

Après Bergson.
Portrait de groupe avec philosophe

PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE
collection dirigée par Frédéric Worms

Où « contemporaine » désigne le moment présent, en philosophie, aujourd'hui, qu'il nous revient de penser, ce qui ne se peut sans les *moments* du siècle, qui y ont conduit, à travers ruptures irréversibles et reprises profondes, parfois méconnues.

Où « française » désigne une diversité d'œuvres, de méthodes, de positions, dont les *relations* tendues, ouvertes, entre elles et avec leurs contemporaines, partout, ont dessiné un visage singulier et complexe, trop souvent réduit à une image figée.

Où « philosophie », enfin, est à entendre en un sens lui aussi ouvert, celui des *problèmes* surgis de notre vie, des savoirs et des pratiques des hommes, de leur histoire.

« Philosophie française contemporaine », donc : une collection qui s'inscrit dans la ligne de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » fondée par Félix Alcan dans le « moment 1900 », à travers des recherches singulières et collectives, où *moments*, *relations* et *problèmes* ne sont pas des objets d'étude extérieurs, mais une tâche vivante à poursuivre.

F. W.

Le laboratoire d'excellence TransferS est un programme Investissements d'avenir ANR-10-IDEX-0001-02 PSL (Paris Sciences et Lettres) et ANR-10-LABX-0099.

Giuseppe Bianco

Après Bergson.
Portrait de groupe
avec philosophe

Ouvrage publié avec le soutien
du Laboratoire d'excellence TransferS



ISBN 978-2-13-059001-9

ISSN 2116-7656

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2015, février

© Presses Universitaires de France, 2015

6, avenue Reille, 75014 Paris

Remerciements

Ce travail est la version réduite et modifiée de manière substantielle d'une thèse de doctorat en philosophie soutenue le 17 décembre 2009 à l'Université de Lille 3, sous la direction de Frédéric Worms et de Pier Aldo Rovatti, devant un jury composé par Alain Badiou, Guillaume le Blanc, Arnold Ira Davidson et Manlio Iofrida.

Avec générosité et intelligence, Frédéric Worms a dirigé mes recherches, informé mes rencontres, guidé mes questions, discuté mon travail, même et surtout quand nous n'étions pas d'accord. Que ce livre soit l'hommage à cette amitié.

Depuis 2009, dans un ordre chronologique, le consortium AREA de Trieste, la Jan Van Eyck Academie de Maastricht, la Mairie de Paris, le Leverhulme Trust, la Fondation Singer-Polignac, la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior ont financé des recherches plus ou moins liées à ce livre, tandis que l'École normale supérieure de Paris, l'University of Warwick et l'Universidade Federal de São Carlos ont fourni le cadre institutionnel où j'ai pu développer mon travail. À ce sujet, il faut mentionner l'importance de l'amitié de Miguel de Beistegui, de Deborah Morato-Pinto et de Jean-Christophe Goddard. Je tiens aussi à remercier, pour leur aide biobibliographique, Jean-Claude Dumocel, Fabrice Louis, François Dosse, Edward Baring, Alan D. Schrift, Bruno Poucet, Charles Alunni, Vincent de Coorebyter, Arnaud Bouaniche, Paul-Antoine Miquel et Pierre Montebello.

À Paris et à Londres, Luca Paltrinieri et Marjorie Gracieuse, Christian Faggionato et Alessandra Zago, ont été non seulement des amis, des patients confidents et des interlocuteurs avisés, mais aussi une véritable famille. Mes remerciements vont aussi à ceux qui m'ont été à la fois des *sparring partners* théoriques et des amis : Tzuchien Tho, Stefanos Geroulanos, Caterina Zanfi, Emmanuel Péhau, Knox Peden, Marcos Camolezi. Bénédicte Buis a patiemment – et pour autant que cela était possible – « recadré » ma prose quelque peu barbare. La main habile de Paolo Dose et les sages conseils de Stéphane Baciocchi ont rendu possible la représentation graphique de ce qui n'était qu'une nébuleuse dans ma tête et un croquis confus sur un bout de papier.

Malgré un certain nomadisme, ma trajectoire a accompagné l'aventure du Centre international pour l'étude de la philosophie française contemporaine de l'École normale supérieure, créé au moment où je mettais les pieds à Paris en 2004. J'ai eu le privilège de discuter de certains aspects de détail de mon travail avec Alain Badiou, Frédéric Keck,

VI *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Quentin Meillassoux, David Rabouin, Patrice Maniglier, Élie During, Camille Riquier, et je désire aussi les remercier.

La recherche dans le domaine de l'histoire de la philosophie se déroule souvent dans une solitude subie plutôt qu'intentionnelle. Le travail en équipe, fait de partage de méthodes, d'élaboration de protocoles, de division des enquêtes comme de discussion collective, est une dimension inconnue pour la plupart des historiens de la philosophie contemporaine, moi inclus. Cette situation est le résultat d'une longue histoire disciplinaire, qu'on ne peut, hélas, changer du jour au lendemain sans que cela ne provoque plus de dommages que d'améliorations. J'ai néanmoins eu l'occasion d'assister ou de participer à quelques timides tentatives collectives pour changer la donne, tant en France qu'ailleurs, ce qui m'a ouvert un peu les yeux. Dans cette solitude, certains parmi mes amis et collègues – souvent travaillant dans des disciplines et sur des objets différents des miens – ont été particulièrement importants grâce à des discussions qui ont animé nos rapports, de façon directe ou indirecte à différents moments de ma recherche. Ils reconnaîtront l'inflexion de leur voix dans celle du narrateur. Je leur adresse mes remerciements les plus chaleureux : Frédéric Fruteau de Laelos, Sophie Roux, Jean-Louis Fabiani, José Luis Moreno Pestaña, Charles T. Wolfe, Thomas Bénatouil et, bien évidemment, Tassia Nogueira Eid Mendes, *partner in crime*.

Comme je lui ai promis il y a seize ans, avant qu'il sorte du portrait, ce livre est dédié à la mémoire d'Alex.

SOMMAIRE

Introduction – Le cadre et le portrait	1
--	---

PREMIÈRE PARTIE

La « dilatante synthèse »	27
Une église sans pape	27
Les profondeurs du psychisme	36
Aspirants philosophes au bachot	44
L’atelier de la rue Clovis	51
Naissance de l’Homme	51
Protagoras et Platon	56
Un manuel de radicalisme	63
Cracher la pilule Pink	70
Les gardiens de la Sorbonne	81
Sociologues et néokantiens	81
Durée relative, espace-temps absolu	93
Les points contre la ligne	101
La mort de l’Esprit	109
La catastrophique retombée de l’élan	109
L’engagement	116
Surréalisme et symbolisme	122
Les philosophes	131

VIII *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

DEUXIÈME PARTIE

La fin du carnaval	143
Hypostases psychologiques	143
L'animation de l'abstrait	150
Le réalisme de l'agent provocateur	155
Immorale chosification	163
De l'intuition à l'intentionnalité ?	171
À la sortie du cinéma	171
Traverser le Rhin	177
Effrayante liberté	186
Irréaliser, néantiser	191
Phénomènes et choses	200
À la Libération	211
Oublier B.	211
Les pouvoirs du langage	220
Philosophie de la vie et morale	228
Machines organiques	235
Saints et résistants	244

TROISIÈME PARTIE

Un grand philosophe classique	255
Du bachot à l'agrégation	255
Vie et histoire	261
Inhumaines négations	270
Ultrapositivistes et ultranégativistes	274
Un enfant monstrueux	281
Décentrer bien	281
Ontologie de la différence	289
Le <i>Begriff</i> de la durée	295
Image virtuelle de la pensée	305
Diachronie et synchronie	315
Code et étalement dans l'espace	315

<i>Sommaire</i>	IX
Expérience ou concept ?	325
Un structuralisme virtuel	333
Sous la structure : les multiplicités !	342
Actualité et virtualités d'une « œuvre »	347

ANNEXES

Bergson dans le programme de l'agrégation	359
Tableau chronologique	365
Graphique des relations	366
Index nominum	371

Introduction

Le cadre et le portrait

En 1959, au cours de l'« Hommage solennel à Bergson » tenu à la Sorbonne, Vladimir Jankélévitch, professeur de philosophie morale, avait mis au clair ce que signifiait pour lui être bergsonien. Il ne considérait pas le bergsonisme comme une doctrine ou comme une série de méthodes et de concepts susceptibles d'être mobilisés les uns séparément des autres, mais comme une exigence totale ; le bergsonisme « exige – affirme Jankélévitch – l'adhésion totale du cœur et de l'esprit ». Il y a alors deux manières de ne pas être bergsonien : la première consiste à ne l'être que le jour des anniversaires et des célébrations, la deuxième à « traiter Bergson comme un échantillon historique [...] tentant de "situer" le bergsonisme¹ ».

Plusieurs trouveront que ce livre n'est pas bergsonien. La première raison est qu'il prend comme point de départ un anniversaire et des célébrations. Depuis 2012, les écrits publiés par Bergson de son vivant sont tombés dans le domaine public. En France, au cours du lustre qui a précédé le centenaire de *L'Évolution créatrice* et pendant celui qui l'a suivi, les publications sur ce philosophe se sont multipliées : reconstructions de l'ensemble de sa pensée, essais sur des concepts et sur des thèmes spécifiques, éditions critiques, réactualisations. Depuis 2007, presque chaque année, les ouvrages de Bergson figurent au programme de l'agrégation. La préposition « après » indique alors la position de l'auteur de cette étude, étude qui peut donc être conçue comme un long exercice de réflexivité, au cours duquel sont explicitées certaines de ses conditions historiques de possibilité. Mais « après » indique aussi l'objet du livre, à

1. Cf. V. Jankélévitch, « Hommage solennel à Bergson », in Id., *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994, p. 89.

2 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

savoir ce qui est arrivé à l'ensemble de la philosophie française après la « gloire » de Bergson, pour reprendre l'intitulé du livre de François Azouvi¹. Là où ce livre se termine, commence le présent ouvrage : la période prise en considération ici va des lendemains du traité de Versailles au début du XXI^e siècle². L'histoire ici narrée n'est donc pas celle de la gloire de Bergson, mais plutôt celle de l'aventure de sa critique et de sa canonisation en France.

Ce livre pourra ne pas sembler bergsonien pour une deuxième raison, peut-être plus importante. Il défend un parti pris méthodologique : celui de la suspension propédeutique de toute adhésion et de toute sympathie avec l'objet. Il ne s'agit ici ni de saisir, ni de continuer la totalité indivisée d'un mouvement, ni de défendre sa cohérence ou sa fécondité, mais bien de construire des schèmes susceptibles de faire affleurer des aspects jusque-là inaperçus d'une histoire, augmentant ainsi la compréhension du phénomène pris en considération. Ces schèmes sélectionnent et classent problèmes, thèmes, concepts, noms d'auteurs et titres d'ouvrages, tout en écartant d'autres ; ils les rassemblent dans des chaînes discursives toujours partielles. Il va de soi que, s'agissant d'histoire de la philosophie, il est question ici de mobiliser des protocoles en mesure de mettre en relation entre eux des documents considérés comme philosophiques et des documents philosophiques avec des documents non philosophiques, opération qualifiée par bon nombre de philosophes, non sans un certain « mépris disciplinaire » qui va main dans la main avec une illusion empiriste, de contextualisation.

Renoncer à la totalité en tant qu'idée régulatrice, concevoir l'explication comme une sélection, un classement et une construction, et non pas comme une sympathie ou une continuation, expliciter autant que

1. Cf. F. Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essai sur un magistère philosophique*, Paris, Puf, 2007.

2. L'objet de ce livre est la présence et la position de Bergson dans le champ philosophique français au cours du XX^e siècle. Son influence sur la littérature, la sculpture, l'architecture ou la peinture n'est considérée que pour les effets secondaires qu'elle a pu provoquer sur la philosophie ou la « prose d'idées ». Pour ces questions, cf. le livre d'Azouvi et celui de Mark Antilff (*Inventing Bergson: Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*, Princeton, Princeton University Press, 1993). Il en va ainsi pour la circulation de ses textes dans d'autres champs philosophiques (allemand, anglais, italien ou autre) : celle-ci est prise en considération seulement dans la mesure où elle a pu causer des effets sur la philosophie française.

possible le choix d'outils et les schèmes d'analyse, assumer sa propre position et ses propres visées théoriques, ne signifie pas seulement faire profession d'honnêteté, tentant ainsi d'éviter la rétrospection, mais aussi refuser les postulats théoriques justifiant la validité *a priori* d'une critique au supposé « mouvement rétrograde du vrai » propre aux différents procédés d'historisation. Construite à partir du moment présent, l'histoire ici narrée ne suit pas un déroulement continu, elle est marquée par des rencontres entre mondes sociaux, champs disciplinaires, discours et acteurs hétérogènes. Ces rencontres rendent possibles les déplacements, la circulation, les transferts de concepts, pratiques, problèmes, styles de pensée. Les « coupes immobiles » dans le temps ont été délibérément effectuées et les segments ont été assemblés pour donner une clé d'intelligibilité à cette histoire. Pour reprendre la fameuse image proposée par Pierre Bourdieu, on adopte ici le point de vue du voyageur qui étudie les recoupements entre les différentes lignes sur le plan du métro et non pas celui de l'enfant émerveillé, assis sur la banquette de la cabine de pilotage, à côté du conducteur, persuadé que c'est bien lui qui conduit le train¹.

S'il était une œuvre de fiction, ce livre serait un roman choral. Les personnages sont évoqués pour l'importance qu'ils ont dans l'intrigue, et non pas à cause de leur présumée valeur absolue. Il ne s'agit pas de créer une galerie de portraits des « plus grands », mais plutôt de broser une fresque. Comme Alain Badiou avait eu l'occasion de le suggérer à propos de la thèse dont ce livre est issu, la tentative déployée ici pourrait être apparentée à ce que Heinrich Böll avait mis en œuvre dans son *Gruppenbild mit Dame*. Contrairement au roman de Böll, le protagoniste de ce livre, qui n'est pas une dame mais un philosophe, est absent, quoiqu'il hante les autres personnages. « Bergson », signifiant flottant, au lieu de coaguler en lui les histoires des autres personnages, circule dans l'histoire, lui donnant un sens. Le lecteur comprendra ainsi que le but de cette étude n'est pas de restituer un présumé véritable visage de Bergson, en adoptant la démarche justicière et démystificatrice propre aux « réparations à » et aux « retours à ». L'objectif, en revanche, est celui d'exposer la manière dont les traits de « Bergson » ont changé selon les configurations de savoir, les mondes sociaux et les moments historiques.

1. Cf. P. Bourdieu, « L'illusion biographique », in Id., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

4 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Comme Leni Gruyten dans le roman de Böll, Bergson change au cours du développement de l'histoire mais, en même temps, il modifie aussi les vies théoriques des autres protagonistes. Ainsi, en allant délibérément dans le sens opposé des démarches herméneutiques, les citations tirées des textes bergsoniens ont été réduites au minimum. La construction de l'antépisode de ce livre, qui portera sur la trajectoire du philosophe entre 1880 et 1940, adopterait une structure d'implication-explication exactement inverse : si dans ce livre les textes de Bergson sont placés dans un groupe, il s'agirait en revanche de faire sentir la présence du groupe dans les textes signés par Bergson¹.

Pour la méthode, l'auteur a fait siennes quelques-unes parmi les techniques employées par Böll, notamment la multiplication : multiplication des personnages, multiplication des documents et multiplication des registres. Malgré la problématisation des notions d'auteur, d'œuvre et de continuum biographique introduite en histoire intellectuelle par Foucault, Barthes et Bourdieu, l'idée tant décriée que la production de philosophie soit réductible à une performance solitaire rattachable à une subjectivité créatrice et dont le but est celui de construire une œuvre ou un système reste tenace quand on en vient à la méthodologie appliquée réellement par les historiens de la philosophie. Dans ces pages, les personnages se comportent différemment : ils pensent et parlent toujours, pour reprendre l'expression de Judith Schlanger, « la bouche pleine² ». Chacun d'eux parle en son nom, mais a la bouche pleine des notions, des concepts, des tournures, des expressions, des tics de langage, des postures des autres. On tente ainsi de suivre un programme fort visant à faire disparaître, méthodologiquement, la distinction entre personnages principaux et personnages secondaires, entre les grands et les petits, entre individus et « déchets », pour reprendre la terminologie de Böll.

1. Dans son doctorat (*The Bergsonian Moment : Science and Spirit in France, 1974-1907*, Baltimore, Johns Hopkins University, 2014), Larry McGrath entreprend cette tentative à partir de la perspective propre à l'histoire intellectuelle.

2. Cf. J. Schlanger, *Penser la bouche pleine*, Paris, Fayard, 1983. On retrouve cette idée dans les analyses développées par Randall Collins au sujet des interactions rituelles en philosophie : je me réfère en particulier au propos du sociologue pour qui la plupart des réflexions faites dans la solitude par les philosophes ne sont qu'un écho des conversations passées et à venir (cf. R. Collins, *The Sociology of Philosophies : A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard, Belknap, 1998, p. 49 notamment).

L'application du principe de symétrie proposé par David Bloor il y a quarante ans et ensuite repris par Bruno Latour et par la sociologie de la traduction¹ va un peu dans ce sens. Tenter d'appliquer ce principe à l'histoire des discours dits philosophiques – ce qui ne va pas sans efforts d'adaptation de l'approche propre à l'épistémologie sociale, étant donné la différence entre controverses en philosophie et en sciences empiriques² – ne signifie pas seulement s'efforcer de prêter la même attention tant aux perdants qu'aux gagnants d'une controverse, mais aussi abolir méthodologiquement toute distinction hiérarchique entre auteurs majeurs et auteurs mineurs, entre discours considérés comme légitimes et discours considérés comme illégitimes.

Cela ne revient pas à dire que dans une étude comme celle-ci il suffit tout bonnement de se passer des distinctions entre acteurs, champs, mondes, réseaux et capitaux différents, se bornant au textualisme plat propre à certaines approches culturalistes – fussent-elles inspirées par l'archéologie, la déconstruction ou l'anarchisme épistémologique de Feyerabend – dernier refuge des pourfendeurs de la « contextualisation ». Bien au contraire, la symétrisation est l'un des instruments pour comprendre la manière dont les partages, les classements et les hiérarchisations d'acteurs (auteurs, revues, écoles, institutions), biens symboliques (concepts, savoir-faire, styles, livres) et champs disciplinaires (littérature, psychologie, sociologie, philosophie) se sont institués au cours de complexes processus de négociation. Cela n'interdit pas – quoique ce ne soit ni l'objet ni le but de ce livre – une conséquence possible : rendre plus facile, pour les *working philosophers*, l'accès aux positions d'auteurs auparavant considérés comme mineurs et pouvoir ainsi les « majorer » – ou revaloriser – et les utiliser pour traiter de nouveaux problèmes³. L'opération de symétrisation n'exclut pas ; au

1. Cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

2. Voir les études récentes de Jean-Louis Fabiani tentant de reconstruire la spécificité des controverses en philosophie. Par exemple, J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2011, notamment l'introduction.

3. C'est ce que propose Frédéric Fruteau de Laclos dans *La Psychologie des philosophes*, Paris, Puf, 2012. Cette opération tente de garder une prudente distance de la démarche propre à la recherche des « précurseurs » que Canguilhem stigmatisa en suivant les conseils de C. T. Clark (cf. C. T. Clark, « The philosophy of science and history of science », in Id., *Critical Problems in the History of Science*, Madison, Marshall Clafett, 1962, p. 103).

6 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

contraire, elle exige, l'institution de prosopographies visant à dessiner, comme en pointillé, des trajectoires et l'espace des possibles. La dimension chorale est donc reconstruite grâce aux ressources fournies par l'analyse des générations¹, interprétée à la lumière de la théorie de l'habitus², de l'analyse des champs, de l'analyse historique des réseaux et des lieux de sociabilité intellectuelle ou constellations intellectuelles³, et, enfin, des recherches sur les aspects rituels de la philosophie inspirées par Erwin Goffman⁴.

Ce livre est divisé en trois parties, liées entre elles par ce qui pourrait apparaître tel un mouvement dialectique : position, négation, dépassement (cf. tableau 3). Ces parties correspondent aux trois générations qui « guident » les trois séquences ou moments de l'histoire de la philosophie française récemment définis comme les moments de l'« esprit », de l'« existence » et de la « structure⁵ ». L'un des mérites des récentes recherches en histoire de la philosophie, tant de la part des philosophes que des historiens⁶, a été celui de modifier la façon de concevoir la temporalité impliquée dans la création et l'affirmation des textes et de leurs auteurs. Loin de posséder une régularité, le temps de l'histoire de la « philosophie » – conçue à la fois comme discipline et pratique – peut, pour emprunter à Lévi-Strauss la métaphore thermique, être plus ou moins chaud, selon les moments pris en considération et selon les instruments de mesure. Par un exercice de dénaturalisation, l'analyste est

1. Cf. K. Mannheim, *Le Problème des générations*, Paris, Nathan, 1990, et l'application qui en a été faite par Jean-François Sirinelli et son groupe (*Génération intellectuelle*, Paris, Puf, 1990).

2. Cf., par exemple, Gérard Mauger, « Postface », in *Le Problème des générations*, *op. cit.*, p. 83-119.

3. Cf. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, et M. Muslow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales HSS*, n° 12009, 2009, p. 81-109.

4. Cf. R. Collins, *The Sociology of Philosophies*, *op. cit.*

5. Cf. F. Worms, *La Philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, Paris, Seuil, 2009.

6. Se reporter à l'utile bilan dressé par Étienne Anheim, Antoine Liliti et Stéphane Van Damme dans le numéro des *Annales* (t. 64, n° 1, 2009) consacré à « Histoire et philosophie ». Pour une problématisation du rapprochement entre les deux disciplines, voir B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Paris, Gallimard, 2013.

donc appelé à jouer avec différentes échelles et différents rythmes temporels¹.

Ainsi, à côté du présumé temps de l'événement² propre à la « création des concepts », à côté du temps des « modes » et des « -ismes », dans l'organisation des chapitres on considère une temporalité différente, comme celle de l'histoire des programmes (cf. Annexes), des institutions et des disciplines. En outre, on fait usage des prolepses internes et externes et des superpositions. Judith Schlanger écrivait, il y a trente ans, que l'histoire de la philosophie se présentait encore comme « un compte-rendu d'une interminable session de la société des esprits³ ». La situation est en train de changer et l'on ne peut qu'espérer une transformation future de cette instable passerelle, aujourd'hui en chantier, entre philosophes, historiens et sociologues, en un pont solide.

Une question étroitement liée à celle de la *vie* des concepts est celle de leur *survie* au moment où le créateur disparaît. Bergson s'est toujours défendu de pouvoir reconnaître sa pensée dans les ouvrages d'autres auteurs qui écrivaient sur lui. Il a aussi revendiqué le droit de reconnaître, pour reprendre une expression quelque peu usée, l'*esprit* au-delà de la *lettre*, dans les textes des premiers auteurs qui s'inspiraient de lui. La situation n'a pu que changer après sa mort. À travers quelles procédures parvient-on à juger un auteur comme un auteur « majeur » ? Quels sont les effets du succès immédiat⁴ d'un auteur sur sa consécration au long terme ? Qu'est-ce qu'un héritage intellectuel ? Qu'est-ce qu'une école ? Comment établir la paternité d'un concept ou d'un problème ?

1. Pour ces aspects, au centre des analyses des historiens depuis l'article de Fernand Braudel sur la longue durée, se reporter aux essais contenus in J. Revel (éd.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1996.

2. Voir les récentes discussions – du côté des historiens – au sujet de l'opportunité de réintroduire en histoire cette catégorie (cf. C. Jouhaud, D. Ribard, « Événement, événementialité, traces », *Recherches de science religieuse*, t. 102, n° 1, 2014, p. 63-77).

3. Cf. J. Schlanger, *Penser la bouche pleine*, op. cit., p. 31.

4. Quoique cet aspect ne soit pas directement traité dans le présent travail, il faut souligner l'impact du succès sur la perception de soi de l'auteur ainsi que de sa propre tâche intellectuelle. Se reporter aux travaux de Nathalie Heinich (notamment *L'Épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2003) et à ceux, gravitant autour de la notion d'*intellectual self-concept*, de Neil Gross (*Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*, Chicago, Chicago University Press, 2008).

8 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Dans une « étude de réception », prendre en considération l'héritage de Bergson dans la France du XX^e siècle, et non, comme d'autres l'ont fait, celui de l'hégélianisme¹, du nietzschéisme², du spinozisme³ ou du cartésianisme⁴, signifie deux choses au moins : se pencher sur un auteur appartenant au même champ national de ses lecteurs et interprètes – ce qui exclut la possible application de la théorie des transferts⁵ – et s'engager dans une analyse de courte et non pas de longue durée, comme cela pourrait être le cas, par exemple, pour les auteurs de la modernité.

Le cas de Bergson est ainsi particulièrement intéressant pour la rapidité avec laquelle se sont affirmés des concepts qui ont ensuite perdu leur valeur, pour, enfin, être réintégrés à plein titre dans le canon philosophique. Pour la première fois depuis la disciplinarisation de la philosophie, avant Sartre et avant Derrida, le succès profane d'un philosophe français a provoqué la mise en doute de ses compétences.

À Bergson, philosophe « intuitif », philosophe littéraire, auteur aimé par les avant-gardes et les révolutionnaires de droite et de gauche, auteur célébré en France et à l'étranger, a donc été ôtée la légitimité dans son champ propre. Le philosophe n'a pas même cinquante ans quand, peu après la publication de *L'Évolution créatrice*, collègues et journalistes s'empressent d'utiliser des néologismes comme « bergsonisme » et « bergsoniens ». La vitesse d'apparition de tels néologismes, le rôle public joué par Bergson pendant la guerre de 1914-1918⁶ et leur effet sur les relectures successives de ses écrits sont révélateurs de la

1. Cf. M. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, New York, Cornell University Press, 1988 ; B. Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, London, Routledge, 2003 ; A. Bellantone, *Hegel en France*, Paris, Hermann, 2011.

2. Cf. L. Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra : la réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995 ; J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, Puf, 1999.

3. Cf. K. Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavailles to Deleuze*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

4. Cf. S. Van Damme, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique (XVII^e-XX^e siècle)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, et F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002.

5. Cf. M. Espagne - M. Werner, *Transferts culturels franco-allemands*, *Revue de synthèse*, avril-juin 1988.

6. Cf. P. Soulez, *Bergson politique*, Paris, Puf, 1988.

transformation du fonctionnement du champ philosophique dans son articulation avec les autres champs, du changement de la figure du philosophe et des manières selon lesquelles les concepts et les idées circulent et voyagent dans les différents espaces sociaux et disciplinaires.

Dès la première phase de la modernité, au cours de batailles d'idées, philosophes et savants se sont servis de mots en « -isme » et « -ien » comme des drapeaux sous lesquels se réunir, comme des boucliers derrière lesquels se protéger et comme des armes offensives à diriger contre leurs adversaires. Ces mêmes clercs ont redéfini et même mis en doute la portée de telles catégories, allant jusqu'au point d'en récuser l'opérativité en philosophie. Au cours de ces luttes d'idées, ce qui rarement a été analysé, tant par leurs protagonistes que par les historiens, est précisément la signification d'une telle pratique linguistique. Les mots produits à travers les suffixes « -isme » et « -ien » ont désigné, d'une part, la doctrine réfléchie par la totalité des écrits signés par l'auteur X (le X-isme ou le « système » de X), et, d'autre part, les auteurs Y qui se sont explicitement réclamés de la doctrine de X ou bien les auteurs Y dont la doctrine, originale, a été rapprochée de celle de X. La reprise de la doctrine de X par les Y X-iens peut être partielle ou complète, elle peut impliquer la formation de réseaux de sociabilités intellectuelles plus ou moins stables entre les Y – un groupe de correspondants, un courant, une véritable école – ou seulement le partage de quelques concepts ou traits stylistiques.

Comme Sophie Roux l'a souligné avec précision au sujet des cartésiens¹, si l'on veut voir clair dans cette question il faut éviter toute théorie essentialiste qui postulerait l'idée de l'existence d'un noyau distinctif propre à une doctrine (aux niveaux ontologique, architectonique, méthodologique ou stylistique). Il faut en revanche adopter une prudente approche multifactorielle et contextualiste qui part de l'hypothèse de l'existence de ressemblance de famille entre les acteurs Y, X-istes, qui se révèlent ou qui apparaissent au cours des controverses contre d'autres Y, Z-istes. Dans le cas des philosophes de l'Antiquité, les mots suivis par le suffixe « -isme » entrent dans les dictionnaires seulement entre la fin

1. Cf. S. Roux, « Pour une conception polémique du cartésianisme », in D. Kolesnik (éd.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, Presses de l'ENS de Lyon, 2013.

10 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, preuve qu'ils avaient déjà été utilisés pendant tout le siècle précédent.

C'est pendant le XIX^e siècle qu'il devient habituel – avec pour complice le processus de professionnalisation de la philosophie et la création d'un canon à travers les manuels et les histoires de la philosophie – de forger des « -ismes » avec les noms de philosophes considérés par la communauté philosophique comme « majeurs ». Ainsi, les « -ismes » deviennent des idéal-types ou de véritables figures conceptuelles. Vers la fin du XIX^e siècle, accoler un « -isme » à un auteur signifie lui reconnaître une consécration. Quand la consécration d'un auteur est rapide ou exclusivement mondaine, elle provoque une stigmatisation institutionnelle. Stigmatisation des auteurs Y, définis comme X-iens ou X-istes, traités comme des répétiteurs dogmatiques dépourvus de l'impartialité et du sens critique propre aux clercs, mais aussi stigmatisation de l'auteur X, taxé de manque de sérieux.

José Luis Moreno Pestaña¹ a récemment isolé trois facteurs qui contribuent, à court et à long terme, à l'affirmation d'un auteur et de ses ouvrages, dans ce cas d'un philosophe. Il a ainsi repris un problème posé par Randall Collins², tout en s'opposant à ses conclusions légitimatrices. Afin d'expliquer le succès d'un intellectuel, Pestaña a appliqué la méthode de l'espace des attributs élaborée par Paul Lazarsfeld et récemment formalisée par Howard S. Becker³. Ce précieux outil est ici repris afin de résumer, après coup, le contenu de ce livre. Le premier facteur dans la table de vérité est la consécration institutionnelle que tout producteur nécessite pour pouvoir travailler. Pour l'atteindre, l'acteur investit des énergies, ce qui peut être ou non accompagné par la reconnaissance des collègues (deuxième facteur) et par une durabilité dans le temps des créations conceptuelles (troisième facteur).

1. Cf. J. L. Moreno Pestaña, *La Norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

2. Cf. R. Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, *op. cit.*

3. Cf. H. S. Becker, *Les Ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2002.

Tableau 1.

Numéro de combinaison	Consécration institutionnelle	Reconnaissance par les pairs	Durabilité dans le temps
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

Dans les quatre premiers cas, on part d'une situation de consécration institutionnelle. Le premier est le paradigme de la réalisation intellectuelle et de sa durabilité, comme, par exemple, celle dont jouit Foucault depuis le milieu des années 1960 au moins. Le deuxième cas est celui d'un auteur comme Brunschvicg, reconnu par ses collègues et occupant des places institutionnellement privilégiées, mais dont l'œuvre n'a pas résisté à sa mort. La troisième combinaison reflète la situation des clercs occupant des places institutionnelles privilégiées, mais peu reconnus ou cités par leurs pairs et dont la production aura un succès tardif. Le quatrième cas est celui des philosophes-fonctionnaires stigmatisés par Schopenhauer, Kierkegaard ou Nietzsche. Les quatre derniers cas décrivent des *outsiders* : qui étranger, qui venant d'autres disciplines, qui dépourvu de titres scolaires requis, ce sont eux qu'on voit camper à la porte des institutions, occuper des postes temporaires ou encore enseigner dans des institutions moins importantes. Plus spécifiquement : le cinquième cas est celui des penseurs reconnus par les pairs et dont l'œuvre dure, c'est le cas, par exemple, de Kojève ; le sixième pourrait être incarné par Léon Chestov, reconnu par ses contemporains, mais rapidement oublié. Le septième cas est celui des penseurs « damnés », redécouverts et reconnus tardivement, cas qui, en réalité, est très rare. Le huitième est le cas des philosophes « sans œuvre ».

Bergson pourrait appartenir au premier ou au cinquième cas selon la position de l'observateur dans le temps ou selon qu'on considère ou non le Collège de France comme une institution importante. Le grand succès

12 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

immédiat du philosophe dans les milieux savants, mais surtout chez les profanes, avait provoqué une dévaluation de son capital dans le champ philosophique : en 1912, avec *Le Bergsonisme, une philosophie de la mobilité*, le renouviériste Julien Benda répand l'utilisation du néologisme « bergsonisme », expression qui sera ensuite reprise dans les titres des livres de Thibaudet (1922), de Politzer (1929) et de Deleuze (1966). Pour comprendre ces phénomènes, il faut à tout prix éviter le recours à des non-explications comme la mention aux « injustices » ou aux « erreurs d'interprétation » – ce qui est monnaie courante dans l'apologétique propre à une certaine pseudo-histoire de la philosophie – et s'interroger sur les modalités du succès de Bergson dans les milieux profanes, du processus d'exclusion institutionnelle et de sa redécouverte posthume.

Tout laisse vraisemblablement penser que, pendant la Troisième République, dans un moment où la philosophie se professionnalise et trouve un fragile compromis avec l'appareil étatique, une doctrine comme celle de Bergson pouvait apparaître, du moins aux yeux des acteurs principaux du renouveau philosophique, comme une potentielle menace de cet équilibre. Comme l'ont montré des études récentes¹, une bonne partie de la philosophie française de la fin du XIX^e siècle repose sur une singulière réinterprétation de l'*Analytique transcendantale* de Kant donnée par Jules Lachelier dans son mémoire *Du fondement de l'induction*, à son tour débiteur envers quelques cousinien, comme Jules Barni². Cette lecture identifie le *cogito* cartésien, interprété à la lumière de la notion d'effort de Maine de Biran et de la « méthode psychologique » de Cousin, avec la définition kantienne de l'esprit comme « unité originellement synthétique de l'aperception », aboutissant à une idée de sujet comme activité volontaire de synthèse d'un divers qui lui résiste. Cette idée, reprise par Émile Boutroux et par Alphonse Darlu, avait constitué le cadre commun à partir duquel s'étaient développées, parmi

1. Cf. W. Schmaus, « Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science », *Perspectives on Science*, t. 11, n° 1, 2003 ; X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir, 1926-1939*, Paris, Vrin, 2013.

2. Dominique Janicaud suit une autre piste qui, néanmoins, recoupe partiellement celle-ci (cf. Id., *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1998).

d'autres, tant la doctrine esquissée par Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* que celle élaborée par les plus jeunes animateurs de la *Revue de métaphysique et de morale* (Brunschvicg, Alain, Lalande, Halévy, Léon).

Lachelier avait donc fourni un cadre philosophique légitime, avec des variantes possibles et des marges de jeu, mais dont les cas extrêmes furent regardés avec méfiance par les protagonistes du renouveau de la philosophie française de la fin du XIX^e siècle. Un extrême était occupé par l'idéalisme d'Octave Hamelin, considéré par une bonne partie des membres de la *Revue* comme une tentative qui risquait de déboucher dans une construction apriorique et vide; l'autre extrême coïncidait avec la philosophie de l'intuition de Bergson qui, tant pour Alain que pour Brunschvicg, risquait de frôler un irrationalisme empiriste du sentiment. Tout s'était donc passé comme s'il avait été question de se placer à un juste milieu entre concept et intuition, suivant la remarque de Kant dans la *Critique de la raison pure* (A51-52 B75-76): « La pensée sans contenu est vide, les intuitions sans concepts sont aveugles. »

Ces éléments doivent néanmoins être interprétés à la lumière du processus général de lutte pour la définition des disciplines (psychologie et sociologie notamment). Il faut donc ajouter un indispensable cadre social: les institutions scolaires et de recherche qui se développent à partir de 1871 trouvent dans ce type de kantisme un style de pensée capable de tenir ensemble les idéaux sociaux républicains et ceux d'une philosophie progressive, rigoureuse et collective, compatible avec les réformes universitaires promues à ce moment-là. Ces réformes considéraient, certes implicitement, l'Université allemande à la fois comme un modèle et comme un adversaire¹, mais elles reposaient aussi sur un double passé, à n'en pas douter refoulé, cousinien et positiviste². C'est à

1. Cf. C. Charle, *La République des universitaires*, Paris, Seuil, 1994; J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

2. D'une certaine manière, les différends entre les interprétations extrêmes de ce cadre commun intègrent – ce qui ne signifie *ni* répliquer *ni* continuer – en leur sein des échos de vieux débats entre éclectiques et idéologues, et, plus tard, entre spiritualistes et positivistes au cours du XIX^e siècle. Pour les origines du débat sur le psychologisme en France, voir J.-F. Braunstein, « The French Invention of "Psychologism" in 1828 », in *Revue d'histoire des sciences*, t. 65, n° 2, p. 197-212.

14 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

partir de ce cadre que la « philosophie de Bergson » – présentée par la plupart des commentateurs à la fois comme une création irréductible au contexte et comme un développement organique – et les résistances de ses contemporaines pourraient être comprises.

Initialement, le philosophe paraît sur le point de suivre le sillage spencerien du nouveau positivisme indiqué par Théodule Ribot, en opposition au néokantisme des Lachelier et des Renouvier et à la tradition cousinienne, mais sa thèse, qui tente de répondre à des questions posées par les kantien en utilisant des données de psychologie « scientifique », pose des jalons philosophiques originaux et esquisse déjà des problèmes qui seront traités par la suite. À partir de 1893, les réactions de ses contemporaines – positives et négatives, « justes » ou « malhonnêtes » – vont causer une certaine perception de la tentative du philosophe, provoquer des classements théoriques et pratiques, mais aussi diriger Bergson vers une trajectoire plutôt que vers une autre, dans un contexte socio-épistémique doué d'une certaine stabilité, mais susceptible de changer à travers des controverses instituant. Bergson a eu « plusieurs vies », non seulement après sa mort, mais déjà de son vivant : positiviste, anti-kantien, psycho-pathologue, antipsychologue, pragmatiste, inspirateur des avant-gardes littéraires et des idéologues de droite et de gauche, vitaliste, intellectuel mondain, diplomate, etc. Non seulement les écrits de Bergson influencent la structuration du champ des savoirs et des pratiques intellectuelles de ses contemporains, mais leurs jugements sur eux ont un effet sur ses successives prises de position de philosophe.

Ces aspects n'intéressent qu'indirectement ce livre. Ce qui est en question ici est une « histoire pragmatique¹ » des effets. Albert Thibaudet et Philippe Soulez ont justement souligné que Bergson n'a pas pu faire école au sens propre du terme, à savoir qu'il n'a pu former, grâce à son autorité pédagogique, des clercs. Avec l'accès barré à la Sorbonne, il n'était en mesure ni de diriger des mémoires ou des thèses, ni d'organiser des groupes de travail, ni d'évaluer des devoirs. Certes, il avait enseigné, dans les khâgnes des lycées Blaise-Pascal à Clermont-Ferrand et Henri-IV à Paris, à l'Université de Clermont et à l'École normale, mais, dès le début

1. Je reprends l'expression « histoire pragmatique » de Stéphane Van Damme (cf. son *À toutes voiles vers la vérité. Une autre histoire de la philosophie au temps des Lumières*, Paris, Seuil, 2014).

du siècle, sa position d'académicien non universitaire au Collège de France l'exclut aussi des jurys du concours d'entrée à l'École normale et de celui de l'agrégation. La première partie de ce livre décrit, d'une part, l'influence des concepts bergsoniens sur la psychologie, la littérature et les manuels scolaires, et, d'autre part, les différents barrages antibergsoniens auxquels l'ensemble générationnel d'auteurs nés entre 1900 et 1910 a dû faire face au cours des années 1920 et 1930 : la khâgne d'Alain, l'enseignement de Brunschvicg et des philosophes proches de Durkheim et de *L'Année sociologique* à la Sorbonne, l'hostilité de savants suivant la polémique relative aux théories d'Einstein, la nouvelle « image de la pensée » proposée par les avant-gardes littéraires et la prose d'idées née des tranchées. Le contenu théorique de ces barrages relance, dans un nouveau contexte, certaines des objections qui avaient été adressées à Bergson entre 1893 et 1912, au cours des débats et polémiques concernant sa conception de l'acte libre, son présumé psychologisme et antikantisme, sa notion d'intuition, sa relation avec le pragmatisme.

Il faut donc reconnaître à Thibaudet et à Soulez le mérite d'avoir saisi une partie de l'histoire. Cependant, il leur a manqué une réflexion sur les modalités de transmission d'un héritage intellectuel. Un héritage peut consister dans le partage de thèses, de notions et d'instruments conceptuels. Ceux-ci peuvent avoir été utilisés par un auteur ou un chef d'école, sans avoir à être thématifiés¹. Une dette peut ainsi être reconnue par l'appropriation d'une série de problèmes, par une démarche, par un certain *habitus*, par un style de pensée, pour le dire avec Ludwig Fleck². L'« héritage » se situe donc, selon différents degrés d'intensité, à mi-chemin entre deux cas extrêmes, à savoir l'apologétique et la défense dogmatique de l'orthodoxie, d'une part, et, de l'autre, la distance hérétique et la reprise silencieuse d'une partie de la démarche propre à un

1. À ce propos, en parlant de la phénoménologie de Husserl, Fink appelle concepts « thématiques » ceux qui ont été explicités, tandis que les concepts « opératoires » courent à travers les textes de l'auteur sans faire l'objet d'une réflexion spécifique. Cf. E. Fink, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », AA.VV, *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Minuit, 1959, p. 214-230.

2. Cf. L. Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005. C'est à travers cette notion que Jean-François Braunstein a analysé l'histoire de l'« épistémologie historique » française. Cf. J.-F. Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le "style français" en épistémologie », in P. Wagner (éd.), *Les Philosophes et la Science*, Paris, Gallimard, 2002, p. 920-963).

16 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

auteur. Deuxièmement, cet héritage n'est pas rendu possible uniquement par le biais de l'appareil scolaire, donc grâce au soutien direct du maître et de l'institution dont il fait partie, mais aussi grâce à des appuis mutuels donnés par des pairs, appartenant à ce que Mannheim a appelé un ensemble générationnel.

En l'absence d'un contact en face-à-face avec l'auteur, l'héritage peut aussi être véhiculé par les textes de ce dernier, dont la lecture est liée à des pratiques soit routinières, scolaires, donc obligatoires (les « programmes »), soit « librement » choisies dans le cadre d'une recherche ; ces lectures peuvent en outre être effectuées collectivement, ou être solitaires. Dans chacun de ces cas, pour comprendre la typologie d'héritage intellectuel, il faut prendre en considération l'histoire des différentes réappropriations, la position, et donc la valeur, de l'auteur X et de ses textes dans les différents espaces sociaux – notamment dans les divers sous-champs du champ intellectuel –, la composition du groupe d'appui rassemblant les Y, sa durée dans le temps, le moment où les expériences de lecture ou de formation adviennent au cours de la trajectoire intellectuelle des disciples. Il est ainsi possible de reprendre la table de vérité de Becker.

Tableau 2.

Numéro de combinaison	Dépendance institutionnelle et/ou interactions en face-à-face	Groupe d'appui formé par des pairs	Transmission d'un héritage (concepts, savoir-faire, problèmes, styles, etc.)
1	+	+	+
2	+	+	-
3	+	-	+
4	+	-	-
5	-	+	+
6	-	+	-
7	-	-	+
8	-	-	-

La première, la deuxième, la troisième et la quatrième combinaison reflètent, par exemple, la situation des élèves face à leur directeur de thèse : elle peut impliquer la présence ou l'absence d'un groupe d'appui

et la transmission ou non d'un héritage. Dans le détail, le premier cas est celui d'une véritable école, le deuxième cas est celui des élèves organisés dans des groupes de travail, le troisième celui d'un disciple isolé, le quatrième cas décrit la relation de pouvoir existant entre un mandarin académique et l'élève qu'il a choisi. Le cinquième cas est celui de ceux qui lisent collectivement et s'approprient des théories d'un auteur avec lequel ils n'ont jamais eu un contact direct. Le sixième cas est celui des internats, comme celui de l'École normale, ou celui des groupes d'études formés par des individus appartenant à une même classe d'âge. Le septième cas est celui du lecteur solitaire.

Dans le cas de Bergson, on ne peut pas parler de véritable dépendance institutionnelle, étant donné, comme Thibaudet et Soulez l'ont remarqué, que le philosophe n'a jamais pu diriger des travaux académiques ni être membre de comités éditoriaux. Cependant le philosophe avait enseigné à l'École normale et au lycée Henri-IV, il avait dialogué avec des cadets et, enfin, il avait appuyé des candidatures (notamment celles d'Alfred Loisy et d'Édouard Le Roy, au Collège de France). Dans ces relations, ce sont la position d'autorité de Bergson et les relations en face-à-face avec ses interlocuteurs qui jouent un rôle clé. On peut ainsi classer les groupes et les individus influencés par lui en ces huit groupes. Les quatre premières combinaisons concernent les générations de ceux qui étaient nés entre 1880 et 1895 et avaient donc pu rencontrer Bergson dans le cadre des institutions scolaires, lors de leur formation. Ils avaient été ses élèves ou auditeurs au lycée Henri-IV, à l'École normale, mais surtout au Collège de France. Dans le dernier cas, ils avaient pu former des groupes d'appui au caractère générationnel, ce qui avait entraîné l'intériorisation, au cours du rite constitué par les leçons, de dispositions, d'idées, de valeurs : c'est le cas d'Émile Bréhier, de Jacques Maritain, d'Étienne Gilson, de Jean Wahl, de Gabriel Marcel, mais aussi des littérateurs qui fréquentaient le Collège de France au moment du sommet de la « gloire ». Ces dispositions seront durables, et seuls de grands événements pourront partiellement les changer (des bouleversements comme une guerre, une vocation religieuse, ou des découvertes scientifiques). La quatrième combinaison reflète le cas de l'auditeur curieux qui ne sera pas influencé par Bergson. La troisième combinaison illustre le cas de ceux qui garderont une relation personnelle avec le philosophe, mais sans appartenir à un groupe : c'est le cas d'intellectuels isolés parmi les auditeurs des cours au

18 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Collège de France, mais aussi de deux individus nés après 1900 comme Vladimir Jankélévitch et Emmanuel Mounier, qui garderont des liens personnels avec Bergson sans que le groupe générationnel auquel ils appartenaient ne le fréquente.

Les différents lecteurs de Bergson qui n'avaient entretenu avec lui aucune relation mais qui avaient lu ses textes constituent les quatre derniers cas. Le cinquième cas, très rare, est celui des groupes de lecteurs catholiques nés entre 1900 et 1910 ou celui du groupe des commentateurs de Bergson rassemblés autour de Frédéric Worms pendant la première décennie des années 2000. Le sixième cas est celui des individus appartenant aux promotions normaliennes des années 1920 : ils liront Bergson dans le cadre de leur classe de philosophie (Sartre, Beauvoir, Merleau-Ponty, Prévost, Hyppolite), mais toute influence du philosophe sera annulée à travers des rites d'initiation dans les classes préparatoires comme celle d'Alain (Prévost), ou à la Sorbonne à travers les néokantiens et les sociologues ou à travers un parricide nécessairement incomplet (Sartre, Merleau-Ponty). Le sixième cas est aussi celui de ceux qui liront Bergson dans le cadre des programmes de l'agrégation à partir de 1941, sans choisir cette lecture librement et sans en rester impressionnés. Enfin, le septième cas se rapporte à celui qui choisira d'utiliser les notions bergsoniennes. C'est le cas de Deleuze, le seul de sa génération à intégrer Bergson dans son appareil conceptuel.

Cette classification dépend, bien entendu, de l'usage d'un instrument, et elle doit être affinée en utilisant d'autres. Un aspect qui n'apparaît pas dans la table de vérité est le schème de perception impliqué dans la lecture d'un texte ou dans l'interaction en face-à-face avec un auteur. Ce schéma résulte de la combinaison entre, d'une part, le capital culturel de départ du lecteur ou du disciple Y au moment de la lecture ou au moment du rapport pédagogique avec X, et, d'autre part, la valeur et la position de l'auteur X et de ses textes dans les mondes sociaux fréquentés par Y, doué d'une certaine énergie émotionnelle dépendante des interactions entreprises dans les mondes sociaux fréquentés.

Les traits – multiples, contradictoires et s'enrichissant dans le temps – de Bergson entre 1918 et 1930 comprennent les images d'un auteur raffiné (cf. le Nobel de littérature, influençant les poètes et les critiques littéraires), original et prônant l'originalité (la « création de soi par soi », l'invention des concepts et des problèmes), solitaire (professeur au

Collège de France, donc isolé des appareils scolaires, prônant l'intuition et l'affranchissement du langage tout fait). Il fait aussi figure de contestateur de la validité absolue de la science, mais il est encore contesté par les savants (on pense à la polémique sur la théorie de la relativité et aux réactions de biologistes et de mathématiciens à *L'Évolution créatrice*), de philosophe promoteur d'une pensée compatible avec la religion (cf. la polémique moderniste et *Les Deux Sources*), d'individu politiquement conformiste (cf. les missions et les discours de guerre).

C'est ainsi que des individus avec un faible capital culturel et/ou que l'appareil scolaire jugera comme des « bons travailleurs » dépourvus d'« esprit de finesse¹ » ne pourront que refuser les concepts, les postures théoriques et les valeurs associés au bergsonisme, même au moment de leur initiation ou de leur « vocation » (comme Canguilhem ou Weil). D'autres, dotés d'un capital familial plus élevé et d'autres systèmes de valeurs (comme Lefebvre, Sartre, de Beauvoir), auront Bergson parmi leurs éveilleurs pour ensuite le contester à travers un parricide, nécessairement incomplet. D'autres encore, catholiques, comme Emmanuel Mounier, n'effectueront, du moins ouvertement, aucune rupture.

Les moments de la lecture² (baccalauréat, classes préparatoires, cours universitaires, agrégation), ses modalités (lecture obligatoire en groupe, lecture solitaire et choisie) et les rites d'interaction impliqués sont également des facteurs cruciaux. En 1941 et davantage encore en 1946, les traits pittoresques et caricaturaux de Bergson changent (cf. tableau 3). D'une part, ses prises de positions au moment de l'Occupation (solidarité avec ceux qui ont été persécutés) améliorent sa renommée, notamment auprès de la génération de 1905. D'autre part, pour un jeune étudiant en philosophie né pendant les années 1920, Bergson est un auteur vieillot, déjà vaincu par les savants (cf. la polémique avec Einstein), par les nouveaux courants philosophiques (phénoménologie, *Gestalt*, psychanalyse, structuralisme, épistémologie historique), mais c'est aussi un auteur légitimé par les institutions (inclus dans le programme de l'agrégation, objet

1. Cf. L. Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris, l'Harmattan, 1986.

2. À ce sujet, l'histoire de la philosophie ne peut que tirer profit des recherches sur les pratiques de lecture inaugurées par Roger Chartier. Cf., par exemple, *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages, 1985.

20 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

de conférences et célébrations). Ce que l'on puise dans ses textes n'est plus la discussion de tel ou tel autre aspect d'une découverte scientifique, mais plutôt des opérations logiques (comme la critique des pseudo-idées ou de la rétrospection), une méthode (l'intuition), la cohérence (ou l'incohérence) de son système. Il entre donc facilement comme *exemplum* dans les chaînes d'argumentation des étudiants qui écrivent leurs dissertations (c'est le cas de jeunes aspirants philosophes comme Deleuze, Granel ou Althusser), sans provoquer de scandale pour autant. Leurs professeurs peuvent également insérer – à titre d'exemple historique ou d'outil conceptuel complémentaire – certaines notions de Bergson dans leurs œuvres de philosophie et d'histoire de la philosophie (comme dans le cas d'Hyppolite ou de Merleau-Ponty).

Les voies de transmission sont plurielles, et la notion même d'héritage intellectuel est relative à une discipline, à un moment historique, à un champ, et même à une culture. Avec sa « loi intellectuelle du petit nombre » (*intellectual law of the small number*), Randall Collins¹ justifie la persistance, pour plus d'une ou deux générations, d'un nombre extrêmement limité d'écoles philosophiques (entre trois et six). La situation conflictuelle propre au champ intellectuel, impliquant la possibilité de se distinguer nettement par rapport aux autres pour seulement quelques positions théoriques, justifierait, selon le sociologue, la durée dans le temps d'un nombre très limité de groupes ou écoles. La loi saisit efficacement le processus de transmission d'un héritage : celui-ci advient de manière verticale, grâce à des interactions horizontales s'individuant sur le théâtre plus ample d'une discipline ou d'une pratique intellectuelle. Cependant, comme la théorie des chaînes d'interactions rituelles dont elle dépend, elle n'est pleinement efficace que dans le cas d'ensembles denses de relations, souvent centralisés, propres aux véritables écoles (première et cinquième combinaisons du tableau 2). Ainsi doit-elle être complexifiée dans le cas de la transmission partielle ou le déplacement de styles d'interrogations, des *habitus* ou des savoir-faire dans des constellations intellectuelles plus mobiles ou éphémères².

La loi du petit nombre de Collins explique ainsi l'occupation du

1. Voir le troisième chapitre de son *The Sociology of Philosophies*.

2. Voir les recherches de Martin Muslow (« Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, t. 64, n° 1, 2009, p. 81-109).

centre de l'espace de l'attention par trois ou quatre penseurs à la fois (par exemple, entre 1900 et 1930, Alain, Bergson, Brunschvicg et Durkheim) et l'existence d'un nombre limité d'orientations, ou des « -ismes », en relation avec des « clusters¹ », constellations, ou des réseaux de sociabilité (d'une part, les néokantien, les bergsonien, les durkheimien ; d'autre part, le noyau des rédacteurs de la *Revue de métaphysique*, les cercles proches de la *Revue de synthèse* ou, plus tard, des *Recherches philosophiques*). Il est plus difficile, suivant un axe horizontal, de toujours retrouver de véritables « écoles », ainsi qu'il serait presque impossible, suivant un axe vertical, de toujours isoler des « traditions ». Il est toutefois certain que quelque chose a été véhiculé de Bergson à Sartre et, au-delà, à Deleuze ; quelque chose a été passé de Brunschvicg à Bachelard et à Canguilhem et, plus tard, à Vuillemin ou Foucault sans pourtant qu'on puisse parler d'une tradition ou de l'existence d'une école avec une histoire propre.

Les analyses qui vont suivre permettront justement de nuancer certaines distinctions tranchées produites par des philosophes au cours de la formulation de leurs bilans portant sur « la philosophie française » (cf. notamment le chapitre « Expérience ou concept ? »). Ayant à l'esprit la *Critique de la raison pure*, Michel Foucault avait déclaré, pendant les années 1980², que la philosophie française pouvait être divisée entre une « philosophie du concept ou du savoir » et une « philosophie du sens et de l'expérience » ; il avait ainsi retrouvé en Maine de Biran et Comte, Lachelier et Couturat, Bergson et Poincaré, Sartre et Cavailles, des couples oppositionnels simples. Cette idée a été répétée récemment par Alain Badiou³, qui a isolé une dualité dans toute la philosophie française : d'une part, un « mathématisme du concept » ; de l'autre, « un vitalisme de l'ouvert ». On retrouve des formules analogues, plus ou moins tranchées, et impliquant le « nom Bergson » chez Lefebvre, chez Hippolyte, chez Althusser et chez des « deleuziens ». D'autres publications ont, plus récemment, repris cette division, sans pourtant prendre le temps

1. Cf. T. Clark, *Prophets and Patrons. French University and the Emergence of Social Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

2. Cf. M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science », in Id., *Dits et écrits*, t. II, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 764.

3. Cf. A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Seuil, 1997, p. 143.

22 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

d'expliciter les paramètres justifiant un tel partage, ni les modalités de reproduction ou de continuation d'un supposé héritage.

Ces dualismes rappellent la structure de type fractal propre aux subdivisions spécifiques des sciences humaines et sociales mise en lumière par Adrew Abbott¹. Comme en sciences sociales, en philosophie aussi il n'y a pas d'épreuve cruciale en mesure d'invalider une théorie : cela implique l'entrée en jeu dans chaque génération d'oppositions similaires. Ainsi, le couple Maine de Biran - Comte est suivi par les binômes Bergson-Brunschvicg et Sartre-Cavaillès. Abbott remarque justement² qu'à l'image des membres d'une tribu les sociologues se connaissent et luttent les uns contre les autres à travers des discussions concernant leur degré de parenté. Celles-ci utilisent toujours des couples oppositionnels servant à établir leurs ancêtres. L'indexicalité propre aux oppositions catégoriales les rendent à la fois utiles stratégiquement et théoriquement caricaturales. Les couples oppositionnels permettent par exemple de refuser toute assertion au sujet d'un différend théorique en changeant le cadre de référence : on peut désamorcer la supposée radicalité de la position théorique d'un adversaire en la réduisant tout simplement à celle d'un ancêtre commun ou encore on peut la considérer irréductible en la reconduisant à un ancêtre auquel son propre ancêtre se serait opposé. C'est par exemple le cas d'Althusser réduisant les positions de Sartre et de Politzer à celles de Bergson ou bien celui de Brunschvicg réduisant les positions de Bergson à celles de Pascal³, ou encore celui d'Alain parlant de Bergson comme d'un « nouveau Protagoras », ou enfin le cas de Politzer réduisant la philosophie de la durée à une version sophistiquée de la psychologie « réaliste » de Ribot.

En reconstruisant une série de lignes d'héritage – lignes plurielles, brisées et presque toujours contradictoires –, ce livre tente aussi de reconstruire l'histoire de ces bilans, d'en expliciter les aspects implicites, d'en souligner la validité relative et les motivations stratégiques, liées à ce que Bourdieu a appelé, dans *La Distinction*, des « luttes de classement ». Comme les personnages du roman de Böll, les philosophes de ce livre,

1. Cf. A. Abbott, *The Chaos of Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

2. *Ibid.*, p. 11-12.

3. C'est ainsi que F. Azouvi (*La Gloire de Bergson, op. cit.*) remarque comme la France « cartésienne » a toujours eu tendance à s'opposer à Bergson.

Le cadre et le portrait

23

eux aussi, formulent des histoires sur le passé de leur groupe, des mythes leur permettant d'agir dans le présent.

Au lecteur de juger du caractère mythologique comme de l'utilité stratégique, critique et politique des classements et des histoires déployés au cours des pages qui suivent.

Première partie

La « dilatante synthèse »

UNE ÉGLISE SANS PAPE

Au lendemain de la signature du traité de Versailles, Henri Bergson, pratiquement en retraite depuis le début de la guerre, n'est plus le protagoniste indiscuté de la vie intellectuelle française comme à l'époque de sa « gloire¹ ». La baisse du nombre d'auditeurs à la chaire de « Philosophie moderne » du Collège de France est immédiate. Cette diminution n'est pas seulement liée à la disparition, au cours de la grande boucherie, d'éventuels jeunes auditeurs. Au sanctuaire de la rue des Écoles, ce n'est plus le prophète de la religion « mobiliste » dont la bible était *L'Évolution créatrice* qui attend, comme dix ans auparavant, un auditoire formé notamment par Péguy, Sorel, Papini et Eliott. Celui qui officie est un morne curé de campagne, un remplaçant, Édouard Le Roy, le « mendiant du bergsonisme », comme le baptisera Georges Politzer à la fin des années 1920. « Il y a aujourd'hui un philosophe dont partout sonne le nom », s'était-il exclamé, enthousiaste, juste avant la guerre². Ce philosophe, le prophète porteur de la bonne nouvelle, ne reviendra plus faire la messe au Collège de France. En raison d'abord de ses missions diplomatiques, puis de ses problèmes de santé, Bergson ne pourra tenir son cours hebdomadaire.

Ce n'est certes pas un hasard si la grande majorité de ceux qui, pendant les années 1920, 1930 et 1940, continueront à se réclamer des textes bergsoniens ou à les utiliser, malgré ruptures et hérésies par rapport à la doctrine du maître, étaient des intellectuels nés avant 1900. Jeunes, ils

1. Cf. F. Azouvi, *La Gloire de Bergson*, op. cit.

2. Cf. É. Le Roy, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1913, p. 3.

28 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

avaient suivi les cours du maître entre 1900 et 1914, au moment du sommet de sa « gloire ». Les cours au Collège de France consistaient dans un véritable *rituel*, d'autant plus qu'ils étaient choisis librement. Ils comportaient en effet les quatre traits principaux du rite identifié par Randall Collins dans *Interaction Ritual Chains*¹ : la présence de plusieurs individus, l'érection d'une barrière avec l'extérieur, la concentration de l'attention sur un objet ou un sujet particulier et une humeur partagée. Ce processus rituel génère ce que Collins appelle, en reprenant l'expression de Durkheim, une « effervescence collective » qui emplit l'individu d'une énergie émotionnelle. L'énergie perdure malgré la disparition du rite et du groupe originaire et provoque l'intériorisation de normes de conduite, de styles, de traits théoriques dont il est difficile de se débarrasser.

Les déclarations du thomiste Étienne Gilson au sujet de l'importance de Bergson sur sa génération sont, à ce sujet, paradigmatiques : « Nous avons vécu intellectuellement par lui et avec lui – dit Gilson – et entre le moment où il nous a engendrés à la vie philosophique et métaphysique et maintenant, il n'y a aucune interruption de continuité². » Au même moment, dans un article publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'historien de la philosophie dit que l'influence de Bergson n'était pas passée à travers le raisonnement et la pondération de ses thèses, mais à travers le « bouleversement intérieur » et la « vive émotion » causée par ses cours³, « extraordinaire spectacle d'une pensée jaillissante », pour le dire avec les mots de Jean Baruzi⁴. L'année suivante, dans *Le Philosophe devant la théologie*, Gilson parle, au sujet de la lecture de *L'Évolution créatrice* et de ses cours au Collège de France, d'une « véritable transe intellectuelle⁵ ». Cette « transe intellectuelle », cette effervescence, provoque l'intériorisation d'une série de dispositions théoriques et comportementales suffisamment stables au point de résister à de grands

1. Cf. R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

2. Intervention in *Bergson et nous*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 277-278.

3. Cf. É. Gilson, « Souvenir de Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 64, n° 2, 1959, p. 130.

4. Cf. J. Baruzi, *Philosophes et savants français du xx^e siècle*, t. I, Paris, Alcan, 1926, p. 12.

5. Cf. É. Gilson, *La Philosophie et la Théologie*, Paris, Vrin, 1960, p. 110.

bouleversements tels que la mise à l'index de ses œuvres, la Première Guerre mondiale, ou le changement du champ philosophique pendant les années 1920.

Deux philosophes ayant été « engendrés à la vie philosophique et métaphysique » par Bergson, Jean Wahl et Gabriel Marcel, resteront infidèlement fidèles au maître, influençant à leur tour des élèves plus jeunes. Nés respectivement en 1888 et en 1889, normaliens, agrégés en 1910, ils ont été auditeurs de Bergson au Collège de France et ont continué à dialoguer avec lui lors de rencontres personnelles ou en correspondant avec lui. Opposés à l'intellectualisme néocriticiste de Léon Brunschvicg, professeur à la Sorbonne dès 1909, ils ont soutenu l'irréductibilité de la richesse de l'expérience humaine à des relations purement intellectuelles. Pendant les années 1920 et 1930, chacun dans leur champ, ils seront les promoteurs d'une idée de philosophie ouverte aux expériences sensibles, artistiques et même mystiques. Marcel comme Wahl se désintéressent presque complètement des sciences, tant « dures » que sociales et humaines, et insistent sur l'importance de la perception, du silence, du mystère et de l'extase comme éléments inaliénables de l'expérience humaine, éléments que la philosophie, comme la religion et l'art, est censée prendre en considération.

Fils d'un professeur d'anglais et neveu de Léon Brunschvicg, Jean Wahl se consacre à une carrière d'historien de la philosophie. Il enseigne à Besançon, à Nancy, à Lyon et, à partir de 1936, à la Sorbonne, où il a l'occasion de diriger plusieurs thèses et d'influencer la trajectoire de plusieurs de ses élèves. Tout en occupant des places institutionnellement importantes comme la direction de la *Revue de métaphysique et de morale* à partir de 1950 et la présidence de la Société française de philosophie à la mort de Gaston Berger, Wahl est habitué à fréquenter la marge des institutions : il côtoie le groupe de jeunes rédacteurs des revues *Philosophies* et *Esprit* pendant les années 1920, il participe aux activités des *Recherches philosophiques*, du Collège de sociologie de Georges Bataille et de la *Nouvelle Revue française* pendant les années 1930 ; enfin, il s'érige en promoteur, à la Libération, du Collège de philosophie. Comme Marcel, Wahl publie aussi son premier article en 1912, et le fait qu'il y défende Bergson et Le Roy contre les attaques

30 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

de Benda dans son *Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité* est assez parlant¹.

Dès l'avant-guerre, sans doute inspiré par la convergence entre le pragmatisme de William James et la philosophie bergsonienne, il commence à travailler à une thèse d'histoire de la philosophie qui s'intitulera *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Dans le livre qu'il publie en 1920, il met au premier plan la réaction empiriste et pluraliste de la philosophie anglo-américaine au néohégélianisme régnant de Bradley et Bosanquet. Derrière cette lutte entre le pluralisme et le monisme dialectique, entre l'empirisme et la philosophie spéculative, se cache l'opposition d'un certain empirisme bergsonien au néokantisme français, en particulier celui de Renouvier et, après lui, de Brunschvicg. Si les néohégéliens anglais ont soutenu, dialectiquement, que toute relation est intérieure aux termes mis en rapport, pour les pluralistes les relations sont toujours externes : l'univers des seconds est ainsi un univers ouvert, qui dure, où les éléments sont les uns à côté des autres sans qu'une totalisation soit possible.

Certes, Wahl effectue des ruptures avec le « continuisme » bergsonien, déjà dans sa thèse secondaire, *Le Rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes* (dédiée à Bergson), dans *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, où il brosse un portrait d'une philosophie ouverte, existentielle, ouverte au religieux, loin du panlogisme. Ce portrait sera complété dans son célèbre recueil *Vers le concret*, par les *Études kierkegaardienne*s, par *Existence humaine et transcendance* et surtout par le *Traité de métaphysique*, de 1953, où, par une démarche asystématique, Wahl fait dialoguer des auteurs très différents les uns des autres. Reprenant les démarches d'un bergsonisme littéraire et quelques-unes parmi ses catégories, Wahl place la recherche philosophique entre deux extrêmes muets, irréductibles aux relations intellectuelles : la perception et l'extase. Le pluralisme, qu'il a connu avant la guerre grâce à Renouvier, Bergson et Boutroux, a d'une part renforcé en lui l'idée de l'irréductibilité du réel à l'intelligible, de l'action humaine à des relations de pure connaissance ; d'autre part, Jean Wahl contribue à

1. Cf. J. Wahl, « Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson », *Revue du mois*, août 1912, p. 153-180. Cf. P. Engel, *Les Lois de l'esprit. Julien Benda ou la raison*, Paris, Ithaque, 2012.

attirer l'attention sur des aspects du réel considérés comme des points aveugles du bergsonisme, notamment les notions d'instant¹, de rupture et de dialectique ainsi que le caractère spatial de l'expérience.

Le rôle de Jean Wahl est celui d'un fédérateur et d'un médiateur plutôt que d'un créateur. Malgré un certain engouement de certains parmi ses lecteurs pendant les années 1930, son importance peut être condensée dans la formule utilisée par Sartre, selon qui le « vers » de *Vers le concret* laissent lui et ses amis « déçus² » : ce que ces derniers souhaitaient, c'était se placer d'emblée dans le concret. Ce sont notamment les positions iréniques de Wahl, manifestes dès *Vers le concret*, mais encore plus dans le prolixe *Traité de métaphysique* et dans le projet du Collège philosophique qui ne peuvent que décevoir des jeunes en quête de ruptures nettes comme Sartre ou Politzer. Wahl fait en effet dialoguer Kierkegaard, Platon, Nietzsche, Hartmann et Bergson dans une prose pâteuse, pleine d'interrogations et dépourvue de réponses³. Si cette expression n'est pas entachée d'une illusion rétrospective, Jean Wahl a constitué une transition entre bergsonisme et « existentialisme », comme d'autres appartenant à sa génération, par exemple deux élèves d'Octave Hamelin, René Le Senne (né en 1882) et Louis Lavelle (né en 1883).

Différemment de son ami, Gabriel Marcel, agrégé et en train de rédiger une thèse, quitte l'enseignement en 1921 pour entreprendre une carrière de prosateur, dramaturge, romancier, critique littéraire et théâtral. Il sera notamment un collaborateur de la *Nouvelle Revue française*. Vers la fin des années 1920, il se convertit au catholicisme, ce qui entraîne une prudente prise de distance par rapport à Bergson⁴. Tout au long des années 1940, lorsqu'il occupe une position minoritaire dans le

1. Cf. sa thèse *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (1920 ; Paris, Descartes et Cie, 1994) et la préface de F. Worms, « D'un instant à l'autre : Descartes, Bergson, Jean Wahl et nous », in *ibid.*, p. 11-45.

2. Cf. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 23. Maurice Merleau-Ponty, Arnaud Dandieu, Maurice de Gandillac liront avec passion Wahl au tout début des années 1930.

3. Wahl publiera un cours sur Bergson pendant les années 1960 (*Bergson*, Paris, CDU, 1965).

4. En 1929, dans ses « Notes sur les limites du spiritualisme bergsoniste » (*La Vie intellectuelle*, n° 5, p. 267-270), il déclarera que, malgré une dette « immense », « il ne peut plus être question de trouver dans le bergsonisme les clartés métaphysiques dernières ». Cf. aussi « Carence de spiritualité », *N.R.F.*, n° 16, 1929, p. 375-379.

32 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

champ intellectuel, il revendique la paternité d'un existentialisme alternatif à celui de Sartre, un existentialisme « religieux », dont il souligne les inspirations bergsoniennes. Marcel avait déjà prolongé de manière critique le bergsonisme dans un article de 1912, « Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition¹ », mais c'est surtout avec « Objectivité et existence », qu'il publie en 1924, qu'il exerce une certaine influence sur la génération des intellectuels nés après 1900 : cet article inspirera notamment les jeunes catholiques Henri Lefebvre et Maurice Merleau-Ponty. « Objectivité et existence » est implicitement dirigé contre Brunschvicg, qui publie, dans le même numéro de la *Revue de métaphysique et de morale*, l'article « Vie intérieure et vie spirituelle ».

La thèse de Marcel est simple : « L'objectivité ne peut épuiser l'expérience. » L'existence, dans son obscurité, est la donnée première. Elle se manifeste d'abord par la perception et par le corps, irréductible à l'esprit et à la matière. Le corps n'est pas un ensemble de sensations, mais un « corps propre », irréductible aux choses : il constitue une « présence », une « adhérence », une « intimité » irréductible aux relations purement intellectuelles. L'essai est fondé sur une argumentation et sur une manière de procéder bergsoniennes. Marcel y soutient qu'il ne peut y avoir d'objectivité sans un premier commerce pragmatique et « existentiel » de l'homme avec le monde. Ce commerce n'est pas susceptible d'être expliqué par les concepts de sujet et d'objet, qui, au contraire, en résultent : il ne peut y avoir d'idéalité sans l'existence, sans une première adhérence de l'homme avec le monde. Ce faisant, Marcel nie l'existence des idéalités « en soi » suivant un procédé qui ressemble à celui par lequel Bergson avait déconstruit l'idée de néant dans *L'Évolution créatrice*².

1. Cf. G. Marcel, « Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 6, 1912, p. 638-652. Marcel ne manquera de rappeler sa dette envers le maître : cf. « Henri Bergson et le problème de Dieu. À propos des *Deux Sources de la morale et de la religion*, par H. Bergson » (in *L'Europe nouvelle*, t. IV, n° 30, 1932), « Qu'est-ce que le bergsonisme ? » (*Temps présent*, 30 juin 1939, p. 5), « Grandeur de Bergson » (in A. Béguin et P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 29-38) et la participation à la table ronde organisée à l'occasion du colloque du centenaire Gabriel (*Nouvelles littéraires*, t. 1677, n° 1, 22 octobre 1959, p. 5-6).

2. Cf. G. Marcel, « Existence et objectivité », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 32, n° 2, 1925, p. 181.

Cet argument est placé par Marcel en opposition directe avec le *cogito* cartésien ou kantien qui, au contraire, « ouvre l'accès [à un monde qui ne] coïncide pas avec celui de l'existence ».

Se défendant d'effectuer « un retour à un dogmatisme précritique », l'auteur traite donc l'entreprise kantienne comme un dogmatisme, comme l'une des « modes les plus décidément périmées de la spéculation philosophique ». Marcel tente d'aller, contre « le dualisme institué par Kant entre l'objet et la chose en soi », en cherchant, « par-delà l'objectivité, [...] un domaine où la classique relation entre sujet et objet cesse d'être strictement applicable ». Avec Bergson, Marcel soutient que la cause de notre incapacité à saisir l'existence est « le langage » et « la grossière image spatiale dont nous ne pouvons pas libérer notre esprit »¹. C'est par cet « empirisme supérieur » que Marcel prétend, de manière bergsonienne, critiquer ce qu'il nomme explicitement des « pseudo-idées »².

Le sort de Bergson auprès des catholiques qui, autour de 1910, sont attirés par le bergsonisme suit un itinéraire différent³. Jusqu'à 1910, pour certains intellectuels catholiques comme Henri Massis (né en 1886)⁴ et Alfred de Tarde (né en 1880), Bergson constitue un allié important contre « l'esprit de la nouvelle Sorbonne⁵ », rationaliste, matérialiste, antireligieuse et antifranaçaise ; pour d'autres philosophes catholiques, comme Étienne Gilson (né en 1884), Jacques Maritain et Jacques Chevalier (nés en 1882), il représente le retour de la philosophie à la spiritualité et à la métaphysique. Juste quelques années plus tard – après la querelle moderniste et la consécutive mise à l'index de l'œuvre bergsonienne en 1914, après les critiques de Jacques Maritain⁶, et, enfin, après les attaques d'intellectuels antisémites proches de l'Action française comme Pierre Lasserre à la veille de son élection au Collège de France⁷ –,

1. *Ibid.*, p. 184.

2. *Ibid.*, p. 188. Plusieurs autres passages témoignent de l'influence bergsonienne comme lorsque Marcel écrit (*ibid.*, p. 189) que l'utilisation des outils consiste « à prolonger et à spécialiser une manière de faire qui appartient déjà à mon corps ».

3. Il s'agit de la direction chrétienne indiquée par Édouard Le Roy dans la préface à *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1912, p. v.

4. Voir sa condamnation suivante dans « Le déclin du bergsonisme et le renouveau philosophique », *Revue générale*, n° 106, 1921, p. 577-589.

5. Cf. H. Massis, *Évocations. Souvenirs 1905-1911*, Paris, Plon, 1930.

6. Cf. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, 1914.

7. Voir les articles de Pierre Lasserre de 1910 – « La philosophie de M. Bergson »,

34 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

la philosophie de la durée semblait être bannie à jamais de l'univers des penseurs catholiques.

Néanmoins, au lendemain de l'armistice, Bergson commence à être réévalué dans les milieux catholiques, comme si l'énergie émotionnelle suscitée par ses cours avait perduré. Ce mouvement s'inscrit dans un processus complexe qui engage ce que Hervé Serry appelle « la naissance de l'intellectuel catholique¹ ». Chevalier², thomiste et ancien élève de Bergson, commence dès 1921 à introduire Bergson dans ces milieux en plaidant pour la compatibilité entre bergsonisme et catholicisme³. Les conséquences idéologiques de la politique de l'Union sacrée – quatre ans de censure, de propagande et de « bourrage de crâne » – ont comme effet d'apaiser les polémiques successives à la parution de *L'Évolution créatrice*. La participation de Bergson à la propagande de guerre et aux missions diplomatiques a montré que sa doctrine n'amène pas forcément à un immoralisme ou à une politique antipatriote. La publication posthume de la « Note conjointe sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne » de Charles Péguy en 1924 contient d'ailleurs le dernier élément qui rend possible ce rapprochement. Ce processus est complété par la mise à l'index de l'Action française en 1926, qui décompose le front unique du mouvement de Maurras, presque intégralement antibergsonien et catholique avant la guerre.

À ces éléments s'ajoute la polémique ayant opposé Brunschvicg, dans le rôle d'intransigent rationaliste, aux philosophes catholiques. Dans deux articles de 1927, publiés dans la *Revue de Paris*, qui anticipent son *Progrès de la conscience*, Brunschvicg affirme l'incompatibilité du progrès de l'esprit avec toute religion positive et toute idée d'un Dieu transcendant et personnel. Les religions, dépassées par la pensée positive,

L'Action française, 9, 16, 23 et 30 août – et ceux de Léon Daudet et Maurras de mars 1914. Cf. C. Maurras and J.-P. Godmé, *La Bagarre de Fustel*, Paris, Librairie de France, 1926.

1. H. Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004.

2. Chevalier publie deux livres sur Pascal et Descartes dans la collection « Maîtres de la pensée française ». Le troisième, sur Bergson, paraît en 1926.

3. À ce propos, se reporter à J. Chevalier, « À propos de la philosophie bergsonienne : Aristote et Bergson », *Les Lettres*, avril 1920, p. 88-91 ; juin 1920, p. 179-201. Cela aboutira aux louanges contenues dans son *La Vie morale et l'au-delà*, Paris, Flammarion, 1938.

consisteraient, selon Brunschvicg, en un saut en arrière par rapport à la marche du progrès de la civilisation occidentale. Lors d'une séance à la Société française de philosophie, les positions de Brunschvicg déclenchent une polémique, la « querelle de l'athéisme¹ », qui durera plus de six ans. Des philosophes comme Gilson et Maritain opposent à Brunschvicg l'idée d'une « philosophie chrétienne », tandis que Chevalier défend, quant à lui, le rôle d'une métaphysique, comme celle de Bergson, compatible à la fois avec la religion et avec la science.

Cet ordre complexe de raisons permettra au jeune Emmanuel Mounier (né en 1905) d'intégrer le bergsonisme dans l'appareil conceptuel propre à sa « création » philosophique et politique, le personnalisme. Élève de Chevalier – qu'il appelait simplement « le Maître » – à l'Université de Grenoble, proche de Jacques Maritain à Paris, il publie, au début des années 1930, un ouvrage sur Péguy qui regorge de références à Bergson. Mounier ne cessera de traiter Bergson avec révérence, à tel point qu'il lui envoie même, vers la fin des années 1920, des gerbes de roses². L'auteur de *L'Évolution créatrice* restera une référence incontournable jusqu'aux années 1940. Non seulement dans les premiers ouvrages sur le personnalisme, mais même dans le plus tardif *Traité du caractère*, il ne manque pas de se référer à la psychologie et à la philosophie de la vie de Bergson ainsi qu'à la psychopathologie du bergsonien Minkowski. Cette bergsonisation tardive des milieux catholiques touchera ainsi d'autres jeunes « talas » proches de Mounier et parfois « non conformistes » (de droite et de gauche), comme Jean Lacroix (né en 1900), Jean Guitton (né en 1901) ou l'historien Henri-Irénée Marrou (né en 1904). Déjà vers 1926, donc, il n'y a aucune incompatibilité entre bergsonisme et pensée catholique.

1. Cf. « La querelle de l'athéisme. Séance du 24 mars 1928 », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 28, 1928, p. 50-95. Puis dans *La Vraie et la Fausse Conversion*, Paris, Alcan, 1932.

2. Voir les lettres contenues dans *Emmanuel Mounier et sa génération*, Paris, Parole et silence, 2000.

LES PROFONDEURS DU PSYCHISME

Pendant les années 1920, le « bergsonisme » est encore, et peut-être surtout, très présent dans les discours littéraires produites par des intellectuels nés entre 1880 et 1890. Les années qui vont de 1890 à 1910 ont en effet marqué l'intérêt des littérateurs pour les recherches psychologiques et psychopathologiques. S'inspirant de la science de l'esprit, l'avant-garde française assigne à la poésie et à la littérature une tâche : celle de la figuration de la pensée¹. Si d'une part la critique littéraire s'inspire de la psychologie pour interpréter les œuvres littéraires, d'autre part la psychologie trouve du matériel clinique chez les littérateurs. Si les psychologues ont bien en mémoire les analyses de *l'Essai* et surtout de *Matière et mémoire*, les littérateurs ne peuvent oublier le passage de *l'Essai* où Bergson a fait allusion à la possibilité, pour un « romancier hardi », de déchirer « la toile habilement tissée de notre moi conventionnel » et de décrire la vie intérieure de la durée.

Depuis la publication, en 1904, de *l'Essai sur le symbolisme* de Tancrède de Visan (né en 1878)², les concepts bergsoniens contribuent, malgré leur auteur, à enrichir les traits de la figure romantique du poète ou du romancier capable de saisir la réalité absolue de manière introspective ou sympathique, faisant abstraction de tout ce qui atteste le commerce quotidien de l'homme avec le monde et la société : le langage courant, la science et même la pensée logique, chacun étant une manifestation de l'« intelligence », incapable de saisir les nuances du sujet et de la vie. Ceux qui se réclament ouvertement d'une influence bergsonienne, tant en poésie et en littérature qu'en critique littéraire et esthétique, sont des auteurs déjà entrés dans le champ intellectuel avant le déclenchement de la guerre, souvent auditeurs ou élèves de Bergson : Marcel, mais aussi Charles Du Bos (né en 1882), Albert Thibaudet (né en 1874), Georges Duhamel (né en 1884), et certains poètes unanimistes³.

1. Cf. L. Jenny, *La Fin de l'intériorité. Théorie de l'expression et invention esthétique dans les avant-gardes françaises (1885-1935)*, Paris, Puf, 2002.

2. In C. Du Bos, *Paysages introspectifs*, Paris, Henri Jouve, 1904.

3. Étienne Souriau (né en 1898) est à l'avant-garde de la réaction antibergsonienne en esthétique. Dans sa *Pensée vivante et perfection formelle* (Paris, Hachette, 1925), il

Pendant les années 1920, l'idée que Bergson a inspiré certains des romanciers les plus en vogue, dont Proust, Gide et même Valéry, se répand, même si elle est fondée sur une illusion rétrospective¹. Plus généralement, le bergsonisme se voit reconnaître le statut de philosophie la plus en phase avec les expressions littéraires du moment. L'un des promoteurs de cette idée est sans doute le critique littéraire Albert Thibaudet, grâce à sa position centrale au sein de la *Nouvelle Revue française*, la revue qui dominait le champ des études littéraires mais qui influençait aussi le champ philosophique des années 1920 et 1930, dans un moment où des vecteurs tendent vers la déprofessionnalisation de la discipline. Tant dans son *Paul Valéry* de 1923² que dans plusieurs articles sur Proust de la même année, il avait souligné, sinon l'influence, du moins la compatibilité parfaite entre le bergsonisme et l'esthétique de ces auteurs³. Un an après, il rassemble dans un recueil, *Intérieurs*⁴, des articles publiés juste après la guerre dans des revues belges. Là, il se penche sur les analyses de la « vie intérieure » contenues dans les poésies de Baudelaire, de Fromentin et dans les carnets intimes d'Amiel, à qui il consacre plusieurs articles⁵. L'ouvrage d'introduction à la philosophie bergsonienne que Thibaudet signe en 1923 – d'une importance déterminante après ceux d'Édouard Le Roy et Harald Høffding –

souligne les aspects formels des œuvres d'art contre ceux qui relèvent de la vie et du psychisme du créateur.

1. Gide avait justement écrit qu'on avait eu tendance à voir l'influence de Bergson « sur notre époque partout, simplement parce qu'il appartient lui-même à cette époque et se tient constamment à ses tendances » (*Journal 1899-1939*, Paris, Gallimard, 1939, p. 783).

2. Paris, Grasset, notamment p. 22-23. Valéry avoue dans une lettre au Père Gillet du 30 janvier 1927 n'avoir lu que très tardivement *L'Évolution créatrice*, et que la métaphysique bergsonienne n'est absolument pas en syntonie avec sa poétique (cf. P. Valéry, *Lettres à quelques-uns*, Paris, Gallimard, 1952, p. 163).

3. Bergson est victime de la même illusion. Dans une lettre écrite à Proust en 1920 (H. Bergson, *Correspondances*, Paris, Puf, 2002, p. 910-911), il écrit que la méthode adoptée dans l'écriture de *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* est l'« introspection », « une vision directe et continue de la réalité intérieure ».

4. Cf. A. Thibaudet, *Intérieurs*, Paris, Plon, 1924.

5. Cf. A. Thibaudet, « Histoire d'Amiel », *Revue de Paris*, n° 3, p. 886-918 ; n° 4, p. 78-119 ; n° 5, p. 406-427 ; « Amis et ennemis d'Amiel » *N.R.F.*, 1^{er} juillet 1926 (republié in *Réflexions sur la littérature*, Paris, Gallimard, 2007), *Amiel ou la part du rêve* (Paris, Hachette, 1929).

38 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

renforce cette idée d'une parenté naturelle entre les lettres et la philosophie de Bergson¹.

Peu après, Léon Pierre-Quint (né en 1895), ancien auditeur de Bergson au Collège de France², relance la thèse d'une « influence capitale » de Bergson sur Proust. Fort d'une correspondance avec le romancier, dans son volumineux *Marcel Proust* de 1925, il soutient par exemple que le but fondamental, tant pour le philosophe que pour le romancier, est d'« atteindre par l'intuition, exprimer par l'intelligence les plus fugaces sentiments de la vie intérieure », « vie intérieure qui n'est pas intelligence »³. De même, les deux auteurs concevraient le psychisme de manière semblable : tant pour Bergson que pour Proust, « notre inconscient est bien, somme toute, la grande réalité de notre vie intérieure⁴ ». Peu après, Pierre-Quint soutient même la thèse d'une homologie entre la conception de la liberté chez Gide et chez Bergson dans plusieurs articles qui conflueront dans son *André Gide* de 1927⁵. Ainsi, Bergson supprime peu à peu Schopenhauer et les psychologues associationnistes dans la conceptualisation des procédés par lesquels la poésie et l'écriture littéraire seraient en mesure de saisir les profondeurs du psychisme.

Cette puissante influence de Bergson sur les critiques et les romanciers doit être aussi liée à la pénétration des philosophèmes bergsoniens dans le champ psychologique⁶. Tandis qu'avant la guerre la psychologie, encore dominée par l'associationnisme et le positivisme de Théodule Ribot, reste imperméable aux argumentations de Bergson⁷, à partir de

1. Cf. A. Thibaudet, *Le Bergsonisme*, Paris, Gallimard, 1923.

2. L. Pierre-Quint exprimera son admiration pour son maître dans « Bergson et le prix Nobel » (in *Revue de France*, 15 décembre 1928, p. 701-708) et dans l'entrée « Henri Bergson » contenue dans l'*Anthologie des philosophes contemporains* d'Arnaud Dandieu (Paris, Sagittaire, 1931).

3. Cf. L. Pierre-Quint, *Marcel Proust. Sa vie, son œuvre*, Paris, Sagittaire, 1925, p. 145 et p. 151. Cet ouvrage a fait « école » en contribuant à diffuser l'idée d'un bergsonisme de Proust. Se reporter, par exemple, à l'essai d'Étienne Burnet, « Proust et le bergsonisme » (in Id., *Essences*, Paris, Éd. Seheur, 1929).

4. Cf. *Marcel Proust, op. cit.*, p. 432.

5. Cette bergsonisation de tous les écrivains est résumée dans un essai de littérature des années 1910 (L. Pierre-Quint, « Bergson et Marcel Proust », in A. Béguin et P. Thévenaz, *Henri Bergson, op. cit.*).

6. Cf. F. Azouvi, *La Gloire, op. cit.*, p. 277-292.

7. Deux tentatives timides émergent avec F.-H. Luquet, « Réflexion et introspection. Contribution à l'étude de la méthode en psychologie » (*Revue philosophique de la France*

1919 ses concepts entrent dans le vocabulaire psychologique. Cependant, leur effet n'est pas de contester les acquis de la psychologie scientifique, de ses méthodes et sa structuration institutionnelle, mais de les assouplir en les coordonnant. Ce mouvement commence déjà à la veille de la guerre.

En 1914, Charles Blondel publie *La Conscience morbide* qui marque le début de l'utilisation des philosophèmes bergsoniens en psychopathologie. Tandis que Pierre Janet, dans ses deux tomes célèbres *Obsessions et psychasthénie*, aboutit par un parcours personnel à des thèses pouvant sembler analogues à celles soutenues dans *Matière et mémoire*, Blondel, quant à lui, se réclame explicitement de Bergson. Dans *La Conscience morbide*, il essaie de séparer conscience normale et conscience morbide en suivant à la fois le durkheimisme de Lévy-Bruhl et la philosophie de la durée : si la conscience normale est une conscience socialisée, dont le temps est soumis au « temps impersonnel et collectif », la conscience morbide est en revanche une conscience irréductible aux schémas collectifs, elle est du « psychologique pur », « le type même d'une expérience éternellement individuelle ». La conscience morbide coïncide avec la noyade dans la cénesthésie, l'ensemble de sensations émanées du corps humain. Cette idée de la conscience morbide comme une conscience immergée dans la seule perception inconsciente de soi, incapable de se socialiser par le langage, était évidemment inspirée par une utilisation personnelle de la durée. Elle a aussi comme effet, inattendu et en grande partie implicite, celui d'introduire l'idée que l'introspection et l'immersion dans la durée correspondraient à des états morbides.

Au même moment, dans une introduction rédigée pour un manuel scolaire, André Lalande souligne que l'objet de la science psychologique, « les états de conscience », ne sont « jamais exactement isolables » mais « fluides, mobiles et se pénètrent les uns les autres¹ ». Après la guerre, quand Georges Dumas compose son *Traité de psychologie*² en deux

et de l'étranger, t. 11, n° 60, 1905, p. 583-591), et E. Boirac, *La Psychologie inconnue. Introduction et contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques* (Paris, Alcan, 1908, p. 40-41 notamment).

1. Cf. M. Maire - G. Renauld, *La Psychologie par les textes*, Paris, Alcan, 1912, p. 3.
2. Cf. G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. I et II, Paris, Alcan, 1923 et 1924.

40 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

volumes, il invite Blondel à rédiger les deux importants chapitres, assez bergsonisants, sur la « Volonté » et la « Personnalité¹ ».

Blondel n'est pas le seul à réintégrer les concepts de Bergson en psychologie. C'est le cas d'Henri Delacroix et de Maurice Pradines, tous deux nés en 1873, tous deux élèves de Bergson au lycée Henri-IV puis auditeurs de ses cours au Collège de France. Henri Delacroix joue une importance sur ce que Frédéric Fruteau de Laclós a récemment appelé la « psychologie philosophique² ». À partir de 1919, il enseigne la psychologie à la Sorbonne où il compte, parmi ses élèves, Sartre et Merleau-Ponty. Tout en se réclamant de Bergson, Delacroix s'en éloigne discrètement dès ses travaux sur la mystique³, où il souligne la présence, même dans les expériences de transe, de l'intelligence et de la pensée. Contre l'idée de la possibilité d'une modalité cognitive alternative à l'intelligence – intuition, sympathie ou autre –, Delacroix affirme, par une formule tranchante, que l'intelligence est un « fait premier⁴ ». L'intelligence est la faculté qui caractérise l'homme et Delacroix assigne une grande importance aux pages de *L'Évolution créatrice* où Bergson place le seuil de l'humanisation au moment de la fabrication des instruments : ce n'est qu'en fabriquant des instruments – y compris les signes qui composent le langage – que « la pensée se fait⁵ ». Delacroix refuse donc la possibilité d'une intuition d'une pensée désincarnée : il n'y a de pensée que dans des produits liés à l'exigence humaine d'agir dans le monde, comme Bergson l'explique dans *Matière et mémoire*. Cependant, et ceci est très justement souligné par Fruteau, « l'inflexion que Delacroix fait subir à la théorie bergsonienne du langage fait basculer le bergsonisme dans une analyse *a posteriori* de la pensée » et, du reste, cela permet « une torsion à la limite » et non pas un tête-à-tête critique⁶.

Il en va de même pour Pradines⁷. À l'instar de Delacroix, Pradines,

1. Cf. A. Lalande, « La psychologie, ses divers objets et ses méthodes », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 44, mars-avril 1919, p. 177-222.

2. Cf. F. Fruteau de Laclós, *La Psychologie des philosophes*, *op. cit.*

3. Sur cet aspect, voir M. Pradines, « L'œuvre de Henri Delacroix », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 46, n° 1, 1939, p. 109-145.

4. Cf. H. Delacroix, *Le Langage et la Pensée*, Paris, Alcan, 1923, p. 87, 108.

5. *Ibid.*, p. 100.

6. Cf. F. Fruteau de Laclós, *La Psychologie des philosophes*, *op. cit.*

7. Cf. A. Grappe, « Pradines et Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 155, 1965, p. 103-110.

professeur de psychologie à l'Université de Strasbourg puis à la Sorbonne, se situe dans une position de dette critique à l'égard de Bergson¹, à qui il doit, selon sa propre expression, « la moitié de [sa] pensée avec laquelle l'autre moitié est en querelle² ». Dès sa thèse *Critiques des conditions de l'action* de 1909 et, plus tard, dans sa monumentale *Philosophie de la sensation* (1932 et 1934), ce philosophe prolixe s'approprie presque dans sa totalité la pensée bergsonienne hormis l'insistance sur le caractère exceptionnel de l'intuition qu'il critique sans relâche³.

Un psychiatre au contraire complètement rallié à Bergson est Eugène Minkowski (né en 1885). Après une lecture enthousiaste de *l'Essai*, il est amené à appliquer le bergsonisme en psychopathologie en intégrant à son approche éclectique les aspects les plus existentialistes de la phénoménologie et une interprétation discutable de la psychanalyse. Dans sa thèse de 1926, *La Notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie*, dédiée à Bergson et à Edmund Bleuler, et dans *La Schizophrénie*, de l'année suivante, il définit déjà, de manière bergsonienne, la pathologie comme une « perte de contact vital avec la réalité » et assigne au thérapeute la tâche d'ajuster, par intuition et sympathie, la durée du patient avec la durée du monde. En 1933, il devient célèbre avec *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*⁴ : c'est surtout dans la première partie, intitulée « Essai sur l'aspect temporel de la vie », que toute l'influence de Bergson se manifeste. Dans la prise en considération du psychisme, Minkowski sépare les totalités *sui generis*, de l'ordre de la durée, des totalités « spatiales » qui résultent de la simple somme des éléments. À la différence de Blondel, Minkowski atténue la distinction entre le normal et le pathologique : le

1. Cf. M. Pradines, « Spiritualisme et psychologie chez Henri Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 131, n° 3/8, 1941, p. 182-217.

2. Cf. M. Pradines, « Lettre à Henri Bergson du 16 mars 1928 », *Les Études philosophiques*, n° 4, 1992, p. 437.

3. Cette critique influencera l'œuvre de son élève Jean Nogué (né en 1898). Voir notamment « Le symbolisme spatial de la qualité » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 102, 1926, p. 70-106, et « Ordre et durée », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 114, 1932, p. 45-76). Sa thèse, dédiée à Lavelle, conservera ces pointes critiques (*Essai sur l'activité primitive du moi*, Paris, Alcan, 1936).

4. Cf. E. Minkowski, *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique* (1933), Paris, Puf, 2005. Cf. aussi « Bergson's conceptions as applied to psychopathology », *Journal of Nervous and Mental Diseases*, n° 6, 1926.

42 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

psychisme morbide n'est pas une pure débandade, une absence d'organisation, mais il se caractérise plutôt par une *autre* organisation qui permet ainsi une analyse. Ainsi, il tempère la coupure définitive entre le psychisme morbide et celui du psychiatre, et il rend possible la pratique « bergsonienne » de l'intuition par ce dernier. Les malades mentaux, comme le schizophrène et le maniaco-dépressif, sont décrits comme des individus affectés par des troubles temporels : tandis que le malade mental de Blondel se perd dans la cénesthésie, dans le flux muet de son vécu, celui de Minkowski n'arrive pas à coordonner sa temporalité avec celle du monde ; le schizophrène fuit le devenir, s'immobilise, se replie sur des relations d'ordre spatial qu'il ne sait que juxtaposer, le maniaco-dépressif vit au contraire dans un présent éternel.

Minkowski sera un assidu collaborateur de la revue *L'Évolution psychiatrique*, qu'il crée en 1935 avec le psychiatre Henri Ey (né en 1900). Ce dernier, peu enclin à l'introspection et à la sympathie, s'était fait promoteur de l'approche de Samuel Jackson, dont il n'avait pas manqué de souligner, dès sa thèse, son ouvrage *Hallucinations et délire*¹, et plus tard dans *Des idées de Jackson à un modèle organo-dynamique en psychiatrie*², la compatibilité avec celles de Bergson. Ey revendique même son affinité avec *L'Évolution créatrice* qui, avant Morgue et Jackson, a inséré le temps dans l'organisme³.

Les premières interprétations de la psychanalyse s'alignent également sur cette « bergsonisation » générale des discours psychologiques : dans *La Psycho-analyse des névroses et des psychoses, ses applications médicales et extra-médicales*⁴, les psychiatres Emmanuel Régis (né en 1855) et Angelo Hesnard (né en 1886) présentent les découvertes de Freud en les plaçant en continuité avec la tradition psychopathologique française tout comme ils soulignent les convergences entre Freud et Bergson au sujet de la théorie du passé et de l'inconscient, de leur conception pragmatique du système nerveux et d'une commune méfiance à l'égard des théories des localisations cérébrales. Les psychiatres en arrivent même à

1. Cf. H. Ey, *Hallucinations et délire* (1934), Paris, L'Harmattan, 2000.

2. Cf. H. Ey, *Des idées de Jackson à un modèle organo-dynamique en psychiatrie* (1938), Paris, L'Harmattan, 2000.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. Paris, Alcan, 1914.

suggérer des rapports entre élan vital et libido, méthode psychanalytique et intuition philosophique.

L'interprétation et la lecture des textes freudiens par les romanciers ou critiques littéraires de la *N.R.F.* va dans la même direction : ils s'emploient tous à amoindrir la nouveauté de la psychanalyse dans le champ littéraire, en insistant souvent sur ses liens avec la psychologie française du XIX^e siècle. Thibaudet, dans l'article « Psychanalyse et critique », publié dans le numéro d'avril 1921 de la *N.R.F.*, met en rapport l'école de Freud avec une supposée école bergsonienne. Selon Thibaudet, la même importance du temps intérieur, la même centralité de la mémoire dans le psychisme, la même articulation des rapports entre conscient et inconscient sont repérables tant chez Freud que chez Bergson. Dans sa contribution au numéro monographique du *Disque vert* consacré à Freud¹, le philosophe et psychologue belge Georges Dwellshauvers (auteur en 1916 du livre *L'Inconscient* et, en 1920, du recueil aux tons cocardiers *La Psychologie française contemporaine*), après avoir cité Bergson et l'importance de l'« école spiritualiste » française sur la formation de Freud, clôt son propos par cette formule lapidaire : « L'œuvre de Freud mérite d'être prise en considération. Mais n'exagérons rien. » Enfin, Jules Romains, dans « Aperçu de la psychanalyse² », après avoir souligné la « niaiserie des engouements » du Paris des années 1920 pour les théories freudiennes, souligne leur dette à l'égard de Charcot et de l'école française³.

Le bergsonisme fournit donc les instruments théoriques et terminologiques pour la formation d'une rhétorique dans laquelle peuvent baigner tous les courants qui composent la scène psychologique des années 1920 et 1930. Cela advient malgré leurs différences parfois radicales et en dépit d'une méfiance envers le bergsonisme qui caractérise, au cours de la première décennie du siècle, la psychologie scientifique. Plus tard seulement émergeront les réactions critiques des psychologues face à Bergson⁴.

1. « Freud et l'inconscient ».

2. J. Romains, « Aperçu de la psychanalyse », *N.R.F.*, janvier 1922, p. 8-20.

3. *Ibid.*, p. 12. Élisabeth Roudinesco souligne à juste titre, dans *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France* (vol. 1, Paris, Ramsay, 1982, p. 498), que la première réception de l'œuvre de Freud était passée à travers Janet et Bergson.

4. Jean Piaget (né en 1896) avait déjà raconté, quoique sous forme romanesque, son

ASPIRANTS PHILOSOPHES AU BACHOT

À la veille de la Grande Guerre, mais davantage après 1918, la philosophie bergsonienne commence à occuper une place importante dans l'enseignement secondaire. En raison de l'espace réservé, depuis Victor Cousin, à la psychologie dans la classe de philosophie, le bergsonisme ne peut que trouver un bon accueil dans les manuels réservés aux bacheliers. C'est le cas, par exemple, des manuels rédigés par Félicien Challaye (né en 1875), professeur en khâgne à Condorcet, *Philosophie scientifique et philosophie morale*, de 1923, et de *Psychologie et métaphysique*, de 1925, où la philosophie est décrite comme « un effort pour explorer la vie intérieure¹ ». On retrouve un langage similaire, et plusieurs mentions à Bergson, dans d'autres manuels : dans *Leçons de philosophie : psychologie* du bergsonien Désiré Roustan (né en 1873), publié avant la guerre², dans le *Manuel de philosophie* d'Armand Cuvillier (né en 1887), professeur à Louis-le-Grand, et même dans *Introduction à la philosophie* de René Le Senne, professeur au lycée Victor-Duruy.

En 1951, Vladimir Jankélévitch (né en 1902) souligne que, pendant les années 1920, le bergsonisme apparaissait aux « collégiens sous l'aspect d'une sorte de spiritualisme distingué assez semblable à celui de Victor Cousin et de Laromiguière³ ». Georges Friedmann (né en 1902) témoigne en effet qu'au lycée, sous la direction de médiocres professeurs, les étudiants « bergsonisent à qui mieux mieux⁴ ». En 1929, Canguilhem (né en 1905) décrit également le bergsonisme comme une « doctrine mor-

premier refus de Bergson (cf. son roman *Recherche*, Lausanne, La Concorde, 1918). Il avait certes mentionné rapidement *Matière et mémoire* dans ses premiers essais sur le développement de l'enfant, mais il avait aussi souligné qu'il s'agissait d'une étude « introspective » d'un philosophe. Beaucoup plus tard, dans *Sagesse et illusions de philosophie* (Paris, Puf, 1965), il dira s'être formé dans le refus de Bergson et de la psychologie non expérimentale des philosophes.

1. Cf. F. Challaye, *Psychologie et métaphysique*, Paris, Nathan, 1925, p. 23.

2. Cf. D. Roustan, *Leçons de philosophie : psychologie du bergsonien*, Paris, Palgrave, 1911.

3. Cf. V. Jankélévitch, « Henri Bergson » (1951), in Id., *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994, p. 79.

4. Cf. G. Friedmann, « La prudence de M. Bergson », *Commune*, n° 30, 1934, p. 722.

telle » pour précepteurs négligés, véritables « ruminants¹ ». La même année, dans *Dix-huitième année*, Jean Prévost (né en 1901) confirme que tous les manuels « commençaient leurs chapitres par une réfutation de Taine et se terminaient par une citation de Bergson » : naïf garçon de dix-sept ans, Prévost « idolâtre » la psychologie et il veut « rester fidèle à cette humble et solide méthode scientifique »². Selon Henri Petitot, surnommé Daniel-Rops (né en 1900), *L'Évolution créatrice* est « un livre qu'on avait lu en classe, pour préparer la seconde partie du bachot ; mauvaise situation pour que, devenu homme, l'adolescent garde à une œuvre beaucoup de tendresse³ ». Le normalien Raymond Aron (né en 1905) note que Bergson est devenu, pendant les années 1920, un « classique » – autrement dit, « quelqu'un que tout le monde connaît, que quelques-uns lisent, que presque personne ne regarde comme un contemporain ».

Cette position du bergsonisme entre philosophie et psychologie – ce qui lui assure une place dans le cadre de l'enseignement – est en outre rendue manifeste par le recueil que Bergson publie juste après la guerre, *L'Énergie spirituelle* : en effet, y sont rassemblés des textes concernant « des problèmes déterminés de psychologie et de philosophie » et Bergson apparaît ainsi comme un philosophe de la psychologie. À la lumière de la présence de Bergson dans l'enseignement secondaire, dans les cours de psychologie et dans le champ littéraire, il va de soi que les philosophèmes bergsoniens et une certaine image du philosophe psychologue-romancier ont profondément influencé toute la génération des jeunes nés après 1900, en façonnant leur conception du rapport entre littérature, clinique et philosophie. Le bergsonisme enrichit les traits de l'image romantique et prophétique du philosophe-artiste, homme seul, en retrait de la société, image formée dans les milieux symbolistes à la croisée de Schopenhauer et de Nietzsche. Pendant toutes les années 1920, cette image persiste dans l'imaginaire intellectuel d'une bonne partie des aspirants philosophes qui décident d'entreprendre leurs études après la guerre.

1. Cf. G. Politzer, « *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* », *Libres Propos*, 20 avril 1929, p. 193.

2. Cf. Daniel-Rops, *Dix-huitième année*, Paris, Gallimard, 1928, p. 66.

3. Cf. Daniel-Rops, *Les Années tournantes*, Paris, Éd. du Siècle, 1932, p. 219.

4. Cf. R. Aron, « Hommage à Bergson » (1940), in Id., *Essais sur la condition juive*, Paris, Éd. de Fallois, 1989, p. 18.

46 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Daniel-Rops évoque la présence de la philosophie bergsonienne « dans l'air que nous respirions [...] sans nous en apercevoir¹ ». Comme son camarade Jean Hyppolite (né en 1906)², Sartre (né en 1905) s'engage sur la voie de la philosophie après avoir lu l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* qui lui a été conseillé par André Cresson, professeur de philosophie au lycée Condorcet³. Grand lecteur de Proust, de Gide, des poètes unanimistes, du « bergsonien » Georges Duhamel⁴ et de Jules Romains pendant les années 1920, le jeune Sartre aussi fait écho à Bergson, ce Bergson tant détesté par Julien Benda, avec la volonté de faire une « philosophie pathétique⁵ » en mêlant philosophie, littérature et psychologie. Dans les *Cahiers d'une drôle de guerre*, il raconte être devenu, pendant les années 1920, un « maniaque de l'analyse, genre Amiel », en se lançant « avec ivresse » dans la découverte des espaces intérieurs⁶. Bergson se trouve bien à l'origine de la décision de Sartre qui se consacrera à la philosophie en y voyant la possibilité de « décrire concrètement ce qui se passe dans une conscience⁷ ». Comme toute une génération⁸, Sartre retrouve chez Bergson l'idée, « réaliste », d'un monde saisissable à travers un contact intuitif que l'on peut conquérir en faisant abstraction de la science et du sens commun⁹. La tâche, presque « mystique », du philosophe est ainsi de restituer ce monde par le langage de la philosophie et de l'art qui donne un « espèce de salut¹⁰ »

Ce « bergsonisme romantique » est présent dans les premiers écrits de

1. Cf. Daniel-Rops, *Les Années tournantes*, *op. cit.*, p. 218-219.

2. Cf. G. Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue internationale de philosophie*, vol. 90, n° 4, 1969, p. 548.

3. Cf. J.-P. Sartre, « Une vie pour la philosophie » (1975), *Magazine littéraire*, n° 384, p. 40-41.

4. Cf. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1995, p. 487 et 281.

5. *Ibid.*, p. 227.

6. *Ibid.*, p. 351.

7. Cf. J.-P. Sartre, « Une vie pour la philosophie », *Magazine littéraire*, n. 383, février 2000, p. 40-41. Sartre continue : « Dans Bergson, j'ai trouvé des réflexions sur la durée, sur la conscience [...] et cela m'a certainement beaucoup influencé. Je me suis cependant très vite détaché de Bergson. »

8. Cf. J. Gerassi, *Jean-Paul Sartre : Hated Consciousness*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, t. I, p. 74.

9. Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1980, t. I, p. 50.

10. *Ibid.*, p. 32.

Sartre sur le cinéma datant de 1924. Sartre croit que le cinéma est « un art bergsonien » de la « durée » et du changement qui « inaugure la mobilité en esthétique »¹. Le film est une conscience, il est « une organisation d'états, une fuite, un écoulement indivisible, insaisissable comme notre Moi² ». Ainsi, il permet d'entrer dans une conscience « comme dans un moulin³ ». Le cinéma, qui crée des « vies unanimes⁴ » à travers des « techniques simultanistes⁵ », est décrit comme un « ensemble », une « totalité », une « mélodie »⁶. Le vocabulaire est celui utilisé par le bergsonien Thibaudet et par le maître lors des conférences tenues à Oxford les 10 et 11 mai 1911, ayant pour thème « La perception du changement », dont Sartre emprunte la transcription à la bibliothèque de l'École normale⁷.

Les *Cahiers de jeunesse* de Simone de Beauvoir (née en 1908) témoignent aussi d'un intérêt tant pour les romans d'introspection que pour la philosophie de l'auteur de l'*Essai*⁸. Dans *Mémoires d'une jeune fille rangée*, le « Castor » nous livre justement que, jusqu'à sa rencontre avec Sartre, elle était attachée aux « beautés de la vie intérieure⁹ » et que seulement par la suite elle parvient à se séparer du culte de l'intériorité, de l'esprit d'analyse, de la psychologie et des romans autobiographiques, des « fièvres » introspectives, de Gide et de Barrès¹⁰. Si, dans les *Mémoires d'une jeune fille rangée*¹¹, Beauvoir déclare qu'en 1926 elle préférait la littérature à la philosophie et qu'elle n'aurait pas aimé savoir qu'elle deviendrait « une espèce de Bergson », ses mémoires dévoilent qu'en 1927 elle voulait écrire des « essais sur la vie », une philosophie en forme de littérature n'engageant pas uniquement l'« intelligence

1. *Ibid.*, p. 389.

2. *Ibid.*, p. 391.

3. *Ibid.*, p. 397.

4. Cf. J.-P. Sartre, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un art international », in Id., *Écrits de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1990, p. 404.

5. *Ibid.*, p. 396.

6. *Ibid.*, p. 389.

7. Archives de la Bibliothèque de l'École normale supérieure, registre des emprunts, notice sur J.-P. Sartre, année 1924.

8. Cf. S. de Beauvoir, *Cahiers de jeunesse, 1926-1930*, Paris, Gallimard, 2008.

9. Cf. S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, p. 223.

10. « Je jugeais non sans raisons artificielles les fièvres que j'avais naguère complaisamment entretenues. J'abandonnais Gide et Barrès » (*ibid.*, p. 228).

11. *Ibid.*, p. 288.

48 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

abstraite ». Le 16 août 1927, Beauvoir annote ses réactions en marge de sa lecture de l'*Essai sur les données immédiates...*, conduite dans une « grande ivresse ». À la différence des autres philosophes, le livre de Bergson décrit une « réalité palpable », la « vie ». Bergson est capable d'expliquer « non seulement moi-même, mais l'art, les vérités suggérées par les poètes et tout ce que j'ai étudié cette année ». À travers un « appel à l'intuition », « les problèmes les plus compliqués disparaissent »¹.

Il en va de même pour Henri Lefebvre (né en 1901). Cet élève de Maurice Blondel révèle que, au moment où il décide de se consacrer à des études de philosophie à la Sorbonne, il est affecté par une véritable « névrose d'intériorité » : « replié sur lui », « attentif à la trop fameuse "durée bergsonienne", au "jaillissement", au "moi profond", à son "élan", à ses "virtualités" »². Lefebvre se sentira vite « asphyxié » dans cette « brume molle et tiède », se percevant comme un « œil convulsé et renversé dans son orbite, vers le dedans »³. Même le surréaliste puis militant trotskiste Pierre Naville (né en 1904), qui, à partir des années 1930, vomit Bergson, avoue : « En philosophie, j'ai démarré avec lui et j'allais fouiller les moindres bouts d'articles qu'il avait pu écrire et publier⁴. » C'est ainsi également qu'il en est du très jeune Paul Nizan (né en 1905)⁵ et du philosophe communiste Jean-Louis Desanti (né en 1911)⁶.

Claude Lévi-Strauss (né en 1908), étudiant de philosophie au cours des années 1920, se souvient du bergsonisme ambiant, consistant dans « des arguments circulaires qui réduisaient au mieux les étants et les

1. Cf. S. de Beauvoir, *Cahiers de jeunesse, op. cit.*, p. 60.

2. Cf. H. Lefebvre, *L'Existentialisme*, Paris, Le Sagittaire, 1945, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. Cf. F. Blum, *Les Vies de Pierre Naville*, Lille, Presses du Septentrion, 2007, p. 382. Naville dit avoir fait le possible pour trouver une carte d'entrée pour la « réunion [de la Société française de philosophie] où [...] [il avait] entendu Bergson et Einstein discuter » et être allé se « planter devant la villa de Bergson pour essayer de le voir sortir ». Voir son article sulfureux « Après Bergson », *Cahiers du Sud*, n° 271, 1945, repris in *Psychologie, marxisme, matérialisme. Essais critiques*, Paris, Marcel Rivière, 1948.

5. Dans « Secrets de famille », un article publié dans *Le Monde* du 4 mars 1931 (in P. Nizan, *Articles littéraires et politiques*, t. I, 1923-1935, Nantes, Joseph K, 2005, p. 301), Nizan admet : « À l'âge où je me faisais des scrupules à cause de M. Bergson, il [son père] parlait dans la cour d'une usine sur la nécessité de faire grève. »

6. Cf. D. Huisman, L. Monier, S. Le Strat (éd.), *Visages de la philosophie : les philosophes d'expression française au XX^e siècle*, Paris, Arléa, 2000, p. 66.

choses dans un état de bouillie pour extraire leur ineffabilité¹ ». En 1959, Maurice Merleau-Ponty (né en 1908) photographiera parfaitement cette situation : la génération née après 1900 a connu un Bergson « déjà retiré de l'enseignement et presque silencieux », un Bergson dont le crédit était « immense » parmi les « aînés, qu'il avait formés, sans qu'il n'y ait jamais eu d'école bergsonienne », un Bergson « déjà considéré par le catholicisme comme une lumière plutôt que comme un péril », un Bergson « enseigné dans les classes par les professeurs rationalistes². »

Trois barrages se présentent à cette cohorte de bacheliers fascinés par Bergson et par l'image romantique du philosophe-romancier ou du philosophe-psychologue. L'enseignement d'Émile Chartier dit « Alain », d'abord : Jean Prévost, Georges Canguilhem, Simone Weil, Jean Hyppolite, Georges Friedmann seront marqués pour toujours. Ceux qui n'ont pas été « dressés » par Alain à la haine de la psychologie, au mépris des raffinements littéraires et au refus sans compromis du bergsonisme devront affronter le magistère de Léon Brunschvicg à la Sorbonne et celui des philosophes proches de Durkheim comme Célestin Bouglé ou Lucien Lévy-Bruhl. Sur le fond, on assiste, dans les discours qui prolifèrent à l'extérieur du champ philosophique, mais qui l'influencent, notamment dans les discours de la prose d'idées, à un changement de tonalité, en tous points incompatible avec la « dilatante synthèse » bergsonienne dont Jacques Lacan se moquera en 1946³.

1. Cf. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1959), Paris, Pocket, 2001, p. 56.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant » (1959), in Id., *Éloge de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1989, p. 237.

3. Cf. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychologique », in Id., *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, p. 163.

L'atelier de la rue Clovis

NAISSANCE DE L'HOMME

Jusqu'à l'avant-guerre, le professeur de philosophie Émile Chartier (né en 1868) se trouve dans une position beaucoup plus périphérique que celle occupée par Bergson, qui enseigne au Collège de France dès 1900, ou par son collègue Brunschvicg (né en 1869), professeur à la Sorbonne dès 1909. Cette situation change autour de 1920 et plusieurs facteurs sont en cause. C'est à ce moment-là qu'Émile Chartier devient à tous les effets « Alain » : Gallimard, éditeur émergent, publie ses premières monographies philosophiques et héberge ses notes dans la *N.R.F.* L'engagement pacifiste d'Alain pendant la guerre prend une nouvelle envergure avec la publication de *Mars ou la guerre jugée* en 1921, sa collaboration avec des revues de la gauche pacifiste comme *Europe* et par la création de son propre journal, les *Libres Propos*. Enfin et surtout, Alain continue à occuper une position cruciale dans l'instruction en qualité de professeur de philosophie à Henri-IV, dans l'une des deux plus importantes classes préparatoires de Paris qui constituent un puissant appareil d'intériorisation de dispositions intellectuelles.

Le capital accumulé à l'extérieur des institutions scolaires, dans les champs politique et journalistique, ainsi que son talent d'orateur et une particulière *hexis* favorisent la tâche du professeur : Alain, témoigne son ancien élève Prévost, « parlait avec une force et une joie qui me mettaient la tête en feu¹ » ; André Brideux (né en 1893), élève d'Alain avant la guerre, confirme que, pendant les années 1920, on respirait dans la classe d'Alain « une atmosphère de sanctuaire » comparable à celle des cours de

1. Cf. J. Prévost, *Dix-huitième année*, *op. cit.*, p. 73.

52 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Bergson¹. Les conséquences sur les élèves sont similaires aux effets engendrés par les cours de Bergson : ils concevront les symboles de cette relation sociale passée comme des objets sacrés et intérioriseront normes de comportement, conduites et traits théoriques dont la transgression sera pour tous très difficile à accepter.

Ces facteurs caractérisent Alain comme figure déterminante pour la génération des philosophes et écrivains nés au cours de la première décennie du xx^e siècle. Il se place en figure reine, en particulier pour le cercle clos d'élèves qui participent au rite sacré constitué par les leçons de « l'Homme » et continueront à collaborer avec lui, comme Georges Canguilhem, Jean Prévost, Georges Friedmann ou Simone Weil, mais aussi pour ceux qui assistent à ses cours en tant qu'auditeurs, comme Raymond Aron et Jean Hyppolite. Dans une moindre mesure, Alain est une référence capitale pour qui ne compte ni parmi ses élèves ni parmi ses disciples : ainsi Merleau-Ponty ou Sartre, pour qui Alain représente un « éveilleur² ». L'influence d'Alain comportera, notamment chez les alainistes, l'intériorisation d'un certain nombre de dispositions, mais aussi d'un cadre théorique. Dans ce cadre, le refus de la philosophie bergsonienne – considérée comme une psychologie incohérente, comme une sophistique, comme un pragmatisme, comme une doctrine amoral et comme un opportunisme politique – est une pièce si fondamentale qu'Alain n'hésite pas à marquer l'écart entre le groupe qu'il a formé avec ses élèves et les bergsoniens : il y avait « rivalité d'atelier³ ».

À première vue, les critiques adressées à Bergson par Alain sont analogues à celles des autres philosophes ayant participé à la création de la *Revue de métaphysique et de morale* et contribué à la structuration du champ philosophique en poursuivant le travail de réforme néokantienne amorcée par Jules Lachelier et promue par leurs maîtres Alphonse Darlu, Émile Boutroux et Jules Lagneau. C'est en effet de l'intérieur de ce réseau de sociabilité⁴ qu'au long de la décennie 1893-1903 Alain élabore le

1. Cf. A. Brideux, *Alain*, Paris, Puf, 1956, p. 56.

2. Cf. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, Paris, Puf, 1988, p. 430. Cf. le « Témoignage de Jean Hyppolite » (in *Bulletin de la Société des amis d'Alain*, n° 27, décembre 1968, p. 57) : « J'ai recopié à cette époque un cours sur Hegel, et c'est sûrement sous l'influence d'Alain que j'ai entrepris des études hégéliennes. »

3. Cf. Alain, *Les Passions et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1960, p. 455.

4. Cf. S. Soulié, *Les Philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue*

soubassement de sa philosophie dans quelques articles, et ses accusations répètent celles de ses camarades.

Cependant, Alain construit une interprétation du kantisme légèrement différente de celle de ses amis. Alain prend part lui aussi au courant kantien dont l'initiateur est Lachelier. Gérard Granel baptise ce courant « l'école française de la perception¹ » ; quant à Xavier Roth, il le nomme, justement, « école de l'activité² ». Selon ce groupe de penseurs, une analyse « réflexive » des fonctions de l'esprit révèle que toutes ses fonctions sont liées à une « libre activité » par laquelle l'esprit impose un ordre aux impressions. Le sujet est donc fondamentalement une activité de synthèse d'un divers qui s'oppose à lui. Voilà pourquoi ce courant insiste sur la définition kantienne de l'esprit comme « unité originairement synthétique de l'aperception ». La singularité de cette interprétation réside dans l'union des arguments gnoséologiques avec des considérations morales, car, selon Alain, le sujet transcendantal juge librement, il ordonne et donne de la valeur, à travers son activité synthétique, à une matière informe. Dans le premier chapitre du quatrième livre des *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, intitulé simplement « Le jugement », Alain résume sa doctrine dans la simple formule : « On ne juge pas comme on veut, mais on ne juge que si on veut³. » Cela signifie que tout bon jugement – donc toute science, toute connaissance, mais déjà toute perception – est certes lié aux conditions *a priori* propres au sujet, mais aussi et surtout à la volonté du sujet.

La pensée d'Alain consiste dans une pensée « critique » assumant un double sens. Le premier, gnoséologique, fait coïncider la critique avec une philosophie réflexive qui vise à montrer l'*activité* de l'entendement en tant que « législateur » de la nature. Le second, éthico-politique, associe la critique à l'attitude que les citoyens d'une démocratie doivent maintenir à l'égard des pouvoirs. Les premières pages des *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* sont paradigmatiques : la

de métaphysique et de morale *et de la Société française de philosophie*, Rennes, PUR, 2009, et R. Raghianti, *Alain. Apprentissage philosophique et genèse de la Revue métaphysique et de morale*, Paris, L'Harmattan, 1995.

1. Cf. G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », *Critique*, n° 183-184, 1962, p. 758-788.

2. Cf. X. Roth, *Georges Canguilhem, op. cit.*

3. Cf. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Paris, Bloch, 1921, p. 146.

54 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

philosophie y est présentée comme un savoir lié de manière inextricable à une éthique. La philosophie entendue comme savoir dont la prétention est d'évaluer ce qui est bien, en vue de la sagesse, implique que l'éthique n'en est pas une simple application, mais que *toute la philosophie* « vise toujours à la doctrine Éthique ou Morale¹ ». Or la recherche du bien se fonde dans un jugement du sujet dont le caractère opérant dépend de l'affranchissement de ce qui l'offusque, à savoir des passions, qui doivent être modérées ou exclues. La philosophie, dit Alain, opère « une bonne police de l'esprit² ». Pour cela, le philosophe doit acquérir une connaissance approfondie du corps physiologique (où les passions sont générées) et de la société (où l'homme agit et où se développent les passions). Puis la tâche du philosophe consiste à mettre cette connaissance et cette éthique à l'épreuve d'une pratique quotidienne et d'une éducation de soi-même et des autres.

Au vu de cette esquisse de la conception de la philosophie, la critique d'Alain envers Bergson est à la fois gnoséologique et éthique. Comme tous les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, Alain partage avec l'auteur de *l'Essai* la condamnation du positivisme et de l'associationnisme. Bergson, certes, critique l'empirisme psychologique et ses paralogismes au nom du rôle central de l'« esprit » ; mais son idée antikantienne du sujet laisse le champ libre au scepticisme ou au retour du réalisme psychologique. D'autre part, la conception bergsonienne d'une durée intérieure saisissable intuitivement, étroitement liée à sa conception pragmatique de la vérité scientifique, comporte un repli paresseux qui refuse la confrontation avec l'« objet » et la réalité extérieure ; une cécité apparaît donc face aux passions affectant l'esprit et l'élévation, qui en découle, de l'utile au rang de valeur. Ainsi, tant politiquement que « pédagogiquement », le bergsonisme échoue. Cela a été prouvé sur le plan pratique : Bergson cède aux passions bellicistes pendant la guerre et est incapable de former de bons élèves, c'est-à-dire des individus dotés d'une capacité de jugement indépendante ; il ne trouve que de médiocres répétiteurs comme Édouard Le Roy et les tenants de la « philosophie nouvelle », ou des exaltés religieux et nationalistes, comme de Tarde, Massis ou Gilbert Maire.

1. *Ibid.*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.

Dans un texte tardif, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*¹, évoquant la première dissertation de philosophie qu'il avait esquissée, Alain se souvient de l'exercice philosophique proposé par son maître et il définit « travail bergsonien » la première étape de tout travail philosophique. Ce qui est donc retenu du « bergsonisme » par Alain est le moment critique préalable à toute construction philosophique, le travail qui vise à mettre en cause les certitudes propres au sens commun. Dans *Portraits de famille*, Alain rappelle en effet que, au moment de la publication de l'*Essai*, Lagneau tenait en estime Bergson – « bien bon² », selon son expression –, en raison de sa réfutation du réalisme psychologique de Taine³. Mais ce « moment bergsonien⁴ » de la critique de la connaissance « est nécessairement dépassé de toutes les façons⁵ » en direction du sujet transcendantal : sans la représentation, la sensation reste muette et aucune connaissance n'est possible. Pour critiquer efficacement Taine, il n'est pas nécessaire d'être bergsonien, mais « il suffit d'avoir lu Kant⁶ ».

Dans *Histoire de mes pensées*⁷, Alain souligne avoir déjà exprimé cette position au cours du Congrès international de philosophie de Genève en 1904. À cette occasion, il avait critiqué le « parallélisme psychophysiologique » et les psychologues réalistes comme Taine qui « parle[nt] des pensées dans le langage des physiciens »⁸. Alain avait été « le seul à soutenir Bergson, d'abord par des discours de couloir et plus tard par un compte rendu⁹ » rédigé pour la *Revue de métaphysique et de*

1. Cf. Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau* (1925), Paris, Gallimard, 1996.

2. Cf. Alain, *Portraits de famille* (1946), Paris, Mercure de France, 1961, p. 77-78.

3. Cf. Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, *op. cit.*, p. 728.

4. Au sujet de cette convergence, se reporter à R. Raghianti, in *Alain*, *op. cit.*, p. 124.

5. Cf. Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », in *Les Passions et la Sagesse*, *op. cit.*, p. 727-728.

6. Cf. Alain, *Portraits*, *op. cit.*, p. 78.

7. Cf. Alain, *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1936, p. 146.

8. *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 63, 1986, p. 6. « J'ai connu Bergson ; j'ai fort apprécié de lui, au Congrès de Genève de 1904, une communication sur le parallélisme psychophysiologique [...]. À partir de cet épisode, la querelle n'a plus cours entre Alain et Bergson, mais bien entre Alain et les bergsoniens qui sont tous des esprits faibles et des flatteurs du pouvoir » (Alain, *Portraits*, *op. cit.*, p. 77-78).

9. Dédicace à Marie-Monique Morre-Lambelin d'octobre 1933, citée par Patrice Henriot, in « Alain devant Bergson », *Cahiers philosophiques*, dossier « Bergson », n° 103, octobre 2005, p. 34, n. 10.

56 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

*morale*¹. Dans ce dernier, il critique l'approche introspective de Frédéric Rauh (né en 1861). Présente dans l'œuvre d'Alain depuis un de ses premiers essais « Sur la mémoire », cette critique impitoyable de l'introspection et de l'aperception interne est un héritage de Lagneau, étayée à la fois par Kant et par les textes positivistes où Comte et Broussais se sont opposés à la tentative cousinienne de fonder la métaphysique sur la psychologie.

Si Rauh loue Bergson pour ses esquisses psychologiques, Alain apprécie l'intervention de ce dernier sur le parallélisme en 1904 pour la raison opposée : elle constitue en effet le principe de la ruine de toute psychologie ou, pour le moins, de sa prétention de traiter un domaine d'objets *sui generis*, « la collection d'états de conscience ». Mais, comme Lagneau, Alain n'évalue positivement que l'aspect critique de la philosophie bergsonienne et se dispense de juger sa métaphysique au sujet de laquelle il exprime des perplexités à la fin de son intervention. Cet accord est d'ailleurs rendu possible seulement grâce à la « prudence » de la contribution de Bergson, qui, *stricto sensu*, n'implique aucune philosophie.

PROTAGORAS ET PLATON

Cette « prudence » est frappante si l'on confronte l'intervention de 1904 avec celle fournie par Bergson à la Société française de philosophie en mai 1901². En 1901, après avoir critiqué la thèse du parallélisme, Bergson – sans doute encouragé³ par les articles enthousiastes qu'Édouard Le Roy et Joseph Wilbois ont publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale* entre 1899 et 1901⁴ – prend en considération rien de moins que le problème de la « signification de la vie » et, dans le débat successif, la question sur le statut du « spiritualisme ». En

1. Cf. É. Chartier, « II^e Congrès de philosophie – Genève. Comptes rendus critiques », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 12, 1904, p. 1027.

2. Publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* puis dans H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 463-502.

3. D'après S. Soulié, Bergson intervenait sur une « scène » dont le « décor » avait été préparé par Le Roy (*Les Philosophes en République*, *op. cit.*, p. 276).

4. Cf. É. Le Roy, « Science et philosophie » et « Un positivisme nouveau » ; J. Wilbois, « L'Esprit positif ».

somme, il mobilise toute sa métaphysique au moment même de son inflexion vers la philosophie de la vie de *L'Évolution créatrice*. Rien de tout cela ne transparaît dans la conférence de 1904¹. Tout se passe comme si Bergson – suite aux réactions de Couturat, Brunschvicg et Landormy contre la « nouvelle philosophie » et contre « L'introduction à la métaphysique » – préférerait éviter toute polémique.

En revanche, tout porte à croire qu'Alain – connaissant déjà la version de 1901 du « Parallélisme psychophysique », publiée dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* – ne s'attend pas à une telle prudence, mais plutôt au prolongement de thèses métaphysiques sur la ligne des articles des partisans de la « philosophie nouvelle ». Au congrès de 1904, Alain, conscient de l'expectative parmi ses amis d'une réaction ferme de sa part², s'est préparé à une confrontation ouverte avec les bergsoniens³ et a présenté une communication portant sur les « Rapports entre la science et l'action » au caractère non seulement antipsychologiste, mais aussi résolument antibergsonien : le titre évoque tant « Science et philosophie », l'article où Édouard Le Roy présentait pour la première fois l'idée d'une « philosophie nouvelle », synthèse de conventionnalisme et de bergsonisme⁴, que son intervention au précédent congrès de philosophie intitulée « La science positive et les philosophies de la liberté ».

L'ouverture de « Rapports entre la science et l'action » possède un accent polémique évident, puisque Alain annonce vouloir esquisser les « thèses principales d'une Morale rationaliste, ou si l'on veut intellectualiste⁵ ». Il semble en particulier vouloir s'opposer à l'idée – présente dès

1. Il s'agit de la version qui sera publiée dans *L'Énergie spirituelle*.

2. Halévy, outre sa détestation des bergsoniens partagée avec Bouglé, oppose la « lyre d'Apollon » du rationalisme propre à la *Revue de métaphysique et de morale* aux « cymbales de Bacchus » caractéristiques de Le Roy - Wilbois. Il ajoute que le seul, avec « peu de génie », capable de bloquer la « grande orgie mystique » est Alain (Lettre d'Halévy à Bouglé du 30 mars 1901, citée par S. Soulié in *Les Philosophes en République*, *op. cit.*, p. 298).

3. À ce propos, Alain déclare en 1933 qu'il avait été « fou d'aller au congrès » (Alain, *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, Paris, Gallimard, 1958, p. 400).

4. Ainsi, la communication d'Alain s'inscrit dans le cadre des discussions qui avaient animé, autour de 1901, les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, et qui avaient vu s'opposer à la nouvelle philosophie de Le Roy les « intellectualistes » Léon Brunschvicg et Paul Landormy.

5. Alain, « II^e Congrès de philosophie – Genève. Comptes rendus critiques », *op. cit.*,

58 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Matière et mémoire, reprise dans « L'introduction à la métaphysique », et soulignée maintes fois par les « bergsoniens » – d'une parenté ontologique entre le discours de la science et celui du sens commun due à l'opération commune de découpage purement pragmatique qu'ils opèrent sur la réalité de la durée. Dans la partie positive de la critique, Alain trace un clivage entre, d'une part, le bien, essence éternelle, et, d'autre part, l'utile, qui gouverne le simple existant. L'un des objectifs de la philosophie est alors la formulation d'une doctrine « intellectualiste » de la liberté, alternative aux doctrines qui prétendent « prouver la liberté par le sentiment¹ », à savoir le bergsonisme.

Ces dernières remarques d'Alain, focalisées sur le problème de la liberté, ne sont autres que la reprise d'une polémique amorcée en 1900, lors du I^{er} Congrès de la Société française de philosophie, notamment par Le Roy avec son propos « La science positive et les philosophies de la liberté² ». Cette intervention de Le Roy se place dans le prolongement de son long article « Science et philosophie », publié dans la *Revue de métaphysique* en 1899 puis en 1900, puis discuté et critiqué par Landormy et Brunschvicg dans deux articles de l'année 1901. La polémique se poursuit en 1903, lors d'une séance consacrée à « La notion de liberté morale³ ». Le Roy, Bergson et, dans une moindre mesure, Rauh y participent en s'opposant aux philosophes intellectualistes et notamment à Brunschvicg. En 1900, Brunschvicg, dans sa communication « L'idéalisme contemporain », s'était opposé à Blondel, Bergson et Le Roy et avait soutenu qu'une action humaine « n'est susceptible de qualification morale, que par sa relation à une intention consciente et dans la mesure où elle corres-

p. 1012. Or, dans une page du *Journal* (26 août 1938, *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 98, décembre 2004), Alain relate qu'au début des années 1900, pendant les déjeuners des philosophes animant la *Revue de métaphysique et de morale*, Bergson avait toujours engagé « quelque discussion aigre » avec lui, lui « prêtant des opinions qu'il nommait intellectualistes ».

1. Gustave BÉLOT, dans son compte rendu de 1889 sur la *Revue philosophique* (« Une théorie nouvelle de la liberté », p. 369), avait été le premier à remarquer que Bergson prétendait que « notre liberté [...] [n'est] rien d'autre que le sentiment que nous en avons », et à observer que cette conception reposait finalement sur un « sophisme ».

2. Cf. É. Le Roy, « La science positive et les philosophies de la liberté », in *Premier Congrès international de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1900, t. 1, p. 313-341.

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1903, p. 95-124.

pond à une idée¹ ». Être juste signifie « conformer son action à la pureté de l'amour rationnel qui enlève tout soupçon d'égoïsme et de partialité² ».

La discussion de l'année suivante montre d'une part une entente de tous les participants sur la formulation de la problématique : sur l'idée que la liberté morale est constituée par « sentiment profond que nous avons de notre vie intérieure, [par] le sentiment que nous pensons, que nous agissons avec la totalité de notre être³ ». D'autre part, les solutions présentées sont profondément divergentes. Brunschvicg avait continué à s'opposer nettement à Le Roy : la liberté ne peut ni être tirée du simple constat de la « contingence pure » et de la négation du déterminisme, puisque l'acte resterait inexplicé, ni être jugée par le « sentiment » de liberté, puisque ainsi, étant indépendante de l'intelligence et de la recherche des raisons des actions, l'unité de l'esprit serait brisée⁴. La liberté doit au contraire être ramenée, par une « conversion » réflexive, à la chaîne des raisons qui l'ont causée de manière indépendante du déterminisme. Seule cette réflexion sur soi peut changer la conduite morale de l'individu.

Cette conception se sépare, de manière polémique, de celle, bergsonienne, « d'une liberté mystérieuse, et mystérieuse par là même qu'elle est la vie⁵ ». Dans une lettre, Bergson réagit à cette définition. Selon lui, la conversion s'opère non pas à travers un travail réflexif, mais à travers un acte de saisie intuitive : si la liberté peut être saisie par la réflexion, alors elle tombe dans l'analyse, et l'analyse ne peut que retrouver une « nécessité plus ou moins déguisée⁶ ». De même, suivant Bergson, Le Roy souligne que les lois naturelles sont des conventions utiles établies par l'esprit, qui est libre. C'est de cette liberté primordiale que découlent tant l'intelligence que l'action. En revanche, l'intelligence ne peut ni épuiser ni expliquer l'esprit : l'« intellectualisme », qui se limite au « corps de la raison ou de la pensée⁷ », réduit la richesse créative de la vie de l'esprit.

1. Cf. L. Brunschvicg, « L'idéalisme contemporain », in Id., *L'Idéalisme contemporain*, *op. cit.*, p. 181.

2. *Ibid.*

3. Cf. L. Brunschvicg, « La notion de liberté morale », *op. cit.*, p. 95.

4. *Ibid.*, p. 98.

5. *Ibid.*, p. 109.

6. *Ibid.*, p. 103.

7. *Ibid.*, p. 111.

60 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Considéré le différend déjà manifeste entre 1900 et 1903, devant les propos d'Alain, ouvertement opposés à sa philosophie, mais qui ne l'attaquent pas de manière explicite, Bergson se dispense de toute polémique. D'autre part, Alain ne peut s'en prendre directement à l'intervention de son aîné, et il se borne à attirer l'attention sur les points qu'ils ont en commun. C'est l'époque des dîners de la *Revue de métaphysique et de morale* où Bergson et Alain semblent pouvoir trouver un accord¹. Si, en 1904, il n'y a pas de « discussion ouverte », le contraire était advenu quatre ans plus tôt, à l'occasion de la première rencontre publique de Bergson et Alain au I^{er} Congrès international de philosophie.

Le 4 août 1900, Bergson y lit une « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité ». La thèse de Bergson², qui reprend le contenu de *Matière et mémoire*, est divisée en trois points parfaitement antikantiens : l'idée de causalité est une habitude ou une « croyance » liée au corps et à la répétition d'une perception qui crée une attente d'une autre perception ; donc, contrairement à ce que pensait Kant, l'idée de causalité n'est pas une idée *a priori* ; la réflexion tire de cette croyance une loi scientifique, transformant une « nécessité vécue » en une « nécessité pensée », il y a donc une continuité entre science et sens commun ; l'habitude naît à son tour de la nécessité d'agir de manière efficace sur les choses, donc la science est purement pragmatique, elle se fonde sur des exigences vitales. Ces thèses seront précisément la cible implicite des attaques d'Alain dans « Rapports entre la science et l'action », quatre ans plus tard.

Suite à la conférence, Alain, qui à cette époque enseigne au lycée de Lorient, présente « quelques observations³ » dissimulant en réalité, sous le vernis d'une certaine politesse, des critiques assez précises. Certes, Alain commence par avouer l'admiration suscitée en lui par les « analyses psychologiques » de Bergson, capables d'« éloigner des abstractions vides

1. « Deux ou trois fois, Bergson prit ma défense. Nous eûmes toujours des relations convenables. Ma faiblesse, c'est que je ne l'aimais point. Cela se voyait ; il se forma une opposition de secte qui empêcha de le juger librement. Je suppose qu'il aimait mieux cette situation que la discussion ouverte » (*Souvenirs sans égards*, in *Premier journalisme d'Alain*, Le Vésinet, Institut Alain, 2001, p. 445-446).

2. Cf. H. Bergson, « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, p. 656.

3. *Ibid.*, p. 657.

et de nous ramener à l'amour de la vie », regrettant même de n'avoir pas eu M. Bergson pour maître ; mais juste après il demande « qu'il lui soit permis devant M. Bergson, d'évoquer le souvenir de son maître Jules Lagneau¹ ».

La scène qui se dessine est celle déjà évoquée : elle oppose au Bergson/Protagoras « sceptique » un Lagneau/Platon qui dépasse le « moment bergsonien ». Lagneau, dit Alain, n'avait aucun parti pris pour ou contre l'empirisme ou le rationalisme et, comme Bergson, il enseignait à détruire les idoles de la métaphysique dogmatique, se délivrant de toutes les abstractions, mais Lagneau enseignait *aussi*, à la différence de Bergson, à dépasser ce moment purement critique : à partir de la perception, à partir d'une observation apparemment empirique, il développait de véritables *analyses* qui visaient à rendre compte du concret de la vie par une voie philosophique. La concordance entre sensations tactiles et visuelles, le fait que, bien que « nous viv[i]ons dans le mouvement, dans le changement », nous avons la certitude que « l'un est plus réel que le multiple » amène tant Lagneau qu'Alain à la conclusion que la pensée humaine « enferme la pensée de tout et du tout² », donc qu'elle possède *a priori* et non *a posteriori* une idée d'unité, qui fonde aussi l'idée de causalité.

C'est ainsi que la philosophie intellectualiste, partant des « analyses des purs empiristes », aboutit à des conclusions véritablement métaphysiques. Alain conclut alors, par une formule ahurissante, que ce mouvement par lequel la philosophie naît du doute « s'est produit plus d'une fois dans l'histoire de la philosophie, et nous savons tous comment *Platon est sorti de Protagoras*³ ». Protagoras-Bergson est donc le sophiste qui critique les évidences, le sceptique qui soutient qu'il n'y a pas de vérité car la réalité est changement, que l'homme est mesure de toute chose, et que donc une opinion vaut l'autre, mais qui s'arrête à cette étape seulement initiale de l'exercice de la pensée, que seule un véritable philosophe – comme Platon, Kant ou Lagneau – est capable de dépasser.

Alain avait repris une formule de Brunschvicg dans la communication présentée au même colloque de 1900. Dans « L'idéalisme contemporain », Brunschvicg situe au début de l'histoire de l'idéalisme la

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 658.

3. *Ibid.*

62 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

confrontation de Platon avec Protagoras et Gorgias, qui avaient « contesté la valeur objective de la connaissance¹ ». L'effort critique et dialectique de Platon consiste à transformer en affirmation ce qui apparaissait d'abord comme une pure négation, à montrer comment la pensée, étant l'unique mesure des choses, « pouvait devenir la mesure positive de leur valeur et de leur réalité », comment, dégageant des apparences multiples et contradictoires les caractères essentiels et stables et organisant entre ces caractères des rapports intelligibles, elle faisait de l'univers un objet de science, comment « elle en ramenait la diversité à l'unité, non plus à l'unité de l'être immuable, mais à l'unité de l'esprit vivant en qui toutes les idées trouvent leur raison commune² ». Dans ce « débat toujours ouvert entre l'idéalisme et le réalisme³ », poursuivi avec les empiristes et Kant, et relancé par « des penseurs tels que MM. Evellin et Bergson », c'est « l'idéalisme [qui s'est] [...] présenté avec le privilège de la possession d'état comme étant l'expression naturelle et immédiate des faits⁴ ».

La réponse de Bergson aux « objections » d'Alain renforce cet irrésoluble différend : le sujet est capable de reconnaître « le même objet qui est vu et qui est touché », purement et simplement « par la perception d'une *variation concomitante* entre les perceptions visuelles et les perceptions tactiles », sans besoin d'une idée d'unité *a priori* ; donc, dans « la perception du rapport » de causalité, l'intelligence n'est pas première, elle ne fait que « découv[r]ir le principe de causalité », mais ce principe « y était virtuellement », puisqu'il avait déjà été créé aux fins de l'action et de la survie de l'organisme. Selon Bergson, tous les « kantians » (y compris l'« intellectualiste » Alain) soutiennent de manière erronée qu'expliquer consiste à ramener « au principe le plus élevé et le plus éloigné » (comme celui d'unité), et non pas « à des principes prochains ». Leur faute est donc l'abstraction. Au contraire, avant l'intellect, « avant la représentation scientifique, il y a la différence sentie, vécue, entre un mouvement lent et un mouvement rapide ». C'est seulement ensuite que « la réflexion, travaillant sur cette différence, arrivera à ce que vous dites [aux supposées

1. « L'idéalisme contemporain », *op. cit.*, p. 168.

2. *Ibid.*, p. 167-168.

3. *Ibid.*, p. 174-175.

4. *Ibid.*, p. 180.

idées *a priori* sur lesquelles se fonde la science] ». Ce que Bergson cherche à comprendre est « comment se dégage *de la vie* cette croyance » dans la causalité, tandis qu'Alain cherche « les fondements de cette croyance, ce que nous trouverons après réflexion¹ ».

Selon Alain, Bergson, comme il a lui-même avoué, est un philosophe qui met un savoir métaphysique naïf, la psychologie, à la base des principes que seule la réflexion philosophique est censée découvrir ; par le fait même que ces principes constituent le fondement de tout savoir empirique, y compris le prétendu savoir psychologique, ils ne peuvent certes être expliqués psychologiquement. La communication présentée au colloque par Alain, « L'éducation du moi », ne fait que confirmer les idées soutenues pendant la discussion et dans l'article « Sur la mémoire » publié dans la *Revue de métaphysique et de morale* l'année précédente. Contrairement au supposé « moi réel » de la psychologie, dont Bergson semblait s'occuper, le « moi [véritable] n'est pas un fait² ». Le clivage ne passe donc pas entre un moi superficiel et un moi profond saisissable par l'introspection, mais entre un « moi abstrait », construit par l'opinion (à laquelle la psychologie participe), et le véritable moi, implication de toutes les idées, que la mémoire conserve éternellement. La philosophie se configure alors comme une analyse réflexive, qui considère l'être non pas comme un objet, mais comme une idée : à mesure que la philosophie fonde le moi, « elle le complète, et elle le sauve, en retrouvant, au fond de la vie et de la pensée individuelle, la vie et la pensée universelles. Être vraiment soi, c'est comprendre cela. *La métaphysique est la vérité de la psychologie* ». Inutile d'ajouter qu'en revanche « l'étude psychologique d'un prétendu moi réel n'atteint donc rien de solide »³.

UN MANUEL DE RADICALISME

Tous ces traits antibergsoniens, présents dans la doctrine alainienne dès 1900, sont rassemblés dans les *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit*

1. Cf. H. Bergson, « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité », *op. cit.*, p. 657.

2. Cf. É. Chartier, « L'éducation du moi », *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, p. 626.

3. « L'éducation du moi », *op. cit.*, p. 627.

64 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

et les passions, « manuel de philosophie » qui formera toute une génération de jeunes philosophes. Ses critiques à Bergson se concentrent dans le premier des « livres » qui composent cet ouvrage. Bien que le nom du philosophe ne soit jamais mentionné, Bergson se cache derrière les positions des « psychologues » anti-intellectualistes fustigés par Alain tout au long de ces pages.

La psychologie, dans le chapitre éponyme, est à nouveau dénoncée pour être « dialectique », c'est-à-dire contradictoire¹. Elle a l'ambition de traiter deux domaines : l'un est explicitement métaphysique et concerne « l'âme immortelle », l'autre est scientifique et touche le corps. En revanche, selon Alain, il n'y a que deux manières distinctes d'étudier l'homme : soit à partir du corps, soit à partir « de l'entendement toujours un, et toujours liant toutes les apparences en une seule expérience² ». Cet entendement se manifeste dans le mot « Je », qui incarne l'« unité originellement synthétique de l'aperception ». Si l'on tente de séparer l'unité de l'entendement, exprimée par le « Je », ou de l'opposer à lui-même, on est nécessairement conduit à tomber dans une contradiction : « Supposer que je perçois deux mondes séparés », comme font les psychologues introspectifs, écrit Alain, « c'est supposer aussi que je suis deux », ce qui évidemment est logiquement impossible.

L'intellect n'est pas une chose, mais la condition de possibilité de toute chose, on ne peut pas en faire l'expérience : « Seulement ceux qui ne font pas attention aux mots se croient en présence réellement d'une chose impalpable, une, durable, immuable, d'une substance enfin, comme on dit³. » Alain s'oppose avec véhémence à la réduction du moi à « une collection d'états de conscience » : procédant de cette manière, on traite le moi et ses états « comme des choses ». Ainsi, « une sensation, une image, un souvenir » sont traités comme s'ils étaient « une pierre, un couteau, un fruit » et le sujet comme un « moi substance, comme un long ruban au-dedans de nous⁴. »

Alors la psychologie n'est pas seulement contradictoire, elle est aussi immorale. C'est notamment dans *Mars ou la guerre jugée* qu'Alain

1. Cf. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, op. cit., p. 141. Alain semble se référer aux antinomies de la raison pure.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 142.

explicitera cette idée de manière définitive. Dans le chapitre « Lâches penseurs », ensuite repris et loué par Canguilhem, Alain décrit le psychologue comme « un historien de l'âme, pour qui penser n'est rien de plus que savoir ce qu'on pense ». Le psychologue prétend décrire sans juger et, s'il ne juge pas, alors il accepte tout : « Quand il faudrait agir, il décrit. » Les psychologues sont des « hommes tristes », des « adorateurs du fait ». En tant que tels, ils ne peuvent qu'adorer, aussi, les pouvoirs constitués, faisant ainsi un travail de « haute police ».

Or, si le sujet ne peut être une substance, la seule manière pour le connaître est de le considérer dans son activité, liée à sa visée d'objet, son point d'appui. Même la perception, qui est le point de départ de la science, est le résultat d'un jugement¹. Elle n'est donc pas quelque chose de passif, mais le fruit d'une construction rationnelle, d'une activité qui doit être réglée et séparée des passions qui la perturbent en provoquant des illusions. Le premier cas soumis à l'examen d'Alain est celui du *mouvement*. Invoquant « le subtil Zénon », le philosophe semble aboutir à des conclusions analogues à celles de Bergson : « Nous pouvons comprendre déjà que le mouvement est un tout indivisible, et que nous le percevons et pensons tout entier, toutes les positions du mobile étant saisies en même temps, quoique le mobile ne les occupe que successivement². »

En réalité, ses dénouements sont diamétralement opposés, comme il avait eu l'occasion de le souligner déjà au I^{er} Congrès de philosophie : en effet, « ce n'est point le fait du mouvement que nous saisissons dans la perception, mais réellement son idée immobile, et le mouvement par cette idée³ ». L'idée est dans l'anticipation et dans l'acte synthétique de l'esprit qui juge : quand on voit un ballon s'éloigner et que l'on dit qu'il est en mouvement, ce qu'on perçoit en réalité n'est que le rétrécissement du ballon, et non pas la ligne qui décrit la trajectoire du mouvement. C'est un jugement, donc un acte rationnel de l'esprit qui, unissant les diverses images de l'objet, établit qu'il s'agit bien d'un seul et même objet en mouvement. Le problème du mouvement renvoie donc à celui du changement puis à celui de la sensation. Mais la sensation, comme Alain

1. *Ibid.*, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. *Ibid.*

66 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'explique dans le chapitre qu'il lui consacre, ne peut que rester muette si elle n'est pas accompagnée par l'acte de jugement de l'esprit. Reprenant sans la nommer l'*Esthétique transcendantale* et faisant un clin d'œil à l'*Essai*, Alain distingue les grandeurs intensives de celles extensives afin de séparer la sensation de la perception. La sensation pure est simple « changement et nouveauté », « chose inexprimable », mais, au contraire de ce qui a été tenté par Bergson, il « est vain » de « décrire les impressions originaires ou données immédiates » avant l'espace, « avant toute géométrie¹. » Pourquoi ? Alain nous donne une réponse dans le chapitre consacré à la mémoire. Il n'est pas possible de séparer « le temps, qui serait l'ordre de nos pensées, de l'espace, qui serait l'ordre des choses » car espace et temps, comme Kant avait essayé de montrer dans la *Critique de la raison pure* (à laquelle Alain renvoie), sont deux formes étroitement liées qu'il est impossible de séparer dans notre expérience. En effet, d'après Alain, « la pensée et les choses sont ensemble² ».

Alain tranche une fois pour toutes dans l'avant-dernier chapitre du premier livre, explicitement intitulé « Le sentiment de la durée ». Il se demande s'il est possible d'avoir une expérience différente du temps, « une expérience plus intime » par rapport à celle du quotidien et de la science. Autrement dit : est-il possible de saisir les « données immédiates de la conscience » à travers « le recueillement avec moi-même », dans le « pur subjectif » ? Alain s'adonne donc à une expérience analogue au « moment bergsonien » de son maître Lagneau au temps du lycée Lakanal. Le développement et le dépassement de cette expérience seraient, encore une fois, susceptibles de trancher le débat entre Protagoras et Platon, ou entre ceux qu'il nomme « psychologues » et les dits « intellectualistes ». Or le résultat est que la « chaîne de moments [...] tombe bientôt dans une espèce de nuit³ ». Cette « vie de pur sentiment [...] tend au sommeil, c'est-à-dire à l'inconscience ». Comme Kant a montré que « l'unité du sujet n'apparaît jamais sans aucune perception d'objet⁴, vie « intérieure » et vie « extérieure » sont inséparables ; à proprement parler, il n'y a pas de vie intérieure comme celle « dont beaucoup de philosophes

1. *Ibid.*, p. 42.

2. *Ibid.*, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 60-61.

4. *Ibid.*, p. 61-62.

traitent sans précaution, laissant croire qu'il se déroule un temps en chacun, porteur de souvenirs propres et de pensées cachées¹ ».

Ce temps auquel ces philosophes (bergsoniens) semblent faire allusion est une création mythique, une ébauche de discours, avec, de plus, « quelques images ». Il s'agit donc de jugements mal formulés, qui, comme les rêves, sont « des perceptions incomplètes », des « essais paresseux » trouvant meilleure formulation, comme lorsqu'on raconte un rêve, seulement au réveil². Ainsi, remarque Alain dans les notes préparatoires pour une leçon au collègue Sévigné – notes correspondant aux passages des *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* : « L'avertissement bergsonien n'est pas inutile à entendre³ » –, il faut certes « purifier le Temps de tout vêtement Spatial, et notamment le dissocier d'avec le mouvement (uniforme) qui est le Temps des choses, [...] surmonter donc la quantité, et penser la qualité pure ». Mais ce moment est seulement « négatif; il nous enlève tout objet, il nous détourne de l'espoir d'observer; il faut appeler intuition (ou comme on voudra) cette présence de l'âme à elle-même ». Mais, ce faisant, « la pensée va donc au vide » comme un mécanisme rompu⁴.

Le bergsonisme et la méthode de l'« intuition » amènent la pensée à faire fausse route, car ils la privent d'un point d'ancrage dans l'objet, par rapport auquel le bergsonisme enseigne qu'il faut s'abstraire. Si la pensée va donc au vide, la voici alors otage des passions : c'est ici que la critique gnoséologique du bergsonisme se joint à la critique éthique et politique, qui était en réalité déjà présente dans la première confrontation avec Bergson-Protagoras de 1900. Dans l'article de 1902, « L'idée d'objet », qui suit celui sur la mémoire et la communication au Congrès de philosophie, Alain adresse sa critique « aux nouveaux sceptiques, et principalement aux plus jeunes d'entre eux⁵ » qui opposent un « monde abstrait que construit la science » au « monde concret, le monde réel où nous devons vivre, nous vivants ». Ceux-là aussi « demandent, au nom des nécessités de l'action, de sacrifier les idées à la nature des choses ». Selon

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 67. On retrouve ces réflexions dans le *Système des beaux-arts* (chap. VII, « Des états d'âme », Paris, Gallimard, 1963, p. 323).

3. Cité par R. Raghianti (*Dalla fisiologia, op. cit.*, p. 125, n. 198).

4. Cf. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres, op. cit.*, p. 67.

5. Alain fait, bien sûr, ici allusion à Le Roy et aux bergsoniens.

68 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Alain, ils se contentent de « l'abstraction d'Héraclite et de Protagoras, ils pensent que le monde n'est « que changement et la diversité, et rien autre chose ». Ce monde, dit Alain, n'existe pas, il « n'est objet de connaissance en aucun sens, ni objet de science, ni objet de perception, ni objet d'une expérience quelconque », l'esprit seul existe, source de sens et de valeur¹.

Bien entendu, dans ces passages, il faut lire Bergson sous le nom de Protagoras et bergsoniens sous le nom des « nouveaux sceptiques ». En effet, dans plusieurs notes, Bergson est traité comme « le Protagoras français² » ou « le Protagoras des temps modernes³ ». Ce sont bien les conséquences de la doctrine de Protagoras qui renferment le problème : en insistant sur le fait que « tout est divers, insaisissable et inexprimable », on incite à « affirmer et [...] à nier sans méthode, ce qui produit la discordance et la guerre »⁴. Sans méthode, on cède aux passions. La première est sans doute l'ambition, critiquée depuis l'essai sur la mémoire, mais condamnée de manière définitive dans *Mars ou la guerre jugée*. L'ambition détermine le choix du comportement le plus utile, par le congé de toute idée du bien⁵. Contrairement à ce qu'en dira le bergsonien Gilbert Maire⁶, Bergson est, selon Alain, un maître exécration, exactement à cause de sa philosophie. L'ambition de Bergson l'a détourné tant de ses tâches éducatives que du respect envers ses collègues aînés, dont Lagneau dont il a pris la place à l'École normale⁷, ce qu'Alain ne lui pardonnera jamais. Bergson est presque considéré responsable de la mort de Lagneau, un homme malade dont l'élève se rappelle la surcharge de travail quand il enseignait au collège de Vanves.

Alain marque son irritation devant la formation d'une chapelle

1. « L'idée d'objet », *op. cit.*, p. 419. L'opposition « interminable » de Protagoras et Platon revient plusieurs fois dans le cours de l'essai.

2. Cf. Alain, « Souvenirs sans égards », in *Premier journalisme d'Alain*, *op. cit.*, p. 445.

3. Cf. Alain, *Cahiers de Lorient*, t. I, Paris, Gallimard, 1963, p. 3.

4. *Ibid.*

5. Dans le chapitre éponyme (XLVI) de *Mars ou la guerre jugée*, Alain définit l'ambitieux comme quelqu'un qui « prend les pouvoirs comme fin, et les adore en tous ses actes » (*Mars*, *op. cit.*, p. 193).

6. Cf. G. Maire, *Bergson mon maître*, Paris, Grasset, 1935.

7. « Bergson, dans le temps qu'il fut nommé conférencier à l'École normale, se trouva en rivalité avec Lagneau (que ce poste pouvait sauver) et s'employa si bien qu'il eut la préférence. Voilà Alain hérissé à jamais » (Alain, « Journal. 15 janvier 1938 », *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 98, décembre 2004).

autour de Bergson à l'École, à un poste ayant pu être celui de Lagneau, meilleur philosophe et meilleur éducateur. Tandis que Lagneau-Platon aurait visé à l'éducation de ses élèves, le sophiste Bergson a eu comme seul but l'utile, celui d'accéder au plus vite à des postes de prestige tout comme de s'entourer d'élèves l'adorant de manière acritique. Dans une lettre à Halévy, Alain se plaint que « sa philosophie est, comme ses actes, braquée sur l'Institut » et qu'il « a préparé en même temps que sa carrière toute la nouvelle apologétique »¹. Aux déjeuners chez Xavier Léon, Bergson « essaya[it] la terreur », il se comportait comme un « tyran de doctrine » qui à tout prix, « voulait des disciples ». Alain avait rassemblé autour de lui, dès 1890, des élèves « fidèles », mais il s'agissait d'élèves indépendants, choisis parmi ces « êtres sauvages » qui étaient les khâgneux². Bergson qui, au contraire, à tout prix, « voulait des disciples, il en eut ; mais nuls, sans invention ni discussion »³.

Les conseils donnés par Alain à ses élèves, dans ses premiers discours aux lycées Corneille et Condorcet, brossent à travers la figure de Protagoras-Bergson un portrait par l'exemple que, par contraste, il ne faut pas suivre. Dès 1900, Alain exhorte à un dur travail sur des « objets » qui n'a rien à voir avec une réflexion sur soi-même coupée du monde comme celle décrite dans l'*Essai*. Ce travail vise à favoriser la naissance d'un esprit critique, et à combattre, au nom des « vérités » de Platon, tous les nouveaux Protagoras. Les nouveaux sophistes commentent une double faute. D'une part, ils mettent « le succès au-dessus de tout » et se préoccupent « uniquement – semblables en cela à Protagoras le sophiste – de [...] donner des opinions avantageuses »⁴. D'autre part, ils conçoivent la liberté non pas comme une conquête, mais comme un sentiment, et les sophistes « bergsoniens », « les faux sages, les Protagoras », en assoupissant les consciences, sont « marchands d'opinions avantageuses » des

1. *Cahiers de Lorient*, *op. cit.*, p. 134. C'est au même moment que Xavier Léon définit, dans une lettre à Élie Halévy, les philosophes de la *Revue* des « antibergsoniens résolus » (*in* H. Bergson, *Lettere a X. Léon e ad altri*, Naples, Bibliopolis, 1992, p. 34).

2. Alain ajoute : « Chacun se plaisait à reconnaître mes anciens élèves en les interrogeant. »

3. Cf. Alain, *Souvenirs sans égards*, *op. cit.*, p. 445.

4. « Il y a cent ans. Discours prononcé par M. Chartier, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée Corneille, le 31 juillet 1902 », *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 94, déc. 2002, p. 9.

70 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

« marchands de sommeil ». Alain recommande au contraire de garder toujours « les yeux ouverts, autour des lampes vigilantes » afin d'attendre « l'événement [qui] viendra comme un voleur¹ ».

Or un événement de telle sorte surgira dix ans plus tard : la guerre. Bergson et ses disciples, dont l'esprit n'avait pas été préparé et « éduqué », ne pourront éviter de se laisser transporter par les passions bellicistes. Tandis qu'après 1904, après avoir réalisé qu'il était impuissant devant le déferlement de la « mode » bergsonienne, Alain avait renoncé à se prononcer explicitement sur la doctrine, tout se passe différemment à partir de 1914. À ce moment-là, après la participation de Bergson et des bergsoniens à la guerre, il ne peut plus se taire. Tout advient alors comme s'il était pour lui indispensable de faire tout son possible, afin que ses élèves ne suivent pas, comme ceux de la « génération d'Agathon », la méthode et les valeurs véhiculées par le bergsonisme. Cela transparaît dans la suite du même passage de son autobiographie concernant les bergsoniens décrits comme des gens « ayant dans leur sac le catholicisme, la tyrannie et la guerre ensemble ». Si, avant 1914, ces « pâles discuteurs » étaient « conciliants » dans leur promotion de « l'insaisissable nuance », tout change après la guerre². Peu après les discours de guerre de Bergson, le 3 janvier 1915, dans une lettre à M. Salomon, Alain dénonce « l'audace de B[ergson], théoricien de l'action et de la violence et qui passe dans le camp idéaliste comme un vieux clown³ ».

CRACHER LA PILULE PINK

Cette double critique éthico-politique envers Bergson et les psychologues est l'un des *dogmes* que presque tous les élèves d'Alain sont amenés à accepter. Elle est d'abord transmise à la première génération d'élèves⁴ ayant été présents dans sa classe avant la guerre, et qui ont été

1. Cf. « Les marchands de sommeil », Discours de distribution des prix du lycée Condorcet en 1904, republié en tête d'Alain, *Vigiles de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1942, p. 17.

2. Cf. *Histoire de mes pensées*, op. cit., p. 91.

3. In *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 12, novembre 1960, p. 2.

4. Jean-François Sirinelli parle d'une « première strate » d'alainistes (in *Génération intellectuelle*, Paris, Puf, p. 442).

influencés surtout par la partie théorique de son œuvre. C'est le cas de Georges Bénézé, né en 1888. Le titre de l'introduction de sa thèse de 1937, *Allure du transcendantal*¹, est exemplaire : « L'impossibilité de l'empirisme, le courant de conscience ». Bénézé dénonce tout empirisme introspectif : « même relevé par l'ingéniosité et la nouveauté incontestables des trouvailles bergsoniennes », celui-ci ne peut proposer que « des solutions incomplètes². » Le bergsonisme est considéré comme le résultat de « la mode, soutenue sans doute par les succès de l'industrie³ ».

Bénézé est une figure importante pour la formation de différents élèves : il règne dans la khâgne du lycée de Poitiers, entre 1924 et 1927, où il prépare, entre autres, Jean Hyppolite, tout comme à Paris, dans celle du lycée Victor-Duruy où enseigne également un autre élève d'Alain, Michel Alexandre, lui aussi né en 1888. Bénézé est, entre 1932 et 1934, l'animateur de *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, à laquelle prennent part d'anciens élèves comme Hyppolite, des alainistes comme Georges Canguilhem, Jean Prévost ou le catholique Étienne Borne, des normaliens proches d'Alain et du mouvement pacifiste comme Raymond Aron, et enfin des cooptés, comme le futur philosophe des mathématiques Albert Lautman⁴. Ces khâgneux alainistes de « deuxième génération » sont encore plus résolus que ceux d'avant 1914 : la grande boucherie a constitué pour eux une ligne de partage nette et la participation de Bergson à la propagande de guerre une raison de plus pour le mépriser et pour refuser toute philosophie non intellectualiste.

Jean Prévost, né en 1901, socialiste, intègre l'École normale en 1921 après avoir été élève d'Alain, qu'il continue à fréquenter assidûment⁵. Son *Essai sur l'introspection* de 1926 est un véritable pamphlet dirigé contre la psychologie introspective et, implicitement, contre la philosophie de l'intuition de Bergson. Il va de soi que la source d'inspiration

1. Ce livre sera précédé par l'article « Note sur le temps » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 102, 1926, p. 451-459).

2. Cf. G. Bénézé, *Allures du transcendantal*, Paris, Vrin, 1936, p. 14.

3. *Ibid.*

4. Bénézé reviendra sur la condamnation beaucoup plus tard (« Bergson et la mémoire-image », in *Bergson et nous*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, t. 1, 1959, p. 27-29).

5. C'est sous sa pression qu'Alain prépare en 1926 les quatre-vingts propos rassemblés sous le titre *Le citoyen contre les pouvoirs*.

72 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

du jeune homme est Alain, celui même dont Prévost se méfie au lendemain de la guerre, car son professeur « mépris[e] la psychologie », qu'il a appris à aimer en classe terminale¹. Prévost oppose l'« étude du comportement » à l'introspection dans l'étude de l'homme : la première, libérée de la philosophie, doit être rattachée à la physiologie, donc à la biologie et aux sciences naturelles ; la seconde, comme l'annonce clairement le titre du deuxième chapitre, « n'est pas une connaissance positive » : « Nulle science, nulle connaissance positive n'est sortie, ne peut sortir, de l'introspection pure ou d'une étude objective adultérée d'introspection². » L'introspection, « appuyée entièrement sur un sens qui n'est susceptible ni de mesure ni de contrôle, est analogue à une chimie qui tirerait toutes ses données des sensations de l'odorat³ ». Si l'objet de la psychologie consiste dans les sensations, et si « la sensation est un rapport d'une chose à nous », alors le contact d'un sujet avec l'objet, l'introspection, est incapable de nous informer sur quoi que ce soit, car elle « devrait observer en se détournant et de nous et de la chose »⁴.

Les « introspecteurs » sont des hommes de mauvaise foi : « Un peu de sincérité envers eux-mêmes montrerait [...] – déclare Prévost – que leur pensée intérieure, bornée à ses ressources, échoue presque toujours dans ses entreprises : nulle méditation muette n'atteint le but qu'elle s'était proposé⁵. » Comme le protagoniste du roman *Tentative de solitude*, publié par Prévost la même année, s'isole et, renonçant même à la communication afin de mieux connaître les profondeurs de son esprit, risque de sombrer dans l'abîme de la folie, ainsi les psychologues introspectifs se sont tous « détruits, ils se sont noyés dans les mots⁶ ». L'introspection ne peut qu'amener folie, puisque, « à mesure que l'introspection se prolonge, le jugement va en se dégradant ; l'oubli progressif des coutumes de l'expérience l'achemine progressivement vers le rêve ». L'« introspection muette prolongée » se rapproche des « états de faiblesse mentale » ; ainsi, « l'extase est un abrutissement »⁷.

1. Cf. J. Prévost, *Dix-huitième année*, *op. cit.*, p. 66.

2. Cf. J. Prévost, *Essai sur l'introspection*, Paris, Sans Pareil, 1927, p. 54.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 32.

5. *Ibid.*, p. 79.

6. *Ibid.*, p. 64.

7. *Ibid.*, p. 78.

Sur le plan moral, l'introspection a des effets désastreux : invitant à « persister dans ses pensées intérieures¹ », elle favorise la paresse, le narcissisme, l'égoïsme et la lâcheté. Elle « nous pousse à nous considérer comme une personne unique en son genre² », « sans aucune mesure avec l'expression faible de la pensée d'autrui³ ». Cet enfermement solipsiste, cette indifférence à l'égard des autres, provoque une paresse morale qui devient vite à la fois « spirituelle » et « corporelle » : en pensant « échapper par là aux besoins du monde⁴ », « dans l'introspection à la dérive, [...] l'esprit qui agit sans nécessité ni contrôle tend toujours à s'amollir⁵ ». Par ce procédé, nous nous isolons et nous pensons être plus libres, mais en réalité « nous sommes plus encore esclaves de nos sens lorsque nous croyons être échappés du monde⁶ ». La conclusion est toujours la même : plus on se désengage, plus on se rend passif face au monde. Ainsi, le roi des introspecteurs, Bergson, n'a jamais poussé à réfléchir ni à comprendre, il a été l'irrationaliste qui dit que, « quand vous pensez, vous pensez mal ; ne pensez plus, vous pensez bien⁷ ». Dans un compte rendu, il définit les bergsoniens comme ceux qui « entendent par *liberté* exactement ce que les autres entendent par *nécessité* » et il déclare préférer Spinoza à Bergson et l'*Éthique* à l'*Essai*⁸.

Le futur sociologue du travail Georges Friedmann est aussi élève dans la classe d'Alain à Henri-IV, entre 1920 et 1922. Comme ses compagnons, il se politise très rapidement. Dès 1920, il rejoint Clarté, le mouvement de Henri Barbusse, et il collabore avec la revue homonyme, ainsi qu'avec *Europe*. Entre 1925 et 1926, il écrit dans cette dernière et dans *Esprit* une série d'articles⁹ qui fustigent le trait commun des

1. *Ibid.*, p. 123.

2. *Ibid.*, p. 118.

3. *Ibid.*, p. 119.

4. *Ibid.*, p. 130.

5. *Ibid.*, p. 124.

6. *Ibid.*, p. 131.

7. *Ibid.*, p. 174. Dans un compte rendu écrit pour la revue *Europe* (« D'une nouvelle orientation de la psychologie », *Europe*, n° 66, juin 1928, p. 281-290), Prévost partage pleinement les thèses exprimées par Politzer dans la *Critique des fondements de la psychologie*, notamment dans leurs aspects critiques.

8. Cf. J. Prévost, « Schelling et la liberté humaine », *Europe*, n° 51, 1926, p. 431-432.

9. « L'inquiétude de Marcel Arland. À propos d'une nouvelle mystique » et « Une direction dans la nouvelle génération », *Europe*, avril et mai 1925 respectivement ; « Ils ont perdu la partie éternelle d'eux-mêmes », *Esprit*, 1926.

74 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

littérateurs, philosophes de l'avant-guerre : l'esprit gidien de « disponibilité ». L'intellectuel disponible, maniaque de l'introspection, croit qu'il est possible de penser sans s'engager, il fuit les idées qui seules sont capables de fonder l'action. Dans cette catégorie, Friedmann inscrit la production littéraire de toute une génération, le symbolisme, Gide, Rivière, Morand, Girardaux, Claudel, Barrès et Proust, mais aussi certains philosophes dont Bergson. Leur point commun est le psychologisme, la gratuité des analyses et, en dernier lieu, la lâcheté. La conception philosophique de l'intuition, propre à Bergson, est selon Friedmann « fausse et inhumaine et injurieuse » car elle réduit le laborieux travail des philosophes en prise avec leur contexte historique et social à « cette intuition ineffable dont ils sont les dépositaires, intuition totalement abstraite du monde où ils ont vécu, *se servant* du réel comme le vent de la poussière, et qu'ils sont venus nous jeter un jour »¹. Pendant les années 1930, devenu marxiste, Friedmann n'hésite pas à dénoncer directement Bergson² dont il inscrit l'œuvre dans l'histoire de la « crise du progrès³ ». Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il reprend quelques-unes de ses critiques, lesquelles, dans l'ensemble, perdurent⁴.

Bien plus violent est le ton de Georges Canguilhem (né en 1905). Languedocien d'origines modestes, après avoir été élève d'Alain en khâgne à Henri-IV il continue à suivre assidûment « l'Homme » au point d'apparaître à ses camarades comme rien de moins que le « dépositaire de la pensée du maître⁵ ». Canguilhem est d'abord un ennemi juré de la psychologie : dans un article sur Pirandello, « De l'introspection⁶ », il affirme, suivant Comte et Alain⁷, qu'il est impossible de s'observer soi-

1. Cf. G. Friedmann, « Ils ont perdu », *op. cit.*, p. 169.

2. Cf. G. Friedmann, « La prudence de M. Bergson », *Commune*, n° 30, 1934.

3. Cf. G. Friedmann, *La crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées, 1895-1935*, Paris, Gallimard, 1936.

4. Cf. G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1970.

5. Se reporter à la description fournie par Jean-François Braunstein dans « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 5, 2000, p. 11.

6. Cf. G. Canguilhem, « De l'introspection » (1930), in Id., *Œuvres complètes, t. 1 : Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Paris, Vrin, 2013, p. 322.

7. « Auguste Comte, comme on sait assez, fut sévère pour cette idée d'introspection dont Victor Cousin alors célébrait ses vertus » (*ibid.*, p. 321). Dans le *Traité de logique et de morale* (in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 135), Canguilhem écrit que, selon Comte,

même sans se transformer, car « il n'y a point de séparation possible entre l'étude de soi et la création de soi » ; le « Moi » n'est pas un fait, une chose, un objet, par conséquent il ne peut être observé. Dans son premier discours de professeur de philosophie, à Charleville, ses attaques sont dirigées contre les psychologues, « théoriciens officiants et attirés de l'acceptation de soi et de l'adoration du fait ». En outre, dans une recension du livre de Politzer contre Bergson, il décrit les psychologues comme des hommes qui font « de l'esprit une chose » et « l'enterre[nt] comme esprit »¹. Alain est encore une fois l'inspirateur de ces critiques : Canguilhem évoque sa critique des psychologues dans *Mars ou la guerre* : les « lâches penseurs », « historiens de l'âme », « adorateurs du fait » et « fauteurs d'un travail de haute police » désapprennent à « penser debout » ; quand « il faudrait agir, il[s] décri[ven]t, quand il faudrait vouloir, il[s] cherche[nt] à prévoir² ». La violence d'Emmanuel Berl dans *Mort de la morale bourgeoise* quand il conspue « le fantôme qu'il veut dire bourgeois de la Vie Intérieure³ » est alors pleinement justifiée⁴. Comme pour Alain, le seul aspect de la philosophie de Bergson digne de respect chez Canguilhem est sa critique du parallélisme psychophysique⁵. Mais c'est une critique facile, et Bergson « a cru fonder une philosophie en réfutant quelques physiologistes anglais et allemands sans intelligence, en réfutant Taine qui n'était guère plus

« dans la mesure où elle peut se croire “objective” et “scientifique”, la psychologie se confond avec la biologie ».

1. Cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, in *Œuvres*, p. 223.

2. À ce propos, voir J.-F. Braunstein, « La critique canguilhemienne de la psychologie », in *Bulletin de psychologie*, n° 440, 1999, p. 181-190.

3. Cf. G. Canguilhem, « De l'Introspection », *op. cit.*, p. 324.

4. Du reste, Canguilhem connaît sans doute par cœur les tant méprisés écrits de propagande de Bergson, puisque, à la fin des années 1920, il rédige plus de trente pages de commentaire sur le recueil *La Signification de la guerre*, Fonds Georges Canguilhem, carton 4, « Histoire de la philosophie par Georges Canguilhem », cote GC. 4. 3 22-« Bergson ». Non daté. 35 f. ms. ; cf. H. Bergson, *La Signification de la guerre*, Paris, 1917. Dans un article contre le discours de Valéry sur Pétain, Canguilhem parle d'« un Bergson déjà bien accablé » pendant les « jours poincaréens » (« La guerre et la paix. Le Discours de M. Paul Valéry au maréchal Pétain », in *Libres Propos*, février 1931, p. 42).

5. Cf. G. Canguilhem, « La renaissance du vitalisme ? », in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 300. Canguilhem écrit : « Sur la pensée on peut lire Descartes où on apprendra la séparation de la pensée et de l'étendue ; ou encore Bergson, dans le “Paralogisme psycho-physiologique” ».

76 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

intelligent¹ ». La conception singulière de l'introspection proposée par Bergson, l'intuition, et son réalisme psychologique sont à la fois logiquement faux et moralement néfastes².

Les cinq pages enthousiastes rédigées par Canguilhem en 1929 dans sa recension du pamphlet *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* constituent, comme André Sernin l'a justement souligné, « une nouvelle déclaration de guerre d'Alain à Bergson³ ». Canguilhem exprime une profonde admiration à l'égard du livre qu'il dit avoir « lu et relu » et connaître « presque par cœur ». Bergson lui apparaît comme un « silencieux vieillard » dont les « misérables tentatives » ont échoué. La doctrine de Bergson n'est plus « ni inviolable, ni sacrée ». Bergson et les « derviches tournants⁴ » bergsoniens ont promu⁵ « le mépris de la connaissance », « la triste plainte d'Ionie », détournant l'attention des idées rationnelles⁶.

Plus tard, dans un débat sur la paix de 1932, Canguilhem reproche à son ami Félicien Challaye ses « sympathies pour le bergsonisme », une « doctrine d'inspiration biologique, liée à une certaine conception d'impérialisme anarchique et oppresseur » qui est absolument incompatible avec « l'affirmation [alainienne et] morale du devoir de paix »⁷. Ce sont donc ces mêmes arguments « alainiens » qui sont mobilisés dans le compte rendu de l'ouvrage de Louis Vialleton, « Une renaissance du

1. Cf. G. Canguilhem, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), in *Œuvres*, p. 222.

2. Le rapport de Canguilhem avec la psychologie est assez curieux. Bien qu'il n'ait jamais cessé de la mépriser [à cet égard, voir notamment « Qu'est-ce que la psychologie ? » (1956), in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant la vie et les vivants*, Paris, Vrin, 1968, et « Le cerveau et la pensée », in AA.VV., *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993], il consacre à la psychologie, probablement en raison des programmes scolaires, beaucoup d'espace dans son enseignement (cf. Fonds Georges Canguilhem).

3. Cf. A. Sernin, *Alain, un philosophe dans la cité*, op. cit., p. 286.

4. Cf. G. Canguilhem, « *La Fin de l'éternel* », op. cit., p. 45.

5. Cf. G. Canguilhem, « M. Boucher, *La philosophie d'Hermann Keyserling* », *Libres Propos* (1929), in *Œuvres*, op. cit., p. 157.

6. Dans un compte rendu de « *La Trahison des clercs* » (in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 273), Canguilhem a souligné, d'après Benda, que « la fonction primordiale de la réflexion libre est de mettre un terme à ce qu'il appelle le "vertige mental" et qui n'est autre que l'obsession de l'immédiat non surmonté ».

7. Cf. G. Canguilhem, « La paix sans réserve ? Oui », in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 402.

vitalisme ? ». C'est précisément à cause de *L'Évolution créatrice*, qui avait autorisé « toute confusion », que de nouveaux vitalistes se « permettent » de comparer les choses vivantes à l'esprit¹. Au début de 1932, peu avant la publication des *Deux Sources*, il s'en prend à *La Décadence de la nation française* et au *Cancer américain* des anticonformistes R. Aron et A. Dandieu pour « l'anti-intellectualisme et le vitalisme bergsoniens » qu'ils arborent².

Étienne Borne (né en 1907), normalien et professeur en hypokhâgne à Louis-le-Grand après la Libération, est élève d'Alain à Henri-IV, mais son catholicisme le conduit très rapidement loin du cercle clos des alainistes : il connaît Teilhard de Chardin, fréquente Maritain, se lie à Mounier et se rapproche du personalisme. Cependant, et malgré la sympathie qu'il éprouve pour la philosophie de l'action de Maurice Blondel (né en 1861) – qui avait souvent été associée à la philosophie de la durée –, ses positions envers Bergson ne sont pas incompatibles avec celles de certains alainistes, notamment d'une autre philosophe chrétienne, Simone Weil. Déjà en 1933, il signe un compte rendu plutôt perplexe des *Deux Sources*³. Ses jugements seront plus tranchés dans ses ouvrages de maturité. D'après Borne, le bergsonisme a certes rompu « un certain nombre d'entraves qui paralysaient les formes communes de la pensée chrétienne », mais sa démarche philosophique, comparable à la « métaphysique des Grecs », n'est qu'une « poésie cosmogonique », un « mensonge dans la belle ressemblance », qui, réfutant l'angoisse de l'expérience de l'homme, « échoue comme sagesse »⁴.

Les leçons que Simone Weil (née en 1909) donne au lycée de Roanne en 1933-1934 suivent le même canevas. C'est d'abord l'introspection qui est mise hors jeu sur le plan épistémologique et qui est condamnée sur le plan moral : « Par le fait qu'on s'observe on se change, et on se change en mal puisqu'on empêche de fonctionner ce qu'il y a de plus précieux en nous⁵. » C'est la psychologie tout court qui est impossible : si le

1. Cf. G. Canguilhem, « Une renaissance du vitalisme ? », *op. cit.*, p. 300 et 301, respectivement.

2. Cf. G. Canguilhem, « Lectures. *Décadence de la nation française* » (1930), in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 398.

3. É. Borne, « Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne », *Études carmélitaines, mystiques et missionnaires*, 2 octobre 1932, p. 157-185.

4. Cf. É. Borne, *Passion de la vérité*, Paris, Fayard, 1962, p. 52, 56, 57 et 62.

5. Cf. S. Weil, *Leçons de philosophie (Roanne, 1933-1934)*, Paris, Plon, 1959, p. 16.

78 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

comportementalisme fait disparaître le sujet supposé de la psychologie, l'âme, la psychologie de Bergson, qui fait usage de l'intuition¹, supprime la méthode, l'intelligence, par conséquent « la première n'est pas psychologique, la seconde n'est pas scientifique² ». Ainsi, il ne s'agit pas là de faire une « théorie scientifique de la pensée, mais une analyse », à savoir une philosophie réflexive inspirée par Kant, centrée non pas autour du « moi », mais autour du « je », que le psychologue « pharisien » confond avec une chose³.

Dix ans plus tard, quand Weil, comme seule solution pour sortir de la crise européenne, pense à la nécessité pour le peuple français de retrouver une aspiration religieuse, elle oppose la vérité divine au pragmatisme scientifique. Voilà Bergson précisément responsable d'avoir tenté une médiation entre religion et technique : qualifié de chrétien, il est en réalité un mécréant, car il a réduit la religion à la nature biologique de l'homme et les mystiques à « la forme achevée de cet élan vital dont il s'est fait une idole ». Au contraire, d'après Weil, « dans ce monde-ci la vie, l'élan vital cher à Bergson, n'est que du mensonge, et la mort seule est vraie⁴ ». La vie biologique nous fait croire à ce qui est utile pour la vie, tandis que la religion exige la vérité. Penser que les mystiques sont l'aboutissement de l'élan vital revient à penser que leur vérité est une vérité utile à la vie. Cette « servitude – conclut Weil – a été érigée en doctrine sous le nom de pragmatisme ; et la philosophie de Bergson est une forme du pragmatisme⁵ ». Encore une fois, Bergson est un vitaliste pragmatiste et, même en matière de religion, ses arguments en faveur du christianisme apparaissent pragmatistes, similaires à ceux des publicités pharmaceutiques : « Dans Bergson la foi apparaît comme une pilule Pink de l'espèce supérieure, qui communique un degré prodigieux de vitalité⁶. »

1. « Bergson a pris le sens vulgaire [de la notion] et lui a donné un sens métaphysique » (*ibid.*, p. 214).

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Ibid.*, p. 205.

4. Cf. S. Weil, *L'Enracinement* (1943), in Id., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 1182.

5. *Ibid.*, p. 1188.

6. *Ibid.*, p. 1184-1185. Les « Pilules Pink pour personnes pâles » (*Pink Pills for Pale People*) ont été brevetées par le docteur étatsunien William Frederick Jackson, médecin de Brockville, en 1886. Elles sont vendues en France à partir de 1893. À base de fer, elles étaient censées combattre l'anémie et la fatigue.

L'atelier de la rue Clovis

79

Alain, en bon prohibitionniste, a bien gardé ses élèves de consommer les pilules à base de durée. Ainsi, aucun d'entre eux n'entrera à l'École normale ou à la Sorbonne sans avoir dépassé le « moment bergsonien », ni sans avoir vomi l'introspection, la psychologie, l'intuition, le vitalisme, la métaphysique et le patriotisme belliciste.

Les gardiens de la Sorbonne

SOCIOLOGUES ET NÉOKANTIENS

Alain prévient donc immédiatement contre toute tentation bergsonienne, soit-elle métaphysique, vitaliste, psychologique ou poétique, les élèves qui atterrissent dans sa khâgne après avoir vécu, adolescents, un moment bergsonien dans la classe de philosophie. Ce n'est pas un hasard si ces étudiants, une fois entrés à l'École normale, gardent une distance extrême par rapport à la psychologie, la métaphysique intuitionniste et tout idéal prophétique lié à l'acte philosophique. Souvent politisés, grands travailleurs, ils consacrent leurs diplômes et leurs thèses aux sciences sociales, sous la direction de Bouglé, « durkheimien ambivalent¹ », ami d'Alain et proche du Parti radical, comme ce sera le cas de Canguilhem, Friedmann, Aron et de Marcel Déat, ou à des relectures d'auteurs rationalistes, sous la direction de Brunschvicg, tels que Prévost, Weil et Hyppolite.

Pour les autres étudiants ayant échappé à Alain, le second grand barrage est justement constitué par la double action de la sociologie de Durkheim et de l'épistémologie néokantienne de Brunschvicg. Comme Raymond Aron dira plus tard, ce sont les deux tendances qui règnent à la Sorbonne, et non pas le bergsonisme². Les rares bacheliers « bergsoniens » épargnés par Alain et également parvenus à éviter Bouglé et Brunschvicg vont se réfugier chez les historiens de la philosophie et

1. Cf. W. P. Vogt, « Un durkheimien ambivalent : Célestin Bouglé 1870-1940 », *Revue française de sociologie*, 1979, p. 123-139. S. Soulié définit Bouglé un « médiateur » entre l'intellectualisme idéaliste et critique de la *Revue de métaphysique et de morale* et la sociologie durkheimienne (*Les Philosophes en république*, *op. cit.*, p. 232).

2. Cf. R. Aron, « Préface », in M. Bo Bramsen, *Portrait d'Élie Halévy*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1978, p. 1.

82 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

surtout chez les psychologues. Sartre écrit son mémoire pour le diplôme d'études supérieures sous la direction d'Henri Delacroix, le travail de Pierre Morhange est dirigé par Georges Dumas, tandis que Merleau-Ponty et Jankélévitch choisissent un auteur, Plotin, ainsi qu'un directeur, Émile Bréhier¹, « bergsonien ». Lévinas étudie dans une université de province, celle de Strasbourg, en tous points antikantienne et abritant trois auteurs plus ou moins influencés par Bergson : le psychologue Charles Blondel, le philosophe Maurice Pradines et le sociologue Maurice Halbwachs.

Malgré certains problèmes et adversaires communs, Bergson – comme Gabriel Tarde et René Worms – sert à Durkheim de repoussoir au cours du processus d'institutionnalisation de la sociologie en tant que discipline positive et antipsychologique². Dès 1895, dans *Les Règles de la méthode sociologique*, Durkheim fait allusion à Bergson en critiquant ce qu'il nomme le « néomysticisme » psychologiste. Plus tard, en traitant de la sociologie de la connaissance dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, il oppose sa théorie du temps social « objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation » à un supposé temps personnel saisissable par intuition³. À la fin de l'ouvrage, Durkheim met hors jeu la possibilité d'une science du qualitatif, car le seul savoir possible ne peut que s'instituer en ordonnant « le variable sous le permanent, l'individuel sous le social » : la société se place au-dessus de la « puissance créatrice » de l'individu, seule la sociologie est donc capable d'« expliquer l'homme »⁴. Enfin, dans son cours consacré au pragmatisme, il considère le changement comme « la forme la plus rudimentaire⁵ » de la

1. Bréhier, né en 1872, élève de Bergson à Henri-IV, suit un cours sur Plotin au Collège de France ; il se laisse influencer par Bergson dans sa conception de la philosophie en tant qu'irréductible aux déterminantes historiques. Cf. É. Bréhier, *La Philosophie et son passé*, Paris, Puf, 1940, et la description de M. Gueroult dans « Émile Bréhier », in Id., *Dianoématique*, Paris, Aubier, 1979. Cf. É. Bréhier, « L'Intuition : Henri Bergson », in C. Augé (éd.), *Grand memento encyclopédique Larousse*, Paris, Larousse, 1936, p. 505-507.

2. Pour ces aspects, voir H. Delitz, « L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie françaises », *L'Année sociologique*, t. 65, n° 1, 2012, p. 41-65.

3. Cf. É. Durkheim., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Puf, 1968, p. 14.

4. *Ibid.*, p. 598 et 638.

5. Cf. É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie* (1914), Paris, Vrin, 1955, p. 193.

réalité qui doit être saisie par les sciences sociales. Durkheim s'oppose ainsi à toute application du bergsonisme dans les sciences sociales comme celle faite par Joseph Wilbois, et, de leur côté, tous les bergsoniens, auxquels le sociologue s'est opposé dans sa politique académique¹, le considèrent, suivant leur maître, comme un « adversaire de la liberté² ».

Émile Durkheim meurt en 1917 et n'a donc pas la possibilité de former les jeunes nés au début du XX^e siècle. Cependant, le refus de toute psychologie et du bergsonisme est un dogme partagé implicitement par tous les élèves et tous les proches de Durkheim. C'est Paul Fauconnet (né en 1874) qui reprend sa chaire en 1921, après avoir été, depuis 1907, le remplaçant de Célestin Bouglé à Bordeaux. Célestin Bouglé (né en 1870) enseigne à la Sorbonne depuis 1901 où, en 1919, il succède à Alfred Espinas à la chaire d'économie sociale. Il édite non seulement, en 1924, un important recueil de textes de Durkheim – *Sociologie et philosophie* –, mais il occupe également une place stratégique dans la formation des normaliens des années 1920 et 1930, grâce au Centre de documentation en sciences sociales, qu'il crée à l'École normale en 1920. Bouglé sera aussi directeur adjoint de cette institution entre 1927 et 1935 et directeur entre 1935 et 1940. En outre, la réforme universitaire de 1920 crée notamment un certificat de sociologie et de morale interne à la licence de philosophie et facilite ainsi l'enseignement de la sociologie et la formation des esprits des jeunes aspirants philosophes.

Bouglé n'a jamais fait preuve, comme par exemple Paul Fauconnet, d'une attitude agressivement antipsychologique et antiphilosophique, bien au contraire : dans sa thèse de 1898, *Les Sciences sociales en Allemagne*, il prend ses distances d'avec l'objectivisme de Durkheim, soulignant l'importance du lien entre sociologie et psychologie et la discontinuité entre sciences de la vie et sciences sociales. Néanmoins, cet intérêt pour le caractère subjectif des phénomènes humains est davantage lié à leur propriété d'ordre « téléologique », non à leur nature « en

1. Au Collège de France, Durkheim a soutenu Mauss contre Loisy, défendu par Bergson, pour la chaire d'histoire des religions. Plus tard, en 1924, Bergson tente de réduire l'influence des durkheimiens sur l'enseignement de la sociologie aux Écoles normales primaires.

2. Cf. I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux, 1942, p. 63.

84 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

durée ». Dès 1909, traitant du « syndicalisme bergsonien¹ », Bouglé se montre assez méfiant au sujet de l'utilisation, en sociologie, des concepts bergsoniens. Ce scepticisme vire à l'hostilité dans les lettres qu'il échange avec les rédacteurs de la *Revue de métaphysique et de morale*. En 1935, dans son *Bilan de la sociologie française contemporaine*, il ne manque pas de souligner que le fait même qu'un psychologue comme Bergson a dû prendre en considération les résultats de la sociologie dans *Les Deux Sources* constitue une conquête pour sa discipline². Albert Bayet (1880) y voyait d'ailleurs, quant à lui, une véritable « victoire³ ».

Malgré la reconnaissance de la validité de la critique contre l'associationnisme présente dans *l'Essai* et dans *Matière et mémoire*⁴, Marcel Mauss (né en 1872) qualifie la théorie bergsonienne de l'innovation d'anti-techniciste et d'anti-intellectualiste⁵. Maurice Halbwachs (né en 1877), étudiant de Bergson à l'École normale, et connu surtout pour avoir été influencé par *Matière et mémoire* dans sa formulation de la théorie de la mémoire sociale⁶, a, en réalité, constamment essayé de se distancier du maître. C'est en s'opposant à la théorie bergsonienne de la perception de l'image que Halbwachs aboutit à son interprétation sociologique des images de la mémoire. Cette interprétation souligne le primat absolu du social et du matériel, et, malgré les critiques, tente de sauvegarder l'héritage rationaliste de Durkheim. Les hommages de Georges Davy (né en 1883)⁷ et de Georges Gurvitch (né 1894), qui consacreront à Bergson un court chapitre d'un panorama de la sociologie⁸, ne pourront être que posthumes.

1. Cf. C. Bouglé, « Syndicalistes et bergsoniens », *La Revue du mois*, n° 3, 1909, p. 405-426.

2. Cf. C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Alcan, 1935.

3. Cf. A. Bayet, « Morale bergsonienne et sociologie », *Annales sociologiques*, n° 36, 1937, p. 51.

4. Cf. M. Mauss, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », in Id., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950.

5. Cf. M. Mauss, « La sociologie en France depuis 1914 » (1933), in *Œuvres*, t. 3, Paris, Minuit, 1969, p. 436.

6. Cf. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1924), Paris, Albin Michel, 1995.

7. Cf. G. Davy, « Henri Bergson (1859-1941) », *Revue universitaire*, 1941, p. 4-5.

8. Cf. G. Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Puf, 1950. Voir aussi G. Gurvitch, « La philosophie sociale de Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, 1948, et « Deux aspects de la philosophie de Bergson : temps et liberté », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 65, 1960.

Outre les personnages marginaux comme Joseph Wilbois ainsi que le catholique et cocardier Joseph Vialatoux¹ ou le jeune Roland Callois (né en 1913), membre du Collège de sociologie, qui utilisera Bergson dans une étude sur le mythe², se faisant pour cela fustiger par son maître Marcel Mauss³, le bergsonisme ne laisse pratiquement aucune trace dans les sciences sociales. Un seul cas constitue une véritable exception : celui de Lucien Lévy-Bruhl. Né en 1858, dès 1916 le philosophe et anthropologue dirige la *Revue philosophique*, mais, en suivant la politique de Ribot, loin d'imposer une ligne éditoriale définie, il accueille plusieurs tendances. Lecteur de la première heure de l'*Essai*, dont il avait écrit un compte rendu anonyme⁴, correspondant de Bergson, en 1922 il parlera de lui comme du « prince des philosophes⁵ ». Si Charles Blondel utilise Bergson pour décrire les états mentaux pathologiques, Lévy-Bruhl, en 1922, dans *La Mentalité primitive*, s'en sert pour analyser la pensée des sociétés non modernes ou totémiques. On peut donc s'imaginer le type d'image que les philosophes rationalistes se font alors du bergsonisme, portés à croire que l'immersion dans la durée est une affaire d'hystériques et de « sauvages ». Vingt ans plus tard, dans son *Manuel de caractériologie*⁶, René Le Senne sera d'un tout autre avis et verra en Bergson un « non-émotif », un « froid », un « flegmatique large ».

Exception faite des philosophes proches de Durkheim, l'autre figure qui fait barrage à la diffusion du bergsonisme est Léon Brunschvicg. Maître de conférences à la Sorbonne à partir de 1909, pendant les années 1920 il possède un énorme pouvoir académique : parmi les fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale*, il préside le jury d'agrégation comme celui d'entrée à l'École normale, il est aussi le directeur de

1. Cf. J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Paris, Bloud & Gay, 1939.

2. Cf. R. Caillois, *Le Mythe et l'Homme* (1938), Paris, Gallimard, 1987. Pour une rapide mention à son moment bergsonien, voir l'exergue de R. Caillois, « Évidence et histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 55, n° 3, 1950, p. 268.

3. Dans une lettre de juin 1938 (publiée dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, 1990, p. 87), Mauss condamne l'irrationalisme bergsonien présent chez Callois et dans la philosophie « fasciste » de Heidegger.

4. Cf. L. Lévy-Bruhl, « Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience* » (recension parue anonymement), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1890.

5. Cf. L. Lévy-Bruhl, « Henri Bergson à l'École normale », *Les Nouvelles littéraires*, t. 15, n° 12, 1928.

6. Cf. R. Le Senne, *Manuel de caractériologie*, Paris, Puf, 1945.

86 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

dizaines de thèses et de mémoires pour l'obtention du diplôme d'études supérieures, exerçant la fonction de censeur et de façonneur d'esprits. Peu après la guerre, Brunschvicg publie un recueil d'essai, *Nature et liberté*¹. Le livre s'ouvre sur un essai, « Descartes et Pascal² », dans lequel Brunschvicg semble vouloir décrire la situation philosophique autour de 1920 à travers ces deux figures. Sous les noms de Descartes et Pascal – « deux personnalités qui se sont rencontrées réellement, et heurtées », mais dont la rencontre doctrinale ne s'est « jamais avérée³ », puisque leur opposition était « intégrale⁴ » –, Brunschvicg se réfère de manière à peine voilée à lui-même et à Bergson. À travers l'examen de cette opposition, le philosophe espère « faire disparaître les malentendus qui ont fait rage et ravage dans plus d'une polémique contemporaine », à savoir ceux qui séparent les philosophes de l'intellect des philosophes de l'intuition. Descartes comme Pascal, Brunschvicg comme Bergson ont consacré une attention égale à des problèmes scientifiques et religieux sans sacrifier les uns pour les autres, bien qu'aboutissant à des conclusions opposées.

Au même moment, Brunschvicg professe à la Sorbonne un cours dont le but explicite est celui de « dire d'une façon directe et positive ce que c'est que l'*Esprit*⁵ ». Le cours, publié posthume sous le titre *La Philosophie de l'Esprit*, constitue le chantier des deux tomes du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* qui seront publiés en 1927. Brunschvicg s'y emploie à montrer dans quelle mesure sa propre version du « spiritualisme », l'idéalisme critique, est la pensée à laquelle aboutit le progrès de la philosophie occidentale qui, depuis l'âge moderne, accompagne le progrès des sciences. Comme il souligne dans *De la*

1. Cf. L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Paris, Alcan, 1921.

2. Profondément cartésien, Brunschvicg publie néanmoins plusieurs études sur Pascal (*Pascal. Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1897; *Le Génie de Pascal*, Paris, Hachette, 1924; *Pascal*, Paris, Rieder, 1932) et édite les *Cœuvres complètes de Blaise Pascal* en 14 volumes, Paris, Hachette, 1904-1914. Dans son dernier ouvrage publié posthume, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne* (Paris-Neuchâtel, La Baconnière, 1942), Brunschvicg revient à la dualité Descartes/Pascal qui aurait, selon lui, fondé la « philosophie française ». Après eux, Brunschvicg la retrouve chez Rousseau/Voltaire et Maine de Biran / Auguste Comte.

3. Cf. L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, *op. cit.*, p. 33.

4. *Ibid.*, p. 35.

5. Cf. L. Brunschvicg, *La Philosophie de l'Esprit. Seize leçons professées à la Sorbonne (1921-1922)*, Paris, Alcan, 1949, p. 107.

modalité du jugement, l'esprit fonde la perception, la connaissance et la science sur des actes de jugement qui unissent et coordonnent le divers sensible. La nécessité propre à la science est donc produite par l'activité de l'esprit : l'intellect est capable d'unifier progressivement l'expérience, donnant lieu à des relations de plus en plus étendues au cours de sa lutte historique avec les obstacles rencontrés sur son chemin. Comme *Nature et liberté*, le cours de 1921 s'ouvre aussi sur l'opposition entre deux « spiritualismes » : le rationalisme ou intellectualisme cartésien qui rattache l'esprit à l'Idée, et le vitalisme ou dynamisme qui lie l'esprit à l'Âme. Dans ce cas aussi, il en faut peu pour identifier les deux auteurs auxquels Brunschvicg est en train de se référer.

Au lendemain de la guerre, les positions de Brunschvicg par rapport à la philosophie de Bergson sont, à première vue, identiques à celles exprimées au début du siècle, mais, en y regardant mieux, son attitude commence lentement à changer. Dès la création de la *Revue de métaphysique et de morale* à la fin du XIX^e siècle, jusqu'à la publication de *L'Évolution créatrice*, en passant par les polémiques ayant suivi la publication des articles d'Édouard Le Roy sur la « nouvelle philosophie », l'attitude *publique* de la *Revue* à l'égard du bergsonisme est triple : 1) Brunschvicg, Halévy et Léon reconnaissent en Bergson un allié dans leur opposition au positivisme – notamment dans ses applications psychologiques – qui considère le progrès factuel de la science comme le seul garant de sa validité ; 2) bien que leurs rapports avec le bergsonisme soient réglés par un pacte implicite de « non-agression », ils ne partagent ni l'aversion montrée par Bergson, dès *Matière et mémoire*, pour l'« intellectualisme », ni son explication pragmatique de la science, ni même encore son insistance sur la capacité propre à l'esprit de se saisir à travers un acte intuitif de conversion spirituelle, l'intuition ; 3) enfin, Brunschvicg dénonce maintes fois, mais sans jamais nommer Bergson, les philosophes glorifiant la « vie intérieure » et soutenant la possibilité d'une saisie directe du moi¹.

Les tons employés par Brunschvicg pour fustiger les « philosophies du sentiment et de la volonté² » sont très violents, et il en arrive même à

1. Cf. L. Brunschvicg, « Spiritualisme et sens commun » (1897), in Id., *L'Idéalisme contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 25.

2. Cf. L. Brunschvicg, « Avant-propos », in *L'Idéalisme contemporain*, *op. cit.*, p. 11.

88 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

les qualifier de véritables « hystériques¹ » en raison de leur fixation pathologique à l'introspection. Dès *L'Idéalisme contemporain*, Brunschvicg critique l'« étroitesse jalouse du moi psychologique » et ceux qui ne « ne sont pas intellectualistes [et qui] imaginent que l'intelligence est une faculté parmi d'autres facultés, comme une chambre parmi d'autres chambres »². Cette philosophie est, selon Brunschvicg, « victime d'un préjugé qui remonte à l'école éclectique », à savoir l'idée que la certitude consiste dans « l'identité du sujet et de l'objet ». Face à la glorification de l'intuition immédiate, Brunschvicg a toujours affirmé que « le concept [produit par le jugement] est ce qui explique, l'intuition est ce qui est à expliquer » ou encore que « les *raisons du cœur* sont encore des raisons » et que « les *principes de la volonté* sont encore des lois ». Par conséquent, il n'est pas vrai, comme certains bergsoniens le soutiennent, que l'intelligence est incapable de rendre compte de « la spontanéité de l'activité interne », tout comme il n'est pas vrai non plus que « la découverte des rapports numériques en acoustique [...] a détruit la nature sensible ou la nature esthétique des sensations auditives ». L'idée même d'intuition d'une réalité qualitative est justifiable seulement par l'activité de la pensée : « Sans les formes créées par l'activité jugeant de l'intellect – écrit Brunschvicg – il n'y a *point* d'expérience, de concept, d'expérience³. »

Tout au long des années 1920, Brunschvicg ne perd pas une seule occasion pour critiquer les « philosophes de la vie intérieure » en leur opposant sa conception de la « vie de l'esprit » comme activité intellectuelle fondée sur le jugement qui se reflète dans les résultats de la science. En 1924, juste après avoir édité un célèbre numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré au bicentenaire de la naissance de Kant, il publie un article, « Vie intérieure et vie spirituelle⁴ », dans lequel il conspu toute idée de connaissance intuitive et non intellectuelle du moi, y opposant sa conception d'une « vie » intellectuelle de l'esprit. Cela sera confirmé dans son cours de 1929, publié sous le titre *De la connaissance de soi*. Dans le compte rendu publié peu après par Raymond Aron, l'élève loue le maître pour avoir montré que « les données immédiates de

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. Cf. « Spiritualisme et sens commun », *op. cit.*, p. 34.

4. Cf. L. Brunschvicg, « Vie intérieure et vie spirituelle » (1925), in *Id.*, *Écrits*, t. II, Paris, Alcan, 1958.

notre conscience sont le point de départ, non le terme de notre enquête ». Chaque fois qu'on tente de connaître l'intériorité du moi, conclut Aron, on la transforme et on ne peut que retomber dans des « illusions esthétiques », dans la « solitude » et dans « l'égoïsme »¹.

Au milieu des années 1920, c'est Jean Nabert (né en 1881), élève de Brunschvicg, qui donne le dernier coup de grâce à la doctrine psychologiste de l'introspection. En 1924, Nabert, déjà quarantenaire, publie, dans le même numéro de la *Revue de métaphysique* où Brunschvicg avait publié « Vie intérieure et vie spirituelle », sa thèse secondaire, *L'Expérience interne chez Kant*. Analysant finement les transformations subies par la notion de « sens interne » ou « sens intime » dans le criticisme, sous la poussée de la critique, Nabert montre comment, à partir de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, le sens interne assume une signification transcendante, grâce à la doctrine du temps comme forme *a priori* et à celle d'auto-affection du sujet. En attirant l'attention sur le risque d'un possible retour du dogmatisme dans l'hypothèse kantienne de la saisie, par le sens interne, d'un moi soumis à la seule forme du temps, Nabert vise Bergson et sa description de la saisie du moi profond dans l'*Essai*.

En effet, ce sont les ambiguïtés et les traces de réalisme laissées par Kant, mal comprises et amplifiées par certains de ses interprètes, qui ont permis au kantisme de devenir « l'auxiliaire des doctrines qui cherchent à établir que l'idée même du déterminisme psychologique résulte de l'intrusion illégitime de l'espace dans la vie intérieure² », à savoir du bergsonisme. Selon Nabert, cette opération est impossible : elle est précritique et ne peut donc qu'aboutir à des paralogismes. Nabert sépare nettement l'opération transcendante par laquelle on accède au « Je pense », condition de l'expérience et dont on ne peut avoir de connaissance, d'un hypothétique « moi » saisissable par abstraction de la forme de l'espace. Aucun « moi » n'est accessible par l'introspection car temps et espace vont toujours de pair : le criticisme, conclut-il, « unit étroitement le temps et l'espace, la catégorie de substance et la catégorie de causalité, au point

1. Cf. R. Aron, « La pensée de M. Léon Brunschvicg : à propos de son dernier ouvrage », *Revue de synthèse*, t. IV, 1932, p. 193.

2. Cf. J. Nabert, *L'Expérience interne chez Kant*, in Id., *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, Puf, 1994, p. 310.

90 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

même de déclarer impossible toute perception de nos états internes qui ne serait pas, en quelque manière, tributaire de la perception des phénomènes dans l'espace, et, plus généralement, des conditions objectives de l'expérience humaine ». Nabert oppose donc la solution kantienne du « problème de l'expérience interne », « qui n'a rien perdu de son intérêt ni de sa profondeur », aux tentatives « pour affranchir la *durée psychologique* de tout contact avec l'espace, pour dissocier l'expérience externe et l'expérience interne, et pour faire bénéficier cette dernière d'un régime de faveur, dans l'intérêt ou de la liberté, ou du cœur, ou d'une intuition de la personnalité capable de développer sans entraves l'intimité de ses thèmes lyriques »¹.

L'expérience intérieure du « Je » phénoménal ne peut être isolée de celle extérieure afin de constituer un champ d'étude *sui generis* réservé à la psychologie, à la métaphysique ou à n'importe quel autre savoir indépendant de la science des phénomènes extérieurs. Une science dont l'objet est l'aperception empirique, l'affection du sujet par lui-même, ne peut se dispenser d'utiliser les instruments et les catégories utilisées communément pour l'expérience externe (causalité, substance, quantité, qualité). Par conséquent, la psychologie empirique ne peut exister indépendamment des sciences de la nature. Il n'y a pas de premiers principes métaphysiques de la nature pensante, il n'y a pas de concept susceptible d'être construit *a priori* dans l'intuition interne, c'est-à-dire dans le temps. La seule grandeur qui ne dépend pas de l'espace est celle d'intensité, sur laquelle Bergson s'était appuyé, mais son apport pour la construction d'une science est dérisoire. D'après la perspective de la philosophie réflexive de Nabert, le seul moyen d'étudier l'esprit est alors de dépasser les données du sens interne, qui ne sont *immédiates* que d'un point de vue superficiel, et qui sont en réalité *médiates* par le sujet transcendantal.

Dans sa thèse principale, *L'Expérience interne de la liberté*, rédigée au même moment, Nabert dénonce, à l'instar de Bergson, tant l'intellectualisme que la théorie kantienne du moi nouménal. Toutefois, il considère que l'auteur de *l'Essai* est incapable d'expliquer la causalité volitive, car, en y accédant par l'introspection, elle le transforme en un simple

1. *Ibid.*, p. 268. Le ton polémique antibergsonien de ce passage est évident dans l'utilisation d'expressions comme « durée psychologique » ou « intuition de la personnalité ».

« sentiment » qui, comme « tous les faits psychologiques », est « soustrait à une analyse ». On ne sait rien de la liberté – dit Nabert –, « si ce n'est qu'elle n'est jamais une possession d'état »¹. Les notions utilisées par Bergson, celles de « dynamisme » et « force », de « développement organique », sont « ambiguës », « confuses » et « obscures ». Bergson, en « génie de l'équivoque »², aurait voulu, par des tours dialectiques, tenir ensemble deux théories contradictoires : la première insiste sur les idées de continuité et de synthèse et sur l'hypothèse que la pensée rationnelle est capable de produire une décision au terme d'un progrès constitué par une liaison d'idées inséparables les unes des autres ; la seconde suppose l'existence d'une activité irréductible à la logique, rattachée à la totalité de la personnalité et qui éclaterait dans des volitions imprévisibles.

D'après Nabert, on ne peut que choisir, car on ne peut certes connaître par l'intelligence un objet qu'on suppose soustrait à l'intelligence. Au fond de cette doctrine instable, il y a une métaphysique réaliste, donc une philosophie dogmatique, qui considère l'esprit non pas comme une activité, mais comme une « chose » *sui generis*, à la fois existante et réfractaire à l'intelligence. Tout au long de *L'Expérience intérieure de la liberté*, l'accusation de réalisme est inlassablement répétée chaque fois que le bergsonisme est nommé. Le réalisme oublie exactement l'acquis principal de la révolution copernicienne : en d'autres termes, que l'on ne peut sortir de la conscience, que tout phénomène doit être *de jure* (certes non *de facto*) intelligible. Or le problème majeur réside précisément dans l'impossibilité de séparer la psychologie bergsonienne de cette métaphysique : « Dès qu'elle est séparée de la métaphysique où elle prend son inspiration – écrit sur un mode lapidaire Nabert –, la psychologie [bergsonienne] ne peut soutenir longtemps cette gageure³. »

Au regard des controverses du début du siècle où les tons sont

1. Cf. J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, in *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, op. cit., p. 137.

2. Cf. J. Benda, *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 19.

3. Cf. J. Nabert, *L'Expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, op. cit., p. 137. En 1934 et en 1941, Nabert écrit deux articles assez élogieux sur Bergson (« Les instincts virtuels et l'intelligence dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* » et « L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », in *ibid.*, p. 313-348 et 349-367), mais les critiques sur les aspects soulignés demeurent dans un ouvrage important comme *Essai sur le mal* (Paris, Aubier, 1962).

92 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

souvent violents, la tendance de Brunschvicg – occupant, au début des années 1920, une position académiquement dominante – et de ses élèves est certes d’opposition, mais d’opposition inclusive. Sa position dans le cadre des institutions permet à Brunschvicg d’assigner à Bergson une place dans les savoirs et même dans l’histoire de la philosophie. Dès *La Philosophie de l’Esprit*, il reconnaît au dynamisme bergsonien quelques mérites : Bergson est l’aboutissement de ce courant « dynamiste » de la philosophie, qui, de Rousseau à Nietzsche, a tenté de dépasser le dogmatisme mécaniciste du XVIII^e siècle. Bergson a eu le mérite de tenter, après Descartes, de faire « descendre l’esprit des hauteurs où il s’était retranché », de lutter contre les conséquences du matérialisme de La Mettrie. Mais le bergsonisme dans son dernier aboutissement, à savoir *L’Évolution créatrice*, reste un *réalisme*, puisqu’il fonde la connaissance dans le mouvement de la vie et l’intuition de la vie comme le contact entre deux substances¹. De plus, la conception purement pragmatique de l’intelligence comme activité spatialisante et « découpante » ne décrit aucunement les progrès faits par la pensée mathématique, depuis Newton. Dans *L’Expérience humaine et la causalité physique*, mais encore plus dans *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Bergson est considéré comme une *étape* importante dans l’évolution de la raison et non comme un simple amas de naïvetés faussement philosophiques d’un littérateur, comme Benda voulait le faire croire.

Il en va de même pour la philosophie de deux élèves d’Octave Hamelin, Louis Lavelle² et René Le Senne³, professeurs dans des lycées pari-

1. Cf. L. Brunschvicg, *La philosophie de l’Esprit*, *op. cit.*, p. 90.

2. Tant dans sa thèse, *La Dialectique du monde sensible* (1922 ; Paris, Puf, 1954), que dans la « Préface » au livre suivant, *De l’Être* (Paris, Alcan, 1928), la philosophie de Bergson est toujours limitée au moment « bergsonien » de mise en doute de la réalité, tandis que l’idéalisme d’Hamelin l’est à son moment constructif (« la pensée d’Hamelin », écrit Lavelle, donne « presque toujours une plus grande satisfaction que celle de Bergson à tous ceux qui gardent avant tout le souci de maintenir à la description de l’expérience son caractère systématique »). À partir de ce moment, les références à Bergson disparaissent progressivement de ses ouvrages. Voir aussi L. Lavelle, « La pensée religieuse d’Henri Bergson », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, t. 131, n° 3/8, p. 139-174, et, pour deux perspectives critiques, se reporter à J.-C. Goddard, « Lavelle lecteur de Bergson : Hommage et critique », in *Filosofia oggi*, vol. XXIV, n° 96, 2001, p. 461-471), et Hervé Barreau, « L’apport de Bergson à Lavelle : le réalisme spirituel », *Laval théologique et philosophique*, t. 69, n° 1, 2013, p. 9-21.

3. Voir notamment le manuel *Introduction à la philosophie* (Paris, Alcan, 1920), la

siens pendant les années 1930 et directeurs de la collection « Philosophie de l'esprit » pour l'éditeur Aubier : le bergsonisme trouve une place au début de leurs livres, en tant que moment salutaire pour le rationalisme, moment nécessairement dépassé par le moment constructif propre à la spéculation. Ainsi, comme l'explique Arnaud Dandieu avec grande perspicacité dans une anthologie de 1931, les louanges de Brunshvicg et des autres philosophes néokantiens sont un signal que le bergsonisme n'est désormais plus une philosophie d'avant-garde, ayant épuisé toute sa charge de contestation et d'innovation : « Rendre justice à un adversaire qu'on voit défailir, c'est prétendre mesurer sa force en même temps que sa faiblesse, c'est le définir en le jugeant¹. »

DURÉE RELATIVE, ESPACE-TEMPS ABSOLU

Au lendemain de l'armistice, même la revue symboliste *Mercur de France*, toujours accueillante à l'égard du bergsonisme, publie un article, signé par le physicien Marcel Boll, dans lequel celui-ci traite la philosophie de Bergson comme un phénomène de mode, dénonçant toutes ses « erreurs » scientifiques². Comme la plupart des savants, Boll retient l'image de la philosophie bergsonienne donnée avant la guerre par Julien Benda dans *Le Bergsonisme, une philosophie de la mobilité* qui synthétise les réactions critiques des savants au lendemain de la publication de *L'Évolution créatrice*³. Elle se résume dans l'opposition entre *intelligence* et *intuition*, qui structure les débats philosophiques des quinze

thèse complémentaire *Le Devoir* (Paris, Alcan, 1925), et leur synthèse originale, *Description de la conscience. L'obstacle et la valeur* (Paris, Alcan, 1934). Dans *Le Devoir*, Le Senne intitule l'un des premiers chapitres « Insuffisance de l'intuitionnisme ». Le Senne reviendra sur Bergson en 1941 (« L'intuition morale d'après Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 131, n° 3-8, 1941, p. 218-224). Voir aussi A.-A. Devaux, « René Le Senne face à Henri Bergson », *Études bergsoniennes*, t. 10, 1973.

1. Cf. A. Dandieu (éd.), *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, Le Sagittaire, 1931, p. 19-20.

2. Cf. M. Boll, « Sur la durée, la liberté, et autres "intuitions" », in *Mercur de France*, t. CXXV, n° 471, 1^{er} février 1918, p. 385-410. Voir son *Attardés et précurseurs. Propos objectifs sur la métaphysique et la philosophie de ce temps et de ce pays*, Paris, Chiron, 1921.

3. Il suffit de rappeler les réactions d'Émile Borel, « L'évolution de l'intelligence géométrique », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 15, n° 6, 1907, p. 747-754, et de

94 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

premières années du siècle. Le rationalisme intransigeant de Brunschvicg tient des jeunes philosophes comme Jean Cavaillès (né en 1903) et Albert Lautman (né en 1908) proches des sciences et loin de la psychologie. Si cela ne suffit pas, un épisode marquant discrédite définitivement Bergson parmi les savants et les épistémologues : la polémique avec Albert Einstein au sujet de la relativité. Deux philosophes « outsiders » se font caisse de résonance de cette polémique : Émile Meyerson et Gaston Bachelard.

Émile Meyerson (né en 1859), chimiste d'origine polonaise, publie en 1908 son premier ouvrage, *Identité et réalité*. Il y définit la connaissance comme le processus par lequel l'esprit applique le schème d'identité à l'irréductible irrationalité de l'expérience phénoménale. Dans l'« Avant-propos », Meyerson parle de Bergson comme de l'un des « maîtres vivants » dont il se sent tributaire : il partage en effet avec lui l'idée d'une continuité entre le sens commun et la science¹. Cependant, Meyerson ne peut accepter deux aspects très importants du bergsonisme : l'idée de la science avec pour origine des nécessités purement vitales et celle de l'existence d'un savoir capable de comprendre comment la connaissance émerge de la perception. Une science des « données immédiates » est, selon Meyerson, impossible, car on ne peut avoir confiance en l'« introspection directe » : la seule manière d'étudier l'esprit humain est alors celle de l'observer à l'œuvre dans des processus « accomplis consciemment² ».

Bergson montre un certain intérêt pour le travail de Meyerson dès la parution de son premier livre³. Le concept d'irrationnel paraît souligner l'irréductibilité de la réalité aux explications scientifiques et laisse une brèche ouverte pour l'élaboration d'une métaphysique. Pourtant, Meyerson refuse l'invitation de Bergson⁴ à se rallier à la métaphysique de la

F. Dantec, « La biologie de M. Bergson », *Revue du mois*, t. 4, n° 2, 10 août 1907, p. 230-241, repris in *Science et conscience, philosophie du XX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1908.

1. Cf. É. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1908, p. 349.

2. *Ibid.*, p. XIII et XIV.

3. Cf. « Rapport sur *Identité et réalité* d'É. Meyerson » (1909), in H. Bergson, *Mélanges*, Paris, Puf, 1972, p. 786-788. Cf. aussi E. Telkes-Klein, « Émile Meyerson, de la chimie à la philosophie des sciences », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [en ligne], n° 18, 2007, mis en ligne le 7 janvier 2008, consulté le 23 juin 2013 (<http://bcrfj.revues.org/112>).

4. Cf. F. Fruteau de Laelos, « Le bergsonisme, point aveugle de la critique bachelardienne du continuisme d'Émile Meyerson », in J.-J. Wunenberger, F. Worms (éd.),

durée : l'irrationnel a peu à voir avec la durée et, bien que le modèle cartésien et laplacien ait montré ses limites, la science continue à s'approcher des phénomènes, en les expliquant. Selon le Polonais, il n'y a donc aucune autre alternative à l'identification, et l'intuition n'en constitue surtout pas une. Ce refus est répété en 1922, dans *De l'explication dans les sciences* : aucune étude psychologique de la perception et de la manière dont le sujet construit l'idée de chose à partir des « données immédiates de la conscience » n'est possible, car, comme l'indique le titre lapidaire du premier chapitre du livre, toute « science exige le concept de chose¹ ».

Cela est définitivement mis noir sur blanc dans *Du cheminement dans la pensée*, commencé en 1924-1925 et publié en 1931. Le livre s'ouvre par une citation de Bergson, mais se clôt par la déclaration que « l'unification tentée par M. Bergson se révèle impossible, l'examen de la science montrant que l'esprit n'a pas pour but unique l'action² ». Après avoir montré comme la théorie bergsonienne du dénombrement n'était pas à la hauteur de celle d'un mathématicien comme Dedekind³, au long de dix pages où il traite de la « théorie de M. Bergson » Meyerson montre la « divergence fondamentale⁴ » entre ses positions et celles de Bergson. Les « diverses tentatives de déduction de l'intelligence ont toutes échoué⁵ », et même celle de Bergson ne peut « qu'aboutir à un échec⁶ ». La motivation principale est que la science n'est pas ce qu'entend Bergson : elle est identification et non pas solidification, et son but n'est pas l'utile, mais la vérité.

Ces jugements beaucoup plus tranchés ne sont pas uniquement liés au succès relatif de Meyerson qui, à partir des années 1910, fait partie, à plein titre, du réseau de sociabilité de la Société française de philosophie, mais ils se rattachent aussi à la querelle autour de la relativité, au

Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité, Paris, Puf, 2008, p. 116. Voir aussi, du même auteur, « Entre Bergson et Meyerson : le devenir schizophrénique de Bereksohn », *Annales bergsoniennes III*, Paris, Puf, 2007, p. 417-426.

1. Cf. É. Meyerson, *L'Explication dans les sciences* (1921), Paris, Fayard, 1995, p. 19.

2. Cf. É. Meyerson, *Du cheminement dans la pensée* (1931), Paris, Vrin, 2011, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 340.

4. *Ibid.*, p. 71.

5. *Ibid.*, p. 578.

6. *Ibid.*, p. 580.

96 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

cours de laquelle Bergson paraît s'être ridiculisé devant la communauté scientifique. Dans *Durée et simultanéité*, de 1922, le problème de Bergson consiste à distinguer le réel du symbolique dans la nouvelle physique. Pour ce faire, le philosophe veut distinguer les mensurations imaginaires des mensurations réelles. Bergson a pour but de reconnaître les mérites *scientifiques* d'Einstein, dont l'interprétation de la réalité, indépendante du point de vue de l'observateur, est absolue. En même temps, il entend souligner que cette supériorité, purement mathématique, n'est pas d'ordre *métaphysique*, car le temps du physicien n'est toutefois pas le temps réel, la durée.

La théorie de la relativité est, selon Bergson, compatible avec celle du sens commun selon laquelle, si on élimine toutes les durées subjectives, on reste avec un temps impersonnel. De plus, il est d'après lui justement impossible de poser un temps sans poser la conscience qui est la mémoire du changement : penser un temps impersonnel équivaut à donner implicitement pour acquis l'existence d'une conscience universelle. Le physicien ne peut échapper à cette situation : chacune de ses mensurations implique une conscience car elle présuppose un avant et un après. Mais, si l'on se borne à la durée, on exclut la possibilité de mensuration. Pour mesurer, on doit accéder à une conception spatialisée du temps en introduisant le concept de simultanéité. La théorie de la relativité parle de simultanéité entre deux instants, tandis que, selon Bergson, il faut plutôt la situer entre deux durées : en effet, évoquer la simultanéité entre des instants impliquerait l'utilisation d'un langage spatialisant. D'après le philosophe, la simultanéité est donc relative à la conscience qui perçoit les instants, celle-ci n'étant pas éliminable. Bergson reconnaît donc à la théorie d'Einstein son importance d'un point de vue scientifique, mais il veut éviter qu'une telle portée provoque une incursion de la science dans le territoire de la métaphysique.

Or les contradicteurs de Bergson, philosophes et savants, s'emploient à prouver le contraire, soulignant son incapacité à saisir les enchaînements mathématiques de la théorie d'Einstein. Suite à la rencontre avec le physicien lors d'une séance de la Société française de philosophie, le 6 avril 1922, et suite aux livres et aux articles critiques du polytechnicien catholique André Metz et du physicien Jean Becquerel¹, Bergson publie,

1. Cf. A. Metz, *Nouvelles théories scientifiques et leurs adversaires. La relativité*,

l'année suivante, une deuxième édition de *Durée et simultanéité*, livre précédé par un nouvel « Avant-propos » et suivi de trois « Appendices ». Metz répond à Bergson dans un article publié en 1924¹, auquel ce dernier adresse à son tour une « Lettre sur les temps fictifs et les temps réels », publiée dans la *Revue de philosophie* ; enfin, une réplique de Metz provoque une seconde lettre du philosophe. Ces discussions n'empêchent pas Bergson de réimprimer en l'état *Durée et simultanéité* en 1931.

Mais entre-temps, en 1925, Meyerson publie un livre sur la relativité, *La Déduction relativiste*, et Metz un livre sur Meyerson² où il souligne la nette supériorité de l'épistémologie de l'identification sur la philosophie de la durée, incapable de suivre les récents développements de la science exacte. Dans l'introduction à *Du cheminement de la pensée*, en mentionnant *Les Nouvelles Théories scientifiques et leurs adversaires*, Meyerson affirme, dans un clin d'œil à Bergson, qu'« Einstein triomphe incontestablement » et que ses « adversaires s'inclinent ou se taisent ». Bergson est donc taxé de n'avoir rien compris de la théorie d'Einstein. Il tentera, inutilement, de taire cette défaite en arrêtant de publier son malheureux livre de 1922. Comme écrit justement Élie During, *Durée et simultanéité* restera, pendant tout le siècle, le livre qui le plus embarrassera les bergsoniens³.

En 1930, un jeune normalien, Raymond Ruyer (né en 1902), publie ses deux thèses : *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, dirigée par Célestin Bouglé, et *L'Esquisse d'une philosophie de la structure*, dirigée par Léon Brunschvicg. Cet orphelin, boursier vosgien d'origines modestes⁴, réservé mais grand travailleur, s'est formé dans la khâgne du lycée Lakanal. Reçu premier au concours d'entrée de l'École normale en 1921, et agrégé seulement trois ans plus tard, l'introverti Ruyer est peu

Paris, E. Chirion, 1923 ; J. Becquerel, « Critique de l'ouvrage *Durée et simultanéité* », *Bulletin scientifique des étudiants de Paris*, n° 2, 1923.

1. Cf. A. Metz, « Le Temps d'Einstein et la philosophie : à propos de l'ouvrage de M. Bergson, *Durée et simultanéité* », *Revue de philosophie*, t. 31, n° 1, 1924, p. 56-88.

2. Cf. A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences : le causalisme de M. Émile Meyerson*, Paris, Alcan, 1928.

3. Cf. É. During, « Introduction au dossier critique de Henri Bergson », in H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, Puf, 2009, p. 219-244.

4. Cf. F. Ellenberger, « Quelques souvenirs personnels sur Raymond Ruyer », in L. Vax - J.-J. Wunenburger, *Raymond Ruyer : de la science à la théologie*, Paris, Kimé, 1995, p. 333.

98 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

sensible aux chants des sirènes des avant-gardes, des cercles littéraires et de la « philosophie pathétique », tant et si bien qu'il déclarera trente ans plus tard, au beau milieu de la querelle sur la structure, avoir été « choqué » par l'existentialisme, ajoutant aussi que Kierkegaard lui a toujours « inspiré une vive répulsion¹ ». On peut donc imaginer le peu de patience que Ruyer pouvait avoir face aux « bergsonismes » religieux, littéraires et psychologiques de certains parmi ses professeurs de lycée² et ses camarades parisiens.

C'est à Augustin Cournot, savant franc-comtois profondément attaché à la campagne, auteur très peu connu, mais déjà objet de l'attention de Bouglé dans un essai de 1905³, que Ruyer consacre la première des deux thèses. De la pensée de cet auteur, il retient notamment la volonté d'appliquer des schèmes d'analyse précis à tous les faits, y compris aux phénomènes humains. Comme Ruyer le rappelle, selon Cournot, « ce que nous connaissons le mieux en toutes choses, c'est l'ordre et la forme⁴ ». C'est donc autour des notions de forme et de structure qu'il concentre ses efforts dans sa thèse principale. Ce travail est élaboré entre 1924 et 1930, à savoir au moment où les discussions sur la relativité sont au centre du champ philosophique. Celles-ci fournissent alors une confirmation de ses intuitions de jeunesse, intuitions qui entraînaient un anti-bergsonisme résolu. Ruyer se souvient qu'au cours des années 1920 les théories d'Einstein imposaient aux savants et aux philosophes une vérité simple et révolutionnaire – autrement dit, que « tout s'explique géométriquement, par la structure même de l'espace-temps⁵ ».

C'est suivant cette piste que Ruyer élabore sa thèse principale, sous la direction de Brunschvicg, par rapport auquel il gardera une distance respectueuse⁶. Selon le jeune philosophe, la réalité, comme étant composée de mécanismes, tous dotés d'une forme, est constituée de relations spatio-temporelles. « La thèse “tout est forme” – écrit-il – signifie exactement

1. Cf. R. Ruyer, « Raymond Ruyer par lui-même » (1963), *Les Études philosophiques*, t. 80, n° 1, 2007.

2. Cf. F. Louis - J.-P. Louis, *La Philosophie de Raymond Ruyer*, Paris, Vrin, 2014.

3. Cf. C. Bouglé, « Les rapports de l'histoire et de la science sociale d'après Cournot » (1905), in Id., *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Alcan, 1931.

4. Cf. R. Ruyer, « Raymond Ruyer par lui-même », *op. cit.*

5. *Ibid.*

6. Voir le chapitre « Criticisme mécaniste » in R. Ruyer, *Essai d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan, 1930, p. 270.

“tout est forme dans l’espace-temps”. »¹ Voilà qui est bien une thèse en tous points antibergsonienne : « Par un réflexe bergsonien – écrit Ruyer –, on croit que ce qui s’oppose à l’artificiel des mots, des abstractions, c’est l’intuitif, le “flou”. Non pas, c’est la structure bien définie des êtres². » La philosophie de la forme proposée par Ruyer a des conséquences notables tant dans la théorie de la connaissance qu’en sciences de la vie. Dans chacun de ces domaines, l’auteur vise à se démarquer nettement de Bergson. Ce n’est par exemple pas à cause de son caractère de « durée » que l’on n’arrive pas à « mesurer une qualité sensible », mais bien parce qu’« elle est la forme comme forme, et que la mesure d’une forme est autre chose que cette forme même »³. Il en va de même pour les phénomènes vitaux : si les formes vitales sont « infiniment complexes », « les formes-organismes ne sont qu’un cas particulier, et il n’est pas possible de donner à la vie la place que lui donne Bergson »⁴.

La philosophie de la structure de Ruyer le conduit vers un réalisme difficilement compatible avec l’idéalisme de Brunschvicg, mais il s’oppose aussi et surtout « à un réalisme tel que celui de Bergson dans *Matière et mémoire* ». En effet, Bergson fait, « de l’image elle-même, une réalité objective, indépendante même, en principe, de l’organisme ». Au contraire, selon Ruyer, « l’image n’implique pas un sujet métaphysique, mais elle implique bien un organisme⁵ ». Plus en général, pour un rationaliste comme Ruyer, c’est la méthode bergsonienne qui est fourvoyante. L’intuition « n’est qu’une vague image subconsciente, qui est, en effet, le moteur caché de toutes les constructions philosophiques des métaphysiciens. Cette image agit un peu à la façon des désirs refoulés dont parle la psychanalyse : elle apparaît sous toutes sortes de déguisements pseudo-logiques ou pseudo-scientifiques⁶ ». Ainsi, elle mène à la production de concepts qui « ne répondent à rien », comme l’« Élan vital ». « En quoi le comportement des organismes et la formation des espèces vivantes ressemblent-ils à un élan ? », se demande Ruyer, et il conclut : « C’est une impression que l’on a peut-être quand on feuillette

1. *Ibid.*, p. 57.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 175.

4. *Ibid.*, p. 99.

5. *Ibid.*, p. 145.

6. *Ibid.*, p. 304.

100 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

rapidement un manuel de botanique ou de zoologie. Mais cette impression est trompeuse comme celle que donne un film de cinéma accéléré¹. »

En 1936, Ruyer publie l'article antibergsonien « Le sens du temps. Réflexions sur des films renversés » dans un numéro des *Recherches philosophiques* consacré au temps mais assez peu accueillant à l'égard de Bergson². L'année suivante, il publie un petit livre, *La Conscience et le Corps*, dans lequel il revient sur sa théorie de la connaissance à laquelle il a travaillé pendant sept ans³. Dans cet essai – où pour la première fois est introduite une distinction entre forme et structure, entendue en tant que « forme réelle dégradée en connaissance⁴ » –, Ruyer démolit pièce par pièce la théorie de la connaissance développée par Bergson dans *Matière et mémoire*. En prenant appui sur des données de la physiologie et de la physique, Ruyer s'oppose tant à la critique du parallélisme de Bergson qu'à l'idée selon laquelle il serait impossible de mettre les images dans le cerveau. Selon Ruyer, les sensations (et les images) sont bien dans nos têtes⁵, dans une zone du cerveau. Le cerveau ne nécessite pas une dimension supplémentaire ou une subjectivité pour les saisir : par une expression bergsonienne, Ruyer soutient en fait que le cerveau est bien une surface qui « s'intuitonne » elle-même, sans besoin d'une dimension supplémentaire. Ruyer invente à ce propos le concept de « survol absolu » ou de « surface absolue » : la surface spatiale du cerveau possède la capacité de s'autosurveoler, de s'auto-unifier, et ce, insiste-t-il, sans nécessité d'une dimension supplémentaire. Voilà donc de la part de Ruyer la formulation d'une idée de subjectivité spatiale pourvue des caractéristiques de la durée, une unité immanente d'une diversité. Dans un article de 1932, il écrivait déjà que l'étendue était « une donnée immédiate de la

1. *Ibid.*, p. 305.

2. Cf. R. Ruyer, « Le sens du temps. Réflexions sur des films renversés », *Recherches philosophiques*, n° 5, 1935-1936, p. 52-64.

3. Les thèses saillantes de ce livre seront présentées en 1938 devant la Société française de philosophie (cf. R. Ruyer, « Le psychologique et le vital », *Bulletin de la Société française de philosophie*, novembre 1938).

4. Cf. R. Ruyer, *La Conscience et le Corps*, Paris, Puf, 1937.

5. Cf. R. Ruyer, « Les sensations sont-elles dans notre tête ? », *Journal de psychologie*, n° 31, 1934, p. 555-580.

conscience” au même titre que la durée, – et nous serions même tenté d’écrire : bien plus que la durée¹ ».

LES POINTS CONTRE LA LIGNE

En 1927, lorsque la polémique autour de la théorie de la relativité est encore au centre de la scène, Gaston Bachelard (né en 1884), un ancien enseignant de chimie et de physique, soutient ses deux thèses en philosophie, discipline dans laquelle il s’est tardivement diplômé. Dans *l’Essai sur la connaissance approchée*, la première de ses thèses dirigée par Brunshvicg, Bachelard étudie le processus d’affinement de la connaissance scientifique dans ses étapes progressives de rectification. Si on exclut son chapitre conclusif, assez critique, ce livre se place dans la droite ligne d’Émile Meyerson, avec qui Bachelard a souvent discuté. C’est la résistance du réel, « inconnu inépuisable », qui explique que la connaissance ne peut être exacte mais qu’elle est fondamentalement inachevée².

Bachelard reprend l’idée meyersonnienne et antibergsonnienne selon laquelle toute « connaissance doit avoir un élément spéculatif³ ». Il ne s’arrête pas là. Utilisant des arguments similaires à ceux d’Alain, Brunshvicg et Meyerson, Bachelard s’oppose également à l’idée d’une saisie possible des « “données immédiates” de la conscience ». L’introspection est inutile car le sujet « change par le seul effort [...] [qu’il] fait pour retrouver son origine » ; de plus, le donné n’est jamais simplement donné, mais il est « relatif à la culture, il est nécessairement impliqué dans une construction »⁴. Il est donc impossible de « dissocier complètement l’ordre du donné et la méthode de sa description⁵ ». Dans le chapitre « Connaissance approchée de la qualité » du même ouvrage, Bachelard reprend les critiques contre Bergson de l’élève de Pradines, Jean Nogué, au sujet de l’opposition entre qualité et quantité. Si, d’une part, Bergson a raison dans

1. Cf. R. Ruyer, « Sur une illusion dans les théories philosophiques de l’étendue », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 39, n° 4, 1932, p. 525.

2. Cf. G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* (1927), Paris, Vrin, 1986, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 14.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 15.

102 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

sa critique du concept d'intensité appliquée aux états psychologiques, d'autre part il est obligé d'admettre qu'il existe un « ordre qualitatif ». Par conséquent, la multiplicité de la durée est « susceptible d'une ordination¹ » : si on ne peut fixer la multiplicité d'un état de conscience par un nombre, il est pourtant possible d'établir si un état est *moins* intense qu'un autre. Les études menées par Bachelard en chimie et en physique ont également démontré l'importance de la théorie des probabilités. Or cette importance n'est pas en accord avec le bergsonisme et sa critique de la notion de possible. En effet, d'après Bergson, « toute probabilité devient chimérique avant l'événement, inutile après » ; Bergson est capable d'expliquer « l'échec de la précision, mais [non pas] son succès² ».

Dans sa thèse, Bachelard s'oppose à Bergson sur des points de détail et utilisant des arguments meyersoniens ou néokantiens. La critique est encore polie et « locale ». Au contraire, quelques années plus tard, suite à l'importance acquise par la théorie de la relativité, cette critique devient « globale » et touche la totalité du bergsonisme. Comme Meyerson avant lui, en 1929 dans *La Valeur inductive de la relativité*, Bachelard s'intéresse à la théorie de la relativité. Bergson est encore traité avec respect, mais on peut percevoir un différend fondamental : selon Bachelard, c'est la science qui prime dans le progrès de la connaissance, en imposant des schémas d'analyse que la philosophie peine à comprendre. La nouveauté de la théorie de la relativité, écrit Bachelard dans l'introduction, « étonne le philosophe lui-même ». Or « ce ne sont pas les choses qui viennent nous surprendre », comme dans la conception « réceptive » propre à l'empirisme et au bergsonisme ; en revanche, « c'est l'esprit qui construit sa propre surprise et se prend au jeu des questions ». Le physicien relativiste est comparé au psychologue bergsonien, pour lequel « le langage habituel est essentiellement inadéquat »³. Cette mention est positive seulement en apparence : les traits de ce philosophe « champion du sens commun et de la simplicité », incapable de comprendre la relativité⁴, mentionné dans les premières pages du livre, ne peuvent que correspondre à Bergson lui-même.

1. *Ibid.*, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 141.

3. Cf. G. Bachelard, *La Valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 5.

Trois ans après, Bachelard tire tout le profit des conséquences philosophiques de la relativité dans un petit livre, *L'Intuition de l'instant*, publié chez un éditeur de littérature, Stock. L'essai n'est apparemment rien d'autre que la discussion philosophique de *La Siloë*, de Gaston Roupnel, un historien collègue de Bachelard à la faculté de Dijon, où il enseigne depuis 1930 ; en réalité, il s'agit d'un règlement de comptes avec Bergson. Contre ce dernier, Bachelard soutient que la réalité primitive du temps n'est pas celle de la durée continue, mais celle de l'instant discontinu. Cette idée entraîne une conception « dramatique » et « solitaire » du temps largement incompatible, au niveau métaphysique, avec celle proposée par la philosophie de la durée. Le titre même du livre, comme sa « suite » antibergsonienne de 1936, *La Dialectique de la durée*, est presque une moquerie envers Bergson. « L'idée métaphysique décisive du livre de M. Roupnel – résume Bachelard dans la première phrase du livre – est celle-ci : *Le temps n'a qu'une réalité, celle de l'Instant*¹. »

Après avoir dessiné dans ses larges traits la conception bergsonienne, Bachelard en rappelle les défauts, manifestes lorsqu'elle est confrontée à une analyse de la vie psychologique. En effet, l'« épopée de l'évolution » ne parvient à expliquer ni le commencement ni la fin d'un acte, ni les « accidents »². Au contraire, Roupnel prend l'« accident comme principe³ », selon lui « la durée est faite d'instant sans durée, comme la droite est faite de points sans dimension⁴ ». Cette « intuition temporelle » est donc « exactement contraire à l'intuition bergsonienne⁵ ». Mais ce ne sont pas les études « psychologiques » qui sont les plus probantes. Tout comme la révolution copernicienne avait réveillé Kant du sommeil dogmatique, c'est la révolution de la physique d'Einstein qui réveille le philosophe de ses « songes dogmatiques⁶ » et bergsoniens. Les faits de la relativité prouvent qu'aucun compromis avec le bergsonisme n'est plus possible : après Einstein, il est désormais impossible de formuler une doctrine « éclectique⁷ » consistant en un « bergsonisme

1. Cf. G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant* (1932), Paris, Stock, 1993, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 24.

4. *Ibid.*, p. 20.

5. *Ibid.*, p. 24.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. *Ibid.*, p. 26.

104 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

morcelé¹ ». Einstein a critiqué et rendu relative notre conception du « laps » de la « longueur » du temps² : si le temps passe plus lentement pour qui voyage à très haute vitesse, cela signifie alors que la durée sentie n'est pas un absolu comme Bergson le voudrait. Cette « falsification » scientifique de la doctrine bergsonienne montre que les constructions scientifiques ont toujours raison de la philosophie. Ainsi, conclut Bachelard, « avec la Relativité, tout ce qui avait égard aux preuves externes d'une Durée unique, principe clair d'ordination des événements, était ruiné³ ». Si la durée est relative, en revanche, l'instant, lui, est « un absolu » et « la durée, comme la substance, ne nous envoie que des fantômes », elle doit donc être remise en cause comme la science avait critiqué la notion de substance⁴.

Selon Bachelard, ce n'est pas tant la « psychologie de la volonté, de l'évidence, de l'attention » qui prouve que la dimension fondamentale de notre vie, « c'est le point de l'espace-temps⁵ », mais ce sont bien les « doctrines de la Relativité », si mal assimilées par les philosophes, qui en constituent la preuve irréfutable. Ainsi, si le temps est une poussière d'instant, la durée, en tant que « ligne qui réunit les points », est une illusion « rétrospective », un résultat « subjectif, indirect et secondaire ». L'apparence de continuité est liée au fait que « nous pouvons, semble-t-il, en imposant une coupure où nous voulons, désigner un phénomène qui illustre l'instant arbitrairement désigné »⁶. C'est à cause du fait que nous avons expérience d'une « richesse d'instant » que nous pensons que nous « pourrions dépenser sans compter » et que nous avons l'« impression de continuité intime⁷ ». Or, en réalité, le néant n'est pas « entre », car, si rien ne se passe, il n'y a pas de temps entre deux instants ; donc, conclut Bachelard, « il n'y a vraiment que le *néant qui soit continu*⁸ ». Après la révolution einsteinienne, conseille l'auteur, il faut purifier le langage,

1. *Ibid.*, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 28.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 33.

5. *Ibid.*, p. 37.

6. *Ibid.*, p. 40.

7. *Ibid.*, p. 41.

8. *Ibid.*, p. 38.

« éviter les mots pris à la psychologie usuelle de la durée », comme par exemple le mot « pendant »¹.

En 1932, Bachelard souligne l'anachronisme de la conception du temps de Bergson, qui n'est plus au diapason des développements de la science. Sans l'émergence de la relativité, la rupture d'avec Bergson n'aurait pas été possible. Celle-ci devient plus profonde quatre ans plus tard, dans un autre ouvrage au titre également moqueur à l'égard de Bergson, *La Dialectique de la durée*. Dans ce livre, il s'agit d'approfondir les thèses de *L'Intuition de l'instant* et d'« établir métaphysiquement – contre la thèse bergsonienne de la continuité – l'existence de [...] lacunes dans la durée », ce qui est impossible pour Bergson. Pour ce faire, la critique de Bachelard vise d'abord « la fameuse dissertation bergsonienne sur l'idée de néant ». L'objectif est de « ramener l'équilibre entre le passage de l'être au néant et du néant à l'être² ». Selon l'auteur, une conception dialectique qui « vide [...] le temps vécu de son trop-plein » résout les « problèmes posés par la causalité psychologique »³. Cette conception implique que la continuité n'est pas « une donnée, mais une œuvre⁴ », elle est « un problème⁵ ». Les recherches épistémologiques de Bachelard l'ont persuadé que « tous les jugements énergiques [...] sont des jugements négatifs⁶ ». En effet, déjà dans son *Essai sur la connaissance approchée*, Bachelard a souligné que, dans « une philosophie de l'approximation », il est nécessaire de réintroduire le « jugement de négation au jugement d'affirmation sur le réel » et que « l'esprit prend pus facilement conscience du néant que de l'être », il y a donc « plus de sécurité à nier qu'à affirmer »⁷.

Un jugement négatif n'est pas, comme l'entend Bergson, la simple affirmation suivie du sentiment de déception dû au fait d'avoir trouvé *autre* chose par rapport à ce que l'on cherchait. C'est en fait l'affirmation qui a son origine dans une négation préalable : « Toujours et partout on n'affirme psychologiquement que ce qui a été nié, ce qu'on conçoit

1. *Ibid.*, p. 44.

2. Cf. G. Bachelard, *La Dialectique de la durée* (1936), Paris, Puf, 2003, p. vii.

3. *Ibid.*, p. vi.

4. *Ibid.*, p. viii.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 12.

7. Cf. G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, op. cit., p. 43.

106 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

comme niable. La négation est la nébuleuse dont se forme le jugement positif réel¹. » La naissance et le développement de la science consistent dans une série de négations et coupures : négation des pseudo-évidences de la perception, négation des pseudo-évidences du sens commun, négation des théories périmées. Et Bachelard, donc, conclut : « L'affirmation n'est nullement synonyme de la connaissance positive » et Bergson « se trompe quand on la pose immédiate et première », car il faut reconnaître la « valeur négatrice de toute connaissance vraiment actuelle »² : « Penser c'est faire abstraction de certaines expériences, c'est les plonger de plein gré dans l'ombre du néant³. »

Dans *Le Nouvel Esprit scientifique*, publié presque au même moment, tout est clair : la philosophie n'est plus le guide de la science, mais c'est bien la science, dans son cheminement, qui dépasse les options figées proposées par les métaphysiciens. Ici, Bachelard présente de manière nette la thèse selon laquelle c'est la science, et non pas la philosophie, qui rectifie les « métaphysiques immédiates » en élaborant des « métaphysiques discursives objectivement rectifiées⁴ ». La science dépasse à la fois le réalisme et le rationalisme comme options proposées par la philosophie, elle « crée » de la pensée, donc c'est à la philosophie de se plier à la science, elle doit « infléchir son langage pour traduire la pensée contemporaine dans sa souplesse et sa mobilité ». Il s'agit donc d'une inversion du bergsonisme auquel Bachelard emprunte le langage, le parodiant, spécialement quand il écrit que « la compréhension a un axe dynamique, c'est un élan spirituel, c'est un élan vital⁵ ».

Il n'y a pas d'espace pour une méthode alternative telle que l'intuition. La science accomplit le chemin inverse par rapport à celui imaginé par Bergson quand il montre la façon dont les idées générales émergent de la réalité à partir des nécessités de l'action : la science « va sûrement du rationnel au réel et non point, à l'inverse, de la réalité au général⁶ ». Loin d'être une activité passive, la science est œuvre de construction d'« ensembles rationnels » qui se posent « en polémique contre l'immé-

1. Cf. G. Bachelard, *La Dialectique de la durée*, op. cit., p. 13.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. Cf. G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934), Paris, Puf, 2013, p. 6.

5. *Ibid.*, p. 183.

6. *Ibid.*, p. 8.

diat »¹. Il y a donc, contrairement à la pensée de Bergson et à celle de Meyerson, une nette coupure entre sens commun et science. Mais aussi, en contraposition avec eux, et leur idée d'un développement continu du savoir, il existe une coupure à l'intérieur de la science. En effet, son évolution n'est pas progressive et continue, mais elle est animée par une dialectique, elle s'accomplit par « négations² ».

En 1936, dans *La Formation de l'esprit scientifique*, et en 1940, dans *La Philosophie du non*, Bachelard s'oppose à nouveau à Bergson et notamment au sujet de la démarcation entre science et philosophie. En premier lieu, la « démarche normale et féconde de l'esprit scientifique » consiste dans l'abstraction et non pas dans l'esprit géométrique. La spatialisation, qui, d'après Bergson, serait au fondement de la science, n'est qu'une modalité de l'esprit scientifique, elle est une étape, largement dépassée, de l'« évolution » de son « élan ». L'abstraction consiste dans une « mise en ordre », mais cet ordre est un « ordre prouvé qui ne tombe pas sous les critiques bergsoniennes de l'ordre trouvé³ ». C'est aussi le rapport de la philosophie à la science qui se trouve bouleversé. Le philosophe élabore, face à la science, « une philosophie claire, rapide, facile, mais qui reste une philosophie de philosophe⁴ ». Et, encore une fois, « il y a rupture entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique⁵ » car « l'expérience nouvelle dit *non* à l'expérience ancienne⁶ ». Ainsi, le devenir de la science est marqué par le négatif, prendre conscience de ce mouvement propre à la science signifie « dialectiser la pensée⁷ ». Dans cette situation, tout appel à l'immédiat est inutile : « L'immédiat doit céder le pas au construit⁸ », l'intuition doit céder le pas à des intuitions « dialectisées », « travaillées ». Dans le travail de construction et dialectisation des intuitions propre à la science, celle-ci doit tirer profit, selon Bachelard, de la critique des images qui entravent son développement.

Dans les études de « psychanalyse » de l'imagination, le nom de

1. *Ibid.*, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 12.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. Cf. G. Bachelard, *La Philosophie du non* (1940), Paris, Puf, 2012, p. 8.

5. *Ibid.*, p. 10.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. *Ibid.*, p. 17.

8. *Ibid.*, p. 144.

108 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Bergson revient dans le cas d'images fluides, mais il est critiqué pour la mauvaise utilisation des images matérielles. Déjà dans *Les Intuitions atomistiques*, de 1932, Bachelard souligne que des phénomènes comme la poussière ou la fumée sont déjà présents dans l'imaginaire du savant et l'aident à penser les atomes. Par conséquent, il est impossible de limiter, comme Bergson le souhaite, la connaissance scientifique à une opération de « solidification ». Le bergsonisme « ne peut rendre compte de l'évolution complète de la pensée objective¹ ».

Ainsi, aucun compromis n'est plus possible avec Bergson, qui d'autre part est trop âgé pour réagir. En avril 1937, lorsque Bachelard expose les thèses de *La Dialectique de la durée* devant ses maîtres et ses collègues antibergsoniens (Brunschvicg, Meyerson, Bénézé) à la Société française de philosophie, Bergson se défile silencieusement, quittant la salle et suscitant la déception de Brunschvicg². Les critiques de Meyerson et de Bachelard envers Bergson, nées d'une polémique « locale », introduisent au niveau « global », dans le champ philosophique, l'importance de notions comme celles d'instant, de rupture, de dialectique, de négativité, de néant, apparemment incompatibles avec le bergsonisme.

Ces trois barrages antibergsoniens constitués par Alain à Henri-IV, par l'enseignement des néokantiens et des sociologues à la Sorbonne, par les discussions autour de la théorie de la relativité, se dessinent sur fond de changement des discours littéraires et politiques en tous points incompatibles avec la philosophie de Bergson, mais davantage encore avec le « bergsonisme » des bergsoniens. Ces « discours » se combinent et influencent l'élaboration de textes à la frontière entre philosophie et proses d'idées dans un moment où la philosophie universitaire n'offre pas de perspective de carrière aux nouveaux entrants.

1. *Ibid.*, p. 25.

2. « Je regrette seulement que celui que vous avez nommé sans savoir qu'il était là ait dû partir et que nous ne l'ayons pas entendu » (*in* G. Bachelard, « La continuité et la multiplicité temporelle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 37, n° 2, 1937). Quatre ans plus tôt, dans la troisième édition de son rapport *La Philosophie française* (*in Mélanges, op. cit.*, p. 1178), Bergson avait rapidement mentionné, avec les travaux de Nicad sur la géométrie de l'espace sensible et ceux de Poirier sur les notions d'espace et temps, *La Connaissance approchée*.

La mort de l'Esprit

LA CATASTROPHIQUE RETOMBÉE DE L'ÉLAN

En 1919, Bergson publie un recueil d'essais, *L'Énergie spirituelle*. Comme le remarque aussi Frédéric Worms¹, il y a dans le titre la volonté évidente de « relancer » la philosophie contenue dans le livre qui lui avait assuré la célébrité en 1907. Cependant, le puissant élan métaphysique véhiculé par *L'Évolution créatrice*, ainsi que sa capacité d'attirer autant d'assentiments que de polémiques, entre dans une inévitable phase de retombée et d'épuisement. La « frange » d'images pyrotechniques mobilisées en 1907, reproposées en 1919, a sans doute une part anachronique aux yeux des jeunes gens qui ont vécu, lors des premières années de leur maturité, soit la violence inhumaine des tranchées, soit le climat de dépression économique et sociale causé par les séquelles de la guerre.

L'essai ouvrant le recueil de 1919, le célèbre « La conscience et la vie » – tiré d'une conférence donnée en 1911 à Cambridge –, bien qu'introduisant aux développements futurs de sa philosophie morale, ne consiste que dans la vulgarisation des résultats des recherches menées par Bergson au cours des vingt années précédentes. Il reprend d'ailleurs la conclusion triomphale et messianique du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*. Ce dernier se clôturait par l'image de l'humanité qui, comme une « immense armée [...] galope à côté de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort² ».

1. Cf. F. Worms, « Préface » à H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Puf, 2007.
2. Cf. *L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 271. Dans la conclusion de *La Trahison des*

110 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Dans « La conscience et la vie », après avoir décrit les sociétés humaines comme manifestations de « la vie [qui] travaille à individualiser et à intégrer pour obtenir la quantité la plus grande, la variété la plus riche, les qualités les plus hautes d'invention », Bergson revient sur la possibilité eschatologique d'un affranchissement de l'âme du corps et sur la possible existence d'un au-delà dont un jour il serait même possible d'explorer les dimensions. Cet essai, republié huit ans après son écriture, dans un monde où la donnée la plus évidente est l'énorme puissance technologique de mort dont les pays européens ont aveuglément abusé, ces lignes pleines d'optimisme semblent illustrer les rêves d'un homme appartenant à une autre époque. Comme d'autres, Jean Hyppolite souligne que la philosophie de Bergson, « à une période tragique de l'histoire, a paru trop empreinte de sérénité¹ ».

Le complet déphasage de *L'Énergie spirituelle* par rapport à son temps apparaît de manière flagrante si on l'associe à un essai, « La crise de l'esprit », écrit à chaud par un contemporain de Bergson, Paul Valéry (né en 1871). Ce court essai – formé de deux lettres adressées à la revue londonienne *The Athenueum* et publiées en français dans le numéro d'août 1919 de la *N.R.F.* et, en 1924, dans le recueil *Variétés* – marque très profondément toute une génération². *L'Évolution créatrice* se clôturait par l'image d'une humanité au galop, capable de triompher sur la mort. Les années 1920 s'ouvrent au contraire sur la prise de conscience valéryenne que toutes les civilisations humaines sont « mortelles », que les « mondes » peuvent « couler à pic », non pas au cours d'un processus dialectique qui leur assurerait une évolution, mais « par accident », à cause de l'irruption d'un événement capable de rompre dramatiquement l'écoulement du temps. Ainsi, l'histoire ne prolongerait pas le mouvement

clercs (1927 ; Paris, Pauvert, 1965, p. 167) – où Benda insiste sur le caractère pragmatique, animal et « profane » de la philosophie bergsonienne –, on trouve une parodie à peine voilée de cette image triomphale.

1. Cf. « Vie et existence d'après Bergson », in Id., *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 490.

2. Voir le témoignage de Georges Canguilhem dans « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire » (in AA.VV., *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Rue d'Ulm Éd., 1999, p. 17) : « Dans un ordre d'événements différent mais non étranger, 1924 est l'année où Paul Valéry publie *Variétés*, recueil de textes, dont le premier, daté de 1919, commence par la phrase célèbre : "Nous autres, civilisations..." »

créateur de la vie, elle serait marquée par des cycles de destructions. C'est à la même époque que cette idée cyclique du temps historique entre dans l'imaginaire culturel grâce à Nietzsche et à Spengler et par la philosophie allemande de l'histoire. Elle fait son apparition, de manière quelque peu surprenante et trop tardive, chez le Bergson des *Deux Sources*, dans son dernier chapitre, à travers la « loi de double frénésie » et l'idée de la non-coïncidence entre évolution scientifique et évolution morale¹.

Comme plusieurs des essais parus dans les revues qui recommençaient à être publiées au lendemain de la signature du traité de Versailles, tout l'essai de Valéry est tendu dans une confrontation entre la situation de l'Europe en 1919 avec celle de 1914, « arrivée à la limite de ce modernisme ». En faisant un clin d'œil à un entretien de Bergson de 1914, « La guerre et la littérature de demain² », Valéry déclare que si, d'une part, « personne ne peut dire ce qui demain sera mort ou vivant en littérature, en philosophie », d'autre part ce qui est indubitable est l'aspect tragique de l'irruption de la contingence historique, à savoir que « des milliers de jeunes écrivains et de jeunes artistes [...] [sont] morts ». Davantage que sur la crise matérielle, la « crise militaire » et la « crise économique », crises toujours susceptibles d'être dialectisées et donc expliquées, l'écrivain insiste sur la « crise intellectuelle » causée par la guerre. Il ne s'agit pas de la crise d'un ou plusieurs États européens, mais de l'« Europe mentale », de l'« esprit européen », des principes propres au siècle des Lumières et de toute la « modernité ». Valéry met ainsi l'accent sur une série de thèmes – la décadence de la civilisation et de l'esprit européen, la discordance entre progrès scientifique et progrès moral, les conséquences néfastes de la technique et du machinisme – sur lesquels insiste la prose d'essai (Georges Duhamel, Pierre Drieu la Rochelle, Paul Morand³) et qui structurent l'imaginaire de toute une génération.

Pour comprendre le changement de mentalité dans l'entre-deux-guerres, il faut encore suivre le fil doxique de la « crise » dans laquelle

1. Seul Albert Thibaudet avait tenté de convaincre ses lecteurs que, bien avant les philosophies allemandes, la philosophie de la durée était une philosophie de l'histoire. Cf. A. Thibaudet, « Une philosophie de l'histoire », *N.R.F.*, août 1921, et « Les figures bergsoniennes de l'histoire », *Revue de Genève*, août 1923.

2. In *Mélanges*, *op. cit.*

3. Dans l'ordre : *Civilisation* (1919), *Mesure de la France* (1922), *Chronique du vingtième siècle* (1924-1927).

112 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'« esprit », et donc aussi le « spiritualisme », seraient entrés à partir de l'après-guerre. L'« esprit » est sans doute l'un des mots clés qui unifie la séquence philosophique et culturelle de la Belle Époque – on le retrouve chez Bergson, Brunschvicg, Blondel... Or l'« esprit » comme mot d'ordre, problème et philosophème, disparaît à partir de la fin des années 1930, au profit d'un concept comme celui de « réalité humaine » ou « existence ». Si le mot résiste pendant les années 1920, la rhétorique qui l'accompagne n'est cependant plus celle, triomphaliste, de l'« énergie » ou de l'« élan », de l'« évolution » ou du « progrès » – figurant dans le livre de Bergson, mais aussi dans celui de Brunschvicg de 1927, et du durkheimien Bouglé avec ses *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* de 1922 –, mais plutôt celle associée à des mots tels qu'« odysée », « aventure », « inquiétude », « crise » et « décadence ».

Ces termes sont les indices de la disparition prochaine du concept d'esprit, disparition liée au changement de problèmes auxquels ce concept répondait. À partir de la manifestation d'une « crise de l'esprit », on assiste aussi à la « Déclaration d'indépendance de l'esprit » de Romain Rolland (né en 1866) et à la tentative de créer une « Internationale de l'Esprit ». La revue *Clarté*, qui reprend ce programme, veut « créer un esprit nouveau » et « faire la révolution dans les esprits ». Au même moment, en 1922, André Breton (né en 1896) convoque un « Congrès international pour la détermination des directives et la défense de l'Esprit moderne ». Pendant la guerre, Apollinaire (né en 1880) avait appelé à la création en poésie d'un « Esprit nouveau » ; au début des années 1920, Le Corbusier (né en 1887) en reprend la formule pour nommer la revue qu'il vient de lancer. Juste après la disparition de cette revue, deux étudiants de philosophie à la Sorbonne, Georges Politzer (né en 1903) et Henri Lefebvre (né en 1901), se réclamant d'une révolution spirituelle, intitulent leur revue tout simplement *L'Esprit*. Le pamphlet écrit par Henri Lefebvre à ce moment, qui ne sera pourtant pas publié, s'intitule *Déclaration des droits de l'Esprit*. Un an après, Emmanuel Berl (né en 1892), dans le journal qu'il publie avec Drieu la Rochelle (né en 1893), *Les Derniers Jours*, se fait également promoteur d'une « révolution de l'Esprit ». Peu après, le surréaliste René Crevel publie un recueil auquel il donne le titre de *L'Esprit contre la raison*. Les derniers feux, au début des années 1930, consistent dans la création de la revue *Esprit* par Emmanuel Mounier, et de la collection « Philosophie de l'Esprit » dirigée

par Louis Lavelle et René Le Senne. La transformation des discours gravitant autour du mot « esprit » désigne donc l'usure d'une vieille constellation conceptuelle, saturée de suggestions liées à une époque considérée comme révolue.

Dans la nouvelle situation culturelle déterminée par la guerre, il apparaît alors évident que *L'Énergie spirituelle* ne peut provoquer les mêmes réactions que *L'Évolution créatrice*. La *Revue de métaphysique et de morale*, dont la publication reprend après la trêve causée par la guerre, ne lui consacre aucun compte rendu. Pour sa part, la *Revue philosophique*, après avoir attendu plus de deux ans, confie à Joseph Ségond (né en 1872), professeur de philosophie à l'Université d'Aix-Marseille, bergsonien dogmatique, catholique et cocardier, l'occasion d'exprimer ses louanges dans une courte recension. Il reconnaît dans le livre la même « manifestation de l'énergie spirituelle » qu'il avait rencontrée – écrit-il – trois ans plus tôt, grâce à la guerre, « créatrice même de nos consciences ». En effet, seulement un an avant la parution de *L'Énergie spirituelle*, Ségond exaltait, par un langage bergsonien, les vertus de la guerre et de la « race française » dans le livre *La Guerre mondiale et la vie spirituelle*.

Un autre compte rendu paraît dans la *N.R.F.*, signé par un jeune contributeur d'*Europe*, Raymond Lenoir (né en 1886). Ce dernier, dont plusieurs essais (tous très critiques) portent sur Bergson, a déjà publié, dans le numéro d'octobre de la *N.R.F.*, un article, « La pensée française devant la guerre¹ ». Soulignant l'uniformisation stérilisante de la vie intellectuelle provoquée par la propagande, Lenoir y met en évidence la nécessité de s'affranchir du conformisme, du « caractère sentimental » du « mysticisme » de la guerre qui, selon l'auteur, trouve son origine dans un « mouvement mi-artistique, mi-philosophique d'avant-guerre ». Faisant allusion au bergsonisme sans le nommer, il parle d'une philosophie où « la sympathie et l'intuition sont élevées au rang de la méthode »². Cette philosophie coïnciderait avec le rejet du rationalisme, la « prédominance de la sensibilité », et avec la réduction de l'activité philosophique à quelque chose situé entre une « manière d'art » et une « théologie bâtarde »³. Lenoir rattache cette tendance à l'influence du romantisme

1. Cf. « La philosophie française », *op. cit.*, *N.R.F.*, 1^{er} octobre, p. 641-669.

2. *Ibid.*, p. 651.

3. *Ibid.*, p. 653.

114 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

allemand sur la philosophie du XIX^e siècle et suggère la nécessité d'un retour aux véritables origines de la pensée française, la pensée cartésienne.

Dans la recension de *L'Énergie spirituelle*, ces positions sont reprises : la philosophie de Bergson est traitée comme une simple mode influencée par le romantisme allemand, liée à d'autres manifestations littéraires (parmi lesquelles le roman barrésien ou le symbolisme), qui ont comme origine la réaction d'une société en crise au positivisme du XIX^e siècle. Bergson, qui, selon Lenoir, a séparé intelligence et sensibilité, « ne répond plus aux besoins vitaux de l'époque qui commence ». La société française, à l'issue du conflit, exige en effet une « volonté d'un ordre humain [qui] suppose une maîtrise de l'intelligence qui récuse le bergsonisme »¹.

Le compte rendu de Ségond et, surtout, celui de Lenoir méritent d'être pris en considération non pas pour leur contenu philosophique, mais pour leur statut ambigu de textes charnières. L'essai de Lenoir doit être analysé suivant deux registres. Tout d'abord, les argumentations, les auteurs de référence (Renouvier, Comte, Dantec) et le rôle de l'intellectuel proposé s'alignent sur ceux présentés par Julien Benda cinq ans plus tôt dans *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*². Comme Benda, Lenoir reproche à Bergson d'avoir promu le particulier, le singulier, la sensibilité, la nuance, au lieu de se consacrer, en tant que clerc, à la recherche de l'universel. Comme Benda, notamment dans *Une philosophie pathétique*³, il critique la philosophie bergsonienne et son succès d'un point de vue sociologique, comme des effets de mode liés à la situation de la France pendant la Belle Époque. L'image de l'intellectuel comme clerc se consacrant à la recherche de la vérité en se désintéressant des aspects contingents et profanes du monde demeure intacte. C'est le ton qui a notablement changé : contrairement à des critiques d'avant-guerre – comme celle, inaugurale, présentée par Benjamin Jacob dans la *Revue de*

1. *Ibid.*, p. 1089.

2. Cf. J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris, Mercure de France, 1912 (le livre est le développement d'une polémique commencée peu avant entre l'auteur et Édouard Le Roy sur les pages de la *Revue du mois*). Voir aussi L. Dauriac, « Le mouvement bergsonien », in *Revue philosophique*, janvier 1913.

3. Cf. J. Benda, *Une philosophie pathétique*, paru d'abord dans le deuxième cahier de la XV^e série des *Cahiers de la Quinzaine*.

métaphysique et de morale de 1898¹ –, Lenoir ne traite pas le bergsonisme comme une philosophie certes contestable mais vivante, mais comme un reste archéologique, l'expression d'une époque désormais dépassée. L'événement ayant contribué à creuser ce fossé est bien évidemment celui de la guerre. Selon Lenoir, la guerre a joué un rôle déterminant pour réveiller la France de ses rêveries « bergsoniennes », pour « dissiper pour un temps les conventions », pour « rappeler aux peuples leurs intérêts vitaux », pour « les mettre en présence de réalités avec lesquelles on ne peut ruser »².

Mais, d'autre part, il est opportun de faire la différence entre les critiques de Lenoir et celles que les jeunes nés après 1900 adressent à Bergson. Ce qui sépare nettement Lenoir, et aussi Ségond, de cette génération est l'absence de revendication de la nécessité d'un véritable *renouveau philosophique*. Si Ségond prolonge dogmatiquement un bergsonisme naïf, loue les pouvoirs de l'intuition et interprète la guerre selon les catégories des discours de propagande et de *L'Évolution créatrice*, le socialiste Lenoir appelle à un retour à la tradition philosophique « intellectualiste » et positiviste, et adresse au bergsonisme les mêmes critiques que Benda. En somme, malgré l'irruption de la guerre, les tensions et les polarisations propres aux trois premiers lustres du XX^e siècle perdurent. L'opposition entre intelligence et intuition, qui structurait les discussions de la communauté philosophique pendant les années 1910, continue à dominer le champ philosophique, le polarisant. C'est précisément ce schéma binaire que la génération de jeunes nés après 1900 et ses contemporains essaieront de liquider.

Cela dit, le parcours de formation de toute cette génération reste incompréhensible si on le scinde en deux processus politiques et artistiques fondamentaux, indirectement liés à la guerre. Avant la philosophie, ces deux événements rompent avec une certaine image de la pensée dominante avant 1914. D'une part, est en cours la lente diffusion des idées véhiculées par le PCF et qui touche un plus grand nombre d'intellectuels, souvent très jeunes. D'autre part, on assiste au développement des avant-gardes qui contribuent à la disparition du modèle romantique

1. Cf. B. Jacob, « La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1898, p. 170-201.

2. Cf. R. Lenoir, « Réflexions sur le bergsonisme », *N.R.F.*, 1^{er} décembre 1919, p. 1077.

116 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

de l'écrivain. Ces deux processus commencent à se croiser autour de 1925. Ce croisement entraîne la lente disparition des suggestions « bergsoniennes » du champ politique et artistique, et une nouvelle figure de l'intellectuel et de son activité, donc du sujet dans son commerce avec le monde, commence à s'affirmer. Il ne s'agira plus du philosophe-artiste en auscultation intuitive de son moi intérieur ou du philosophe-scientifique réfléchissant aux conquêtes spirituelles de la science, mais du philosophe engagé, *de jure* incapable de se dégager du monde, et donc obligé de considérer chacun de ses actes intellectuels comme « politiques ».

L'ENGAGEMENT

L'absence de mention à Bergson dans les discours de la gauche après 1918 est frappante. Georges Sorel, qui avait joué un rôle de passeur du bergsonisme dans les milieux anarcho-syndicalistes, après 1914, s'en désintéresse et est plus occupé à suivre les développements de la révolution bolchevique et par la lecture des écrits de Lénine, « le plus grand théoricien que le socialisme ait eu depuis Marx », comme il le décrira dans l'édition de 1919 des *Réflexions sur la violence*. La participation de Bergson à la propagande de guerre a comme conséquence de gommer l'image d'une doctrine potentiellement contestatrice. La disparition du champ politique de Georges Sorel s'accompagne d'une transformation de la gauche française suite à la révolution bolchevique et au processus de formation du Parti communiste qui attire dans son aire d'influence une petite couche d'intellectuels. Ces derniers sont souvent issus d'une génération de « mobilisables » : survivants des tranchées, la guerre représente pour eux l'événement qui scinde l'histoire en deux. Les voilà alors amenés à suivre la doctrine « marxiste » dont la revendication majeure est de lier étroitement théorie et pratique.

Comme Nicole Racine et Jean Bodin l'expliquent, les intellectuels français « n'ont eu jusqu'à la guerre aucune expérience du mouvement ouvrier et vont en petit nombre, au lendemain de la guerre, se rapprocher du communisme : ils ont également subi [la] [...] double influence de la guerre et de la révolution russe¹ ». Malgré les différences, les deux

1. Cf. L. Bodin - N. Racine, *Le Parti communiste dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985, p. 23.

caractères marquants qui définissent la première appropriation du marxisme sont la connaissance très superficielle des textes de Marx et la réduction du message communiste à un messianisme aux traits presque religieux. « Dans la diversité des motivations qui conduisent au communisme, dans les différents types de communisme – écrivent encore Nicole Racine et Jean Bodin – on retrouve le même refus de la guerre, la même admiration pour l'expérience russe, le même désir de renouveau, la même ignorance de la doctrine marxiste¹. »

Il faut en outre souligner un phénomène démographique fondamental dont les retombées sont déterminantes pour la formation de la nouvelle séquence intellectuelle. Le conflit, causant des milliers de morts, rompt la continuité, individuait deux générations : d'une part, ceux qui ont participé à la guerre ; de l'autre, ceux qui en ont été dispensés. Deuxièmement, il favorise des rencontres : entre soldats de différente extraction sociale dans les tranchées, entre différentes promotions après l'armistice. C'est par le biais des individus influencés par l'expérience russe que les jeunes nés après 1900 entrent en contact à la fois avec les effets désastreux de la guerre sur toute une génération, et avec les vulgarisations du marxisme. Georges Politzer et ses amis côtoient les surréalistes – qui, en tant que soldats, avaient montré un intérêt précoce pour tout parti s'opposant à la guerre, à l'intérieur du mouvement pacifiste Clarté, dont les membres étaient nés entre 1885 et 1895 –, alors que Georges Friedmann rencontre des aînés comme Raymond Lefebvre ou Paul Vaillant-Couturier. Enfin – comme le rappelle Georges Canguilhem² – à l'École normale, en 1919 et 1920, une promotion spéciale pour les démobilisés crée un mélange entre les survivants à la guerre, pour la plupart de tendance pacifiste et gauchiste, et certains jeunes élèves nés après 1900 : Aron, Canguilhem, Sartre³...

Ce n'est pas grâce aux publications liées au Parti que le message « révolutionnaire » parvient aux jeunes de la génération de Politzer, du fait de l'anti-intellectualisme et de l'antithéoréticisme qui y règne. Au contraire, deux revues pacifistes font initialement circuler les suggestions et les idées provenant de l'Union soviétique : *Europe* de Romain Rolland

1. *Ibid.*, p. 27.

2. Cf. G. Canguilhem, « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire », *op. cit.*, p. 17.

3. Pour cette question de croisement générationnel, nous ne pouvons que renvoyer à l'étude de J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, *op. cit.*

118 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

(né en 1866) et *Clarté* d'Henri Barbusse (né en 1872). Auteurs pendant la guerre de deux importantes pièces pacifistes, le recueil *Au-dessus de la mêlée* et le roman *Le Feu*, Rolland et Barbusse sont à l'origine d'une fracassante « Déclaration d'indépendance de l'esprit », publiée dans *L'Humanité* à la veille de la signature du traité de Versailles, le 26 juin 1919. Ce document, invitant les intellectuels à créer une « Internationale de l'Esprit », s'engage dans le mouvement de démobilisation des intellectuels français, dans la tentative de les affranchir de l'asservissement aux intérêts nationaux qui s'était déterminé pendant la guerre. Exhortant les intellectuels à jouer un rôle de médiateurs dans la réconciliation entre la France et l'Allemagne, ainsi qu'à réaliser une révolution *spirituelle* et – à la différence de celle bolchevique – non violente, la « Déclaration » divise les intellectuels en deux camps, comme en son temps l'affaire Dreyfus.

Les conséquences de la guerre ont donc introduit une charge d'« engagement » dans toutes les discours, provoquant aussi la nécessité de formuler un modèle de subjectivité susceptible de rendre compte de la nouvelle configuration des rapports entre action et réflexion. Si dans *Europe*, et au début de l'expérience de *Clarté*, l'intervention des intellectuels advient suivant le paradigme du « désengagement », de la « démobilisation » des consciences, plus on s'approche de la fin des années 1920, plus l'engagement des intellectuels est conçu en tant que lutte d'idées dans laquelle on ne peut se soustraire à la prise de positions politiques.

Paul Vaillant-Couturier (né en 1891) et Raymond Lefebvre (né en 1892), fondateurs avec Barbusse du journal *Clarté*, ont tracé, déjà en 1920, une nette discrimination entre le rôle de l'intellectuel et de la littérature avant et après la guerre. L'orage de la guerre a « saccagé » « la floraison de la littérature de l'avant-guerre », et les écrivains, en reprenant la plume, doivent la manier « comme une épée¹ ». Après la « Déclaration », les parcours de Rolland et de Barbusse se séparent. Le premier fonde la revue *Europe*, qui continue à soutenir la cause du pacifisme et de l'indépendance des intellectuels face aux diverses tendances politiques, tandis que Barbusse crée le journal *Clarté*, qui se rapproche lentement du PCF. Cette transformation a lieu sous l'initia-

1. Cf. P. Vaillant-Couturier, *Lettres à mes amis*, Paris, Flammarion, 1920, p. 77. La métaphore de la plume-épée est présente dans plusieurs textes des intellectuels de la génération née après 1900.

tive de jeunes intellectuels comme Paul Vaillant-Couturier, Jean Bernier (né en 1894) et Marcel Fourier (1895) qui se reconnaissent, plus qu'en Barbusse, dans l'autre fondateur du mouvement Clarté et de l'association républicaine des anciens combattants : Raymond Lefebvre.

À la différence de Barbusse, Lefebvre veut lier étroitement le mouvement à la jeune « génération des massacrés » qui s'oppose à ce qu'il appelle explicitement la « génération de l'Union sacrée ». Sous la direction de Bernier et Vaillant-Couturier, la rédaction de la revue *Clarté* arrête la politique d'ouverture à un large spectre d'intellectuels, initialement mise en place par Barbusse, s'adressant surtout aux jeunes intellectuels de gauche, avec lesquels elle veut partager le sentiment d'appartenance à une même génération. Ainsi, comme écrit Nicole Racine, l'engagement de la revue *Clarté* se fait « dans un esprit tout différent¹ » de celui du mouvement de Barbusse². La revue vise à protéger de l'oubli ou de toute manipulation la mémoire des morts pendant la guerre et, se référant au mouvement bolchevique, elle espère pouvoir canaliser le mécontentement des victimes et des masses travailleuses vers une révolte. Cette coupure entre les jeunes rédacteurs³ de la revue *Clarté* et les fondateurs du mouvement se manifeste notamment à la mort d'Anatole France ; initialement élevé par Barbusse au rang de parrain du mouvement, dans un numéro spécial de la revue intitulé « Contre Anatole France : cahier de l'Anti-France », l'écrivain est montré du doigt, comme un pathétique représentant de la culture bourgeoise s'étant tourné vers la cause du pacifisme par simple opportunisme.

Ainsi, comme le remarque Nicole Racine, le « communisme » de la revue *Clarté* est « plus l'expression d'une révolte radicale contre la société, la récusation absolue de ce qui peut paraître un compromis

1. Cf. N. Racine, « Du mouvement à la revue *Clarté* : jeunes intellectuels "révolutionnaires" de la guerre et de l'après-guerre 1916-1925 », in J.-F. Sirinelli (éd.), *Généralisations intellectuelles, Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent*, n° 6, novembre 1987, p. 25.

2. Les catégories mentales de Barbusse sont celles d'un homme d'avant-guerre. Le roman à l'origine de son succès en 1908, *L'Enfer*, était partiellement influencé par Bergson, qui avait été son professeur à l'École normale. Son héros cherche en effet la solution à ses inquiétudes dans « une intuition paisible, simple comme le moi » ou dans un « savoir secret de la vie » (H. Barbusse, *L'Enfer*, Paris, Albin Michel, 1908, p. 260 et 246).

3. Le seul aîné à être engagé dans leur entreprise est le sorélien et bergsonien Édouard Berth, qui sera par ailleurs expulsé du groupe juste un an après son entrée.

120 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

avec la société et la culture bourgeoises, qu'une adhésion au marxisme, à cette date encore mal connu¹ ». Il s'agit d'un phénomène de génération : alors que les surréalistes se libèrent de ceux qui ont été leurs maîtres pendant leur jeunesse (Valéry, Reverdy ou Apollinaire), la revue *Clarté*, à son tour, s'affranchit rapidement, dès sa fondation en 1921, de la génération de ses tuteurs (Henri Barbusse, Anatole France, Jean Jaurès). La révolution dont tous ces jeunes se réclament est conçue à la fois « sous sa forme sociale » et comme « révolte de l'esprit », selon les propos de Lefebvre : « À ce moment-là, la propagande pour l'URSS gardait encore une tonalité anarchisante². » Cette période « anarchisante » permet le rapprochement, en 1925, entre les membres de *Clarté*, les surréalistes et le groupe de jeunes philosophes auquel Lefebvre et Politzer participent. Peu après, cette situation rend aussi possible la fondation de la première publication marxiste « philosophique », *La Revue marxiste*, et enfin la promotion de pamphlets comme ceux d'Emmanuel Berl.

Pour saisir l'influence de la force inédite de négation introduite par le dadaïsme et le surréalisme sur la prose anti-académique d'une génération, il suffit de comparer les tons du pamphlet *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* de Politzer avec les manifestations les plus scandaleuses de l'avant-garde artistique qui le précèdent : avec le *Procès à Maurice Barrès* intenté par la première rédaction de *Littératures* en 1921, avec le premier *Cadavre* écrit à la mort d'Anatole France en 1924 et avec de plus longs essais comme le *Manifeste du surréalisme* et *Légitime défense* de Breton, ou encore avec le *Traité du style* d'Aragon. Politzer n'est évidemment pas le seul à faire passer cette violence stylistique dans la prose d'essai. En ce sens, rappelons les nombreux pamphlets qui commencent à être publiés à partir de 1927 : parmi eux, le recueil d'Édouard Berth de 1927, *La Fin d'une culture*, les deux pamphlets d'Emmanuel Berl *Mort de la pensée bourgeoise* et *Mort de la morale bourgeoise*, publiés dans la revue *Europe* entre 1929 et 1930, la première version des *Chiens de garde* de Nizan, publiée en décembre 1930 dans la revue surréaliste *Bifur*, sous le titre de « Notes-programme sur la philosophie », le pamphlet de Henri

1. Cf. N. Racine, « Du mouvement à la revue *Clarté* », *op. cit.*, p. 27.

2. Cf. H. Lefebvre, *La Somme et le Reste*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 309.

Lefebvre, *Déclaration des droits de l'esprit* (lu d'abord, fin 1926, à la Sorbonne), les livres de Robert Aron et Arnaud Dandieu, *Le Cancer américain* et *La Décadence de la nation française*, et même l'essai sartrien « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité¹ ».

Il faudrait notamment comparer les phrases au vitriol du chapitre conclusif de *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* dont Politzer conseille la lecture au « maître » (« M. Bergson n'est encore que mourant, mais le bergsonisme est en fait mort »), aux pamphlets surréalistes *ad hominem* contre Barrès ou Anatole France² (« Certains jours j'ai rêvé d'une gomme à effacer l'immondice humaine », « Avec France, c'est un peu de la servilité humaine qui s'en va »), mais, plus en général, au *Traité du style* d'Aragon, qui n'épargne ni Bergson ni Brunshvicg. À l'instar de France, qui est encensé par tous ses contemporains sans distinction et dénoncé par la génération de la guerre, Bergson, à sa réception du Nobel en 1928, est acclamé par ses collègues.

Cette violence, dont la véritable nouveauté commence à transparaître clairement à partir de la première individualisation du mouvement surréaliste, trouve sa raison ultime dans un phénomène de génération. La majeure partie des jeunes qui entament leurs études après la guerre nourrit la certitude que les écrivains et les philosophes nés avant 1880 qui, inconscients de la signification de la coupure de la guerre, étaient restés attachés au type de travail intellectuel entamé avant 1914, ne méritent plus d'être pris en considération. La déclaration de Breton pendant le procès à Barrès est emblématique : « Un homme préféré de la génération de Barrès n'existe pas, mais je préfère tous ceux de la génération suivante³. » Si la guerre est bien terminée, ses séquelles sur le plan des idées

1. La prose de cet essai, publié dans la *N.R.F.*, n'est pas celle d'un essai universitaire ou savant. Il suffit de rappeler l'utilisation répétitive des mots d'ordre (« toute conscience est conscience de quelque chose »), du langage cru et péjoratif (« la saumure malodorante de l'Esprit ») et les conclusions expéditives (« Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la vie intérieure »).

2. Dans sa dédicace à Bergson, Politzer écrit : « Il vous suffira, maître, de parcourir le chapitre IV » (voir au Fonds Henri Bergson, bibliothèque littéraire Jacques Doucet, sous la cote Bon II-992 Bon IV-6).

3. Cf. A. Breton, « L'affaire Barrès acte d'accusation », in *Id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Puf, 1989, t. III, p. 433.

122 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

sont encore présentes : la censure, la propagande, le « bourrage de crâne » qui avait rendu passifs tant les soldats que les intellectuels¹.

La première réaction de la part de la nouvelle génération à ce climat de stagnation, qui avait annulé tout débat intellectuel pendant quatre ans, ne peut prendre forme qu'à travers des dénonciations². Celles-ci impliquent rapidement aussi Bergson, Parodi, Brunschvicg et les autres protagonistes de la vie philosophique d'avant 1914. Dans les tranchées, avec des milliers de jeunes mobilisés, c'est aussi un « style de pensée », défendu par les hommes n'ayant pas participé à la guerre, qui est mort. En revanche, un élément a survécu – comme le regrette Gide en 1920³ : la violence, reflétée dans les textes de l'avant-garde qui « avait fait table rase du passé⁴ ».

SURRÉALISME ET SYMBOLISME

Pendant les années 1920, les discours « bergsonisantes » résistent et prolifèrent encore dans le champ littéraire. Cette situation change, à travers la puissante influence du surréalisme⁵. Le surréalisme a créé une véritable « nouvelle image » de la pensée et de l'action, nourrie par les lectures de Breton et Aragon pendant et après la guerre. Bien avant les philosophes et les psychologues, Breton et son groupe attirent l'attention sur des auteurs bannis ou méconnus, notamment Freud. L'intérêt porté par le surréalisme à la psychanalyse s'inscrit dans le climat de vulgarisation du freudisme où se trouve le champ littéraire contemporain ou précédant immédiatement la création de la Société parisienne de psychanalyse ; à partir de 1922, la psychanalyse est mentionnée partout dans le champ littéraire français. Toutefois, même si l'intérêt pour celle-ci y est un phé-

1. Cf. A. Breton, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1952.

2. Henri Lefebvre exprime en quelques mots les réflexions propres aux jeunes gens de son âge : « La génération qui précède a fait faillite, radicalement. Rien à prendre, rien à faire avec eux. Très spécialement en France : les preuves : la guerre, la révolution russe » ; (*La Somme et le Reste*, *op. cit.*, p. 374).

3. Cf. A. Gide, « Sur Dada », *N.R.F.*, avril 1920.

4. Cf. H. Lefebvre, *La Somme et le Reste*, *op. cit.*, p. 393.

5. Il suffit de rappeler *La Révolution surréaliste*, *Philosophies* et la revue *Bifur*, qui, outre le premier texte de Heidegger traduit en langue française, publie les premiers textes de Nizan et de Sartre.

nomène généralisé et en partie lié à la mode et à la relation déjà entretenue par le symbolisme avec la psychologie et la psychopathologie, les surréalistes, appartenant à une génération de jeunes, par le type de « lecture » qu'ils donnent des textes freudiens dans les années 1920, acquièrent une originalité. Leur démarche comporte une double surdétermination de la valeur de la psychanalyse dans le champ des savoirs et des pratiques artistiques contribuant à opérer une coupure *théorique* et *poétique* avec tout ce qui a été produit en art pendant les deux décennies précédentes, y compris les utilisations du bergsonisme.

Pendant la guerre, André Breton, alors jeune médecin, lit certains auteurs ayant figuré parmi les sources théoriques principales des symbolistes : le livre sur Freud de Régis et Hesnard, Janet¹, Ribot et, dans une moindre mesure, Bergson. Autour de 1922, Aragon – introduit à Jacques Doucet par Breton – rédige avec son ami un projet de transformation de la bibliothèque du couturier mécène. Dans ce document², on peut localiser les livres qu'ils avaient lus, livres qui « ont joué pour nous et pour quelques autres un rôle tel [...] qu'il nous est du moins impossible de les oublier³ ». Parmi les philosophes ils y nomment Kant, Hegel⁴ et, en dernière place, Poincaré et Bergson⁵. Dans le *Manifeste*, Breton – expliquant l'aversion du surréalisme pour le « règne de la logique » – argumente dans un langage amplement tributaire de celui de l'*Essai* que « les profondeurs de notre esprit recèlent d'étranges forces capables d'augmenter celles de la surface ». Quelques années plus tard, dans *Les Pas perdus*, il parle d'un devenir comme d'une « lutte de tous les instants

1. Dans la composition des *Champs magnétiques*, c'est Soupault qui se penche sur Janet, tandis que Breton connaît surtout Freud et Ribot.

2. Cf. A. Breton, « Projet pour la bibliothèque de Jacques Doucet », in Id., *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, p. 631-636.

3. *Ibid.*, p. 631.

4. Il s'agit de « l'homme qui pour Mallarmé, Villiers de l'Isle-Adam, Jarry et surtout Dada, fut le véritable Messie : Hegel, dont l'"idéalisme absolu" exerce aujourd'hui une influence énorme » (*ibid.*, p. 632). Ces formules ressemblent vaguement à une page de la préface à *L'Explication dans les sciences* qu'Émile Meyerson écrit tout juste un an plus tôt : « Les théories mises en avant par cet homme dont la réputation philosophique – c'est le moins, semble-t-il, qu'on en puisse dire – est une des plus retentissantes qui soient : Hegel » (*L'Explication dans les sciences*, Paris, Alcan, 1921, p. x).

5. Les deux poètes tiennent à ajouter les noms « de Poincaré et de Bergson dont, bien entendu, nous pensons utile que vous ayez les œuvres complètes » (« Projet pour la bibliothèque », op. cit., p. 631).

124 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

dont le résultat le plus habituellement est de figer ce qu'il y a de plus spontané et de plus précieux au monde¹ ».

Cependant, tant la psychanalyse que l'hégélianisme jouent dans le dispositif surréaliste un rôle bien plus important que celui revêtu par Bergson. L'esthétique symboliste et surtout néo-symboliste dépend d'un idéal néoromantique d'expressivité posant l'accent sur le repli subjectif et l'examen des profondeurs psychologiques du moi, considéré comme une instance irréductible au monde. C'est l'une des raisons pour lesquelles le symbolisme accorde autant d'intérêt d'abord à la psychopathologie de Ribot, ensuite à la métaphysique schopenhauerienne de la volonté, enfin, vers 1905, après la publication de l'« Introduction à la métaphysique », à la « philosophie de l'intuition » de Bergson. Autour de 1922, le surréalisme s'achemine dans une direction opposée : il s'agit d'une fuite de l'intériorité psychologique en direction du langage.

En suivant ses analyses, ne nous laissons pas tromper par ce que Laurent Joly nomme l'apparent « retour d'un vocabulaire [bergsonien] qui semblait devenu caduc » dans le *Manifeste du surréalisme* et dans certains des écrits « théoriques » du surréalisme. Si l'on prend ces textes à la lettre, il pourrait sembler que l'esthétique littéraire du surréalisme se trouve « à nouveau englobée dans la sphère du "psychique" dont elle s'était péniblement émancipée² ». La fin de l'influence du bergsonisme sur le surréalisme n'est pas extérieure mais plutôt *intérieure* au processus dialectique d'évolution propre à la pratique et à la théorie des avant-gardes. La composante « introspective » et « intuitive » est certes présente dans le vocabulaire du surréalisme, mais, à bien y regarder, la direction du mouvement de Breton autour de 1922 – qui, à la fois, influence et est influencé par la psychanalyse – est en réalité inverse, à savoir celle d'une mise en relation directe de la contemplation avec l'action, de l'expérience « externe » avec celle « interne », retournée comme un gant.

1. Cf. A. Breton, *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. I, p. 192.

2. Cf. L. Jenny, *La fin de l'intériorité. Théorie de l'expression et invention esthétique dans les avant-gardes françaises (1885-1935)*, Paris, Puf, 2002, p. 125. Julien Gracq se dira stupéfait par le fait que « Breton a tenu à placer sous l'invocation de Freud un programme de transcription immédiate du flux mental qui se fût réclamé beaucoup plus naturellement de Bergson » (J. Gracq, *André Breton. Quelques aspects de l'écrivain*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1989-1995, t. II, p. 497 ; cité par F. Azouvi dans *La Gloire de Bergson, op. cit.*, p. 305).

Le surréalisme, résume Jenny sa *Fin de l'intériorité*, « ne pratique qu'apparemment un retour au symbolisme à travers l'écriture automatique » ; si l'on essaie de dépasser ces apparences, on s'aperçoit au contraire que « le sujet de l'écriture automatique, étrangement dépersonnalisé, demeure introuvable », ainsi le « champ de la révélation automatique s'élargit-il du texte à la vie, envahissant la totalité des apparences jusqu'à faire un vaste paysage psychique où s'effondre la distinction entre intériorité et extériorité¹ ». Dans le surréalisme, il n'y a plus de distinction entre « symboles linguistiques » (liés au commerce avec le monde) et « intériorité des pensées » (dont la poésie essaie de rendre compte), entre langage et pensée, comme dans l'esthétique « bergsonienne » des néosymbolistes : pensée et langage ou acte d'écriture sont une même chose. Reverdy écrit justement, dans le premier numéro de *La Révolution surréaliste*, que le concept de « dictée automatique de la pensée » est une tautologie, puisque la pensée « est elle-même cette fonction de l'esprit qui a besoin pour prendre corps de se préciser en mots, de s'organiser en phrases² ».

Les surréalistes mettent donc l'accent sur l'idée d'une logique de la pensée présente même dans les états dits pathologiques, et cela implique une coupure nette avec le symbolisme, dont la deuxième génération avait été profondément imprégnée par le bergsonisme. Tandis que les symbolistes partent à la découverte des espaces psychiques quasi substantialisés, les surréalistes veulent faire émerger un fonctionnement de la pensée différent, susceptible de révéler une logique plus ample, propre au surréel. Les symbolistes ont, quant à eux, cherché chez Schopenhauer, Ribot et Bergson les instruments pour explorer des espaces intérieurs qui, tout en étant incommunicables, pouvaient être suggérés par le langage poétique mais pour les surréalistes la psychanalyse fait émerger un plan logique sans aucune référence à une intériorité innommable ou inconnaissable.

L'idée, d'origine dadaïste, que la pensée se fait dans la bouche, que la pensée est donc quelque chose de matériel, implique celle d'une unité de pensée et de langage : les surréalistes isolent donc dans les œuvres de Freud la rupture qu'il établit avec le champ discursif de la psychiatrie et celui de la psychologie, rompant ainsi avec tout biologisme encore

1. Cf. L. Jenny, *La Fin de l'intériorité*, op. cit., p. 16.

2. Cf. P. Reverdy, « Le rêveur parmi les murailles », *La Révolution surréaliste*, n° 1, 1925, p. 19.

126 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

présent dans l'œuvre freudienne. L'expérience de la folie est introduite par Freud dans le discours de la vérité lié au sujet et rompt avec l'idée du normal et du pathologique considérés comme des états biologiques. Il n'y a plus, comme dans le symbolisme, le « monde intérieur », d'une part, le langage et les symboles, d'autre part. Extérieur et intérieur, langage et pensée constituent donc une seule réalité définie par Breton, dans le premier *Manifeste*, comme « surréel » et conçue, suivant Hegel, comme la synthèse « concrète » du conscient et de l'inconscient. Jenny résume cette situation à la perfection, affirmant que le surréalisme conçoit « une réalité réunifiée, dépourvue de différence entre des espaces ontologiques hétérogènes » ; le surréalisme s'affranchit ainsi du symbolisme, qui suppose « le clivage entre deux scènes ontologiquement différentes (comme chez Schopenhauer, la "volonté" et la "représentation" [comme l'esprit et la matière, la durée et l'étendue]) »¹.

Le surréalisme accomplit ainsi un mouvement d'« extériorisation progressive de l'intériorité romantique » – qui trouve son origine chez Mallarmé, ses avatars dans le mouvement symboliste, et son échappatoire dans le modernisme, par le biais d'Apollinaire – et dont la pointe la plus avancée est sans aucun doute incompatible avec l'image vulgarisée du bergsonisme circulant dans des revues néosymbolistes comme *Vers et prose* et *La Phalange*, mais aussi auprès d'un large éventail de littérateurs et poètes comme Georges Duhamel, Jean Royère, Jean Blum, Jules Romains et les poètes de l'Abbaye. Il s'agit donc de la fin de la fascination symboliste pour l'introspection psychologique. En 1920 déjà, le jeune Breton consacre un premier essai à Dada dans la *N.R.F.*, où il refuse tout exercice d'analyse de soi comme source de création littéraire tout en conspuant les critiques littéraires qui reprochent à l'avant-garde de ne pas se « confesser sans cesse² ». Quatre ans après, dans le premier *Manifeste*, la condamnation se répète : Breton fait suivre au refus du roman réaliste et positiviste celui de la poésie qui tire profit de l'analyse psychologique et de la logique des sentiments. D'une part, il faut critiquer « l'attitude réaliste, inspirée du positivisme, de saint Thomas à Anatole France » ; de l'autre, il faut aussi suivre un certain matérialisme, réagir au culte de l'intériorité par « une heureuse réaction contre les

1. Cf. L. Jenny, *La Fin de l'intériorité*, op. cit., p. 150.

2. Cf. A. Breton, « Pour Dada », *N.R.F.*, 1^{er} août 1920, n° 83, p. 210.

tendances dérisoires du spiritualisme¹ ». Le même refus de la psychologie et de l'introspection est présent chez Aragon : dans *Le Paysan de Paris*, la psychologie est traitée de « petite radoteuse, qui ne trahit guère chez les coiffeurs que par les noms des parfums, les teintures et le romantisme des coiffures [...], n'a plus depuis longtemps déjà de secrets pour les tailleurs² », et les psychologues sont désignés comme des « amateurs d'âmes » et des « acolytes du sentiment³ ».

La nouvelle configuration entre « inconscient » et « conscient », pensée et langage, a également pour conséquence une tout autre conception des rapports entre contemplation et action : si, chez les symbolistes « bergsoniens », la « disponibilité » et le « désintéressement » sont les conditions indispensables à la création littéraire, conçue comme une occupation séparée de la vie quotidienne, en revanche, dans le surréalisme, le rêve est *inséparable* de l'action, l'art est *en soi* engagement. Dans le *Traité du style*, Aragon met en effet explicitement en cause la conception de l'art pour l'art et de l'écriture désintéressée qui commande le clivage symboliste entre intérieur et extérieur, rêve et action : « Vieille histoire du rêve et de l'action qui nous vaut une conception mélodrame du professionnel de l'écriture et des débats qui s'instituent entre les chimères et le gagne-pain, sans parler des Déceptions Quotidiennes, ce thème symboliste. » Aragon dit se refuser à « séparer l'un de l'autre deux êtres fictifs, l'auteur et le type qui s'en lave les mains. L'homme qui a tracé sur ce mur des mots mal orthographiés, mais précis, est le même iguanodon que voici flânant aux boutiques ». L'écriture ne vient pas d'une conversion imaginaire, d'un « pur désintéressement ». L'« homme désintéressé », ce « drôle d'eunuque », n'existe pas : quand on se croit « désintéressé », on est simplement inconscient de sa propre position, puisque, en réalité, on agit « au profit de quelqu'un qui ne le serait pas, désintéressé »⁴. On ne peut donc que feindre de se désintéresser et de s'absorber dans la contemplation. Cela signifie la fin de l'« intuition »

1. Cf. A. Breton, *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 310.

2. Cf. L. Aragon, *Le Paysan de Paris*, Paris, Gallimard, 2004, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 248.

4. Cf. L. Aragon, *Traité du style*, *op. cit.*, p. 229 et 231 ; les italiques sont les nôtres. On retrouve le même argument quelques années plus tard, à propos de Benda : « Au moment même où il dégage sa responsabilité, l'histoire l'engage » ; cf. G. Politzer, *Écrits II*, Paris, Éditions Sociales, 1967, p. 64.

128 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

poétique qui ne peut être considérée que comme « action » engagée qui s'ignore.

C'est pour cette raison que les surréalistes, avant Politzer, critiquent toute substantialisation des instances psychiques, des pulsions et des univers intérieurs et, donc, la version vulgarisée du bergsonisme véhiculée pendant les années 1920. Ainsi, un chiasme particulier se détermine entre littérature et analyse, à travers la pratique de l'écriture automatique, puis à travers l'analyse des textes littéraires. Ce chiasme infléchit dans une certaine direction tant le travail de Politzer que, après lui, celui de Lacan. Ceux-ci mettent l'accent sur l'analyse du roman individuel plus que sur celui de la théorie de l'inconscient et des pulsions.

Le cadre se dessine donc clairement : d'une part, les savants et les hommes de lettres nés avant 1900 reportent le neuf à l'ancien, lisant la psychanalyse en continuité avec la tradition de la psychologie française d'avant la guerre, essayant d'adoucir les aspérités théoriques et d'amoin-drir les aspects les plus scabreux ; de l'autre, la nouvelle génération littéraire (puis scientifique et philosophique) souligne et accentue tout ce qui, dans la psychanalyse, constitue un scandale et une rupture avec la tradition.

D'autres contemporains, plus jeunes, s'aperçoivent de cette opération. Daniel-Rops, auteur du roman *L'Âme obscure* en 1929, décrivait trois ans plus tôt, dans le recueil d'essais *Notre inquiétude*, les préoccupations de sa génération, citant d'ailleurs les activités intellectuelles de quelques-uns de ses jeunes contemporains, parmi lesquels le groupe de « philosophes » gravitant autour de Politzer. Il oppose dans ce livre le succès de Freud à celui, désormais épuisé, de Bergson. « Freud a été acclamé surtout par les plus jeunes générations », tandis que « le bergsonisme a été salué par les générations d'avant-guerre, celle de Péguy et de M. Albert Thibaudet »¹. Au moment même où il écrit ces lignes, Daniel-Rops publie un petit essai consacré à Henri-René Lenormand². Louant Lenormand pour son « théâtre d'inquiétude », capable de sonder les aspects les plus sombres de l'âme humaine, il consacre deux longs chapitres aux rapports entre l'écriture dramatique de Lenormand et l'apport

1. Cf. Daniel-Rops, *Notre inquiétude* (1927), Paris, Perrin et Cie, 1953, p. 109.

2. Cf. Daniel-Rops, *Sur le théâtre de H.-R. Lenormand*, Paris, Éd. des Cahiers libres, 1926.

de la psychanalyse. Encore une fois, Bergson, qui fait de « l'inconscient une conception métaphysique de l'esprit, et une *abstraction* », est opposé à Freud qui « ne fait de l'inconscient qu'une annexe du conscient, [...] un domaine général peu accessible, mais pour les découvertes duquel les lois de la logique sont parfaitement valables¹ ». La conception bergsonienne d'un « inconscient métaphysique » est bonne pour le poète doué d'intuition, tandis que « la psychanalyse appartient donc beaucoup plus aux dramaturges et aux romanciers qu'aux poètes² ».

Dans un court article publié en 1927 dans son journal *Les Derniers Jours* et intitulé de manière paradigmatique « La fin du roman », Emmanuel Berl concorde avec ce bilan : toute la littérature du XIX^e siècle a surtout consisté dans des « romans d'évolution et d'introspection » parfaitement en phase avec la métaphysique de M. Bergson qui est, « au plus haut point, une métaphysique du XIX^e siècle ». Mais « il n'est plus le temps pour ce genre de littérature [...]. Doutant de la réalité de la personne, de la possibilité *a priori* de la psychologie, le romancier peut chercher hors de la psychologie individuelle l'objet de son art. Il écrit, alors, des romans épiques et dramatiques [qui correspondent] à des besoins plus réels »³.

Telles sont les raisons pour lesquelles le bergsonisme – qui, dans le champ littéraire, se surcharge désormais de suggestions liées au symbolisme – ne peut être utilisé, ni par les surréalistes ni par les nouveaux romanciers, comme source pour la formulation d'une esthétique. La condamnation politique s'ajoutera à une condamnation philosophico-esthétique seulement plus tard⁴, au moins après le Nobel et le pamphlet de Politzer, qui est en revanche préparé par ces mouvements dans le champ littéraire ici décrit. Voilà pourquoi les surréalistes trouvent des ressources « théoriques » dans la psychanalyse ; en dépit des apparences, cette dernière et l'écriture automatique participent au

1. *Ibid.*, p. 133-134.

2. *Ibid.*

3. Cf. E. Berl, *Les Derniers Jours*, octobre 1927, p. 7. Voir aussi « Bergson », *in Id., Essais*, Paris, Julliard, 1985, p. 325-335.

4. Azouvi cite avec pertinence la conférence tenue par Breton à Yale en 1942, « Situation du surréalisme entre les deux guerres » (*in Œuvres complètes, op. cit.* t. III, p. 715), où Breton parle de l'éloquence belliqueuse de certains intellectuels, parmi lesquels Bergson, durant la Grande Guerre.

130 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

projet d'éclosion de l'intériorité sur laquelle le symbolisme a construit son esthétique. La science fondée par Freud a comme but, chez les surréalistes, non pas la plongée romantique dans une réalité insaisissable de laquelle il faut se rapprocher, de manière asymptotique, à travers les images évocatrices, mais au contraire l'explosion de toute instance porteuse d'une intériorité séparée du commerce avec le monde.

Les mêmes raisons poussent les jeunes philosophes nés pendant la première décennie du siècle à chercher *contre* Bergson des inspirations *au-dehors* de la France philosophique de la Belle Époque : chez Husserl, Heidegger, Hegel... Cette volonté de trouver de nouveaux instruments conceptuels et de nouveaux « maîtres » fait d'ailleurs oublier à la nouvelle génération que Freud (mais aussi Husserl) a jeté les bases de son œuvre avant la guerre et qu'il était contemporain de Bergson et Brunschvicg. Lefebvre souligne en effet que toute sa génération se réclame, contre les maîtres des années 1910, des idées d'auteurs jusqu'alors inconnus : « Nous réceptionnions les idées [...] de Freud, alors qu'il appartenait à ces générations d'avant-guerre que nous repoussons dans la préhistoire¹. »

L'extériorisation surréaliste de la pensée, qui insiste sur la rupture, la dialectique, l'écriture par fragments, ne peut s'effectuer sans influencer – de manière plus ou moins consciente – la réflexion philosophique naissante, comme celle du groupe des jeunes étudiants dont Politzer fait partie. Dans *La Somme et le Reste*, livre de 1959, Lefebvre se rappelle de l'influence cruciale des surréalistes. Les thèmes de l'ouverture de l'intériorité et de l'intérêt pour le langage « venaient en grande partie des surréalistes ; mais ils étaient “dans l'air” ; ils se liaient à la prétendue recreation de l'univers à partir de zéro ; [...] pour eux la phrase poétique cessait de présenter une ligne mélodique continue ; [n]ous découvriions le discontinu et la discontinuité² ».

1. Cf. H. Lefebvre, *La Somme et le Reste* (1959), Paris, Klincksieck, 1989, p. 405.

2. *Ibid.*, p. 48.

LES PHILOSOPHES

Les premiers jeunes philosophes exposés à l'influence des surréalistes et des groupes pacifistes et qui réagissent au climat de stagnation en philosophie sont les étudiants sorbonnards qui animent deux revues à la lisière entre littérature et philosophie, *Philosophies* et *L'Esprit*, publiées en 1924-1925 et en 1926 : Pierre Morhange (né en 1901), proche de Jean Grenier (né en 1898), qui prépare un DES de psychologie avec Dumas ; Henri Lefebvre (né en 1901), ancien élève de Maurice Blondel à Aix, qui travaille à un DES sous la direction de Brunschvicg ; Norman Gutermann et Georges Politzer (nés en 1902), deux immigrés polonais et hongrois intéressés par des questions d'épistémologie, également sous la direction de Brunschvicg. En 1925, Georges Friedmann (né en 1901), normalien, ex-étudiant d'Alain et proche de Barbusse et Rolland, se joint à eux tout comme en 1928 un autre normalien, Paul Nizan (né en 1905). Ces revues, quoique à vocation philosophique, s'adressent à un public situé entre la *N.R.F.* et les revues d'avant-garde littéraire comme *La Révolution surréaliste*. Elles ont non seulement une valeur anticipatoire, mais leurs auteurs sont lus par ceux qui seront des *challengers* pendant les années 1930 et 1940 : Simone de Beauvoir (qui en parle longuement dans ses *Cahiers de jeunesse*¹), Sartre et Merleau-Ponty (qui en reprennent plusieurs formulations proposés par Lefebvre), Aron et Jankélévitch².

Par une formule vaguement bergsonienne, le premier manifeste du groupe propose un « mysticisme de l'action » où l'on se « contemplerait agir³ ». Dans les premiers numéros de la revue, on retrouve la volonté de faire table rase de tout ce qui se faisait en philosophie avant la guerre : on renvoie l'un après l'autre le thomisme de Maritain, Massis et de Tarde, Rivière, Jules Romains, Proust, accusé d'utiliser un style « torturé, mondain et précieux », tout concentré dans la narcissique « quête indéfinie du moi », Thibaudet, coupable d'un « éclectisme où tous les auteurs se répondent » et d'un « pâteux » et uniformisant bergsonisme. Si

1. Cf. S. de Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, *op. cit.*, p. 270-273.

2. Jankélévitch en parle dans une lettre de 1926 à Louis Beauduc ; cf. V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres, 1923-1980*, Paris, Liana Levi, 1998, p. 118.

3. Cf. P. Morhange, « Billet de John Brown », *Philosophies*, n° 3, septembre 1924, p. 261.

132 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Gutermann et Politzer accueillent avec intérêt les ouvrages de Meyerson et de Brunschvicg, l'ex-élève d'Alain, Friedmann conspue littérateurs et psychologues pour lesquels la guerre n'a rien signifié, et qui sont taxés de disponibilité et manque d'engagement. Plus en général, selon Friedmann, il n'est pas possible de se soustraire à l'action pour se consacrer à la pensée, on est *toujours engagés*, « il n'y a pas d'*action désintéressée* »¹.

Il en va de même pour Georges Politzer qui, dans un essai de 1926 intitulé simplement « Introduction », fournit une anticipation de tous les pamphlets publiés entre la fin des années 1920 et le début des années 1930 comme ceux de Politzer (1929), d'Emmanuel Berl² (1929 et 1930) et de Nizan (1930 et 1932). Politzer ne ménage aucun des philosophes français – « rationalistes, intuitionnistes [...], idéalistes, pragmatistes, néo-kantiens, néo-hégéliens, néo-réalistes, réalistes critiques, pragmatistes et, avec eux, tous les philosophes jouant avec l'art, jouant avec la science ou avec la religion » – pour leur manque de matière et leur inutile « raffinement³ ». Les années 1920 sont pour Politzer une période de stagnation philosophique qui annonce une époque de « renaissance de l'esprit », marquée par la découverte d'« une matière nouvelle » et par l'effraction de « vérités révolutionnaires », comme la séquence philosophique de l'idéalisme allemand de Kant à Marx.

Malgré un intérêt initial pour la philosophie de la durée⁴, probablement lié aux souvenirs du bachot des rédacteurs de la revue, Bergson connaît rapidement le même sort que les autres auteurs. Dans la « Rétrospective » sur *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, le gérant de la revue, un bergsonien de la première heure, Jean Weber, atteste que, depuis cet ouvrage, la vocation pour le concret de Bergson a

1. Cf. G. Friedmann, « Ils ont perdu la partie éternelle d'eux-mêmes », *Esprit*, n° 1, 1926, p. 143.

2. *Mort de la pensée bourgeoise* et *Mort de la morale bourgeoise*. Le premier pamphlet de Berl constitue l'exemple pour Nizan dans l'écriture des *Chiens de garde* (cf. le compte rendu enthousiaste de Nizan, « E. Berl – *Mort de la morale bourgeoise* », *Europe*, 5 juillet 1930, p. 449-453, republié in P. Nizan, *Articles littéraires et politiques*, op. cit., p. 108-113). Voir aussi la recension de Berl d'Aden, Arabie dans *Europe* du 15 juin 1931.

3. *Ibid.*, p. 33.

4. Une « Rétrospective » sur *Matière et mémoire* est publicisée dès la première livraison de *Philosophies* et, dans son « Billet » du troisième numéro, Morhange annonce un numéro monographique entièrement consacré à l'auteur de *L'Évolution créatrice*.

débouché sur une « nouvelle idéologie », sur « une cosmogonie, verbale comme toutes les cosmogonies », où l'élan créateur est élevé « au rang d'un noumène ». Du bergsonisme ne peut découler aucune morale car « dire que nous sommes des spontanités, que la vie est création indéfiniment renouvelée, que l'acte libre est incommensurable avec ses antécédents, c'est avérer la loi unique du fait »¹. Peu après, en 1927, le jeune agrégé Paul Nizan répond à la question posée par *Les Nouvelles littéraires* concernant ses influences, que les noms de « Blondel, de Proust, de Bergson qui sont de poids, ne provoquent en [...] [lui] aucune réaction. Les problèmes que se posent ces hommes [...] [lui] sont profondément indifférents² ». Dans *Aden Arabie*, il conspue « ce que Bergson ose appeler la vie » et son « robinet éternel »³.

Le cas de Lefebvre est légèrement différent. Élève de Maurice Blondel à Aix, Lefebvre a intériorisé des dispositions intellectuelles différentes et cela transparait quand il se définit « le plus métaphysique du groupe⁴ ». Pendant les années 1920, il travaille, sous l'influence de Schelling, à une *Esquisse d'une philosophie de la conscience* qu'il propose à Brunschvicg comme point de départ pour une thèse⁵. Sa *Philosophie de la conscience* est « en partie suscitée par les confidences de Georges Politzer » avec qui, dit-il, il a suivi une direction commune⁶. Politzer a traduit un livre de Schelling, *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, alors que Lefebvre en a écrit la préface. Il y décrit Bergson comme « un esprit peut-être bien parent de Schelling, mais prudent, élégant, fluet, très français, avec peu de vie de l'esprit, et très peu de sens de l'éternité ». Le succès du bergsonisme est motivé par le fait que « l'on ne sait plus ce qu'est le grand style en philosophie, venant de la présence d'une grande

1. *Ibid.*, p. 208.

2. « Enquête auprès des étudiants d'aujourd'hui à l'École normale supérieure », publiée pour *Les Nouvelles littéraires*, le 8 décembre 1928, maintenant in P. Nizan, *Articles politiques et littéraires*, *op. cit.*, p. 529.

3. Cf. P. Nizan, *Aden Arabie*, Paris, Maspero, 1968, p. 65.

4. Cf. H. Lefebvre, *La Somme et le Reste*, *op. cit.*, p. 392.

5. Ce mémoire fournit aussi la base pour son interprétation du marxisme, centrée sur le concept d'aliénation et élaborée avec Gutermann dans *La Conscience mystifiée*, de 1936 (Paris, Syllepse, 1999), et dans *La Critique de la vie quotidienne*, de 1947 (Paris, L'Arche, 1977).

6. Cf. H. Lefebvre, « 1925 », *Europe*, t. 15, n° 172, avril 1967, p. 714.

134 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

vérité »¹. Lefebvre et Morhange envoient le livre à Bergson, suivi d'une double dédicace, provocatrice : « À Monsieur Bergson en toute humilité, H. Lefebvre » et « avec le souvenir d'une visite rue Vital et l'hommage respectueux de P. Morhange² ».

La pensée de Lefebvre se constitue dans un rapport de confrontation critique avec Brunschvicg, mais surtout avec Bergson. Lefebvre dénonce chez Bergson le réalisme dans le traitement de la conscience, la tendance à concevoir le sujet comme un repli et non comme un acte dirigé vers le dehors, l'oubli du caractère positionnel et historique de la conscience, le gommage du caractère contingent et irrationnel du réel et, enfin, la dénonciation de l'impossibilité de formuler une morale. Dès 1924, Lefebvre commence par renvoyer dos à dos deux « doctrines extrêmes³ » : d'une part, celle « d'origine platonicienne » – qui « exige une transmutation complète par l'introduction en soi de principes supérieurs » – et, de l'autre, la doctrine selon laquelle la connaissance est « ressaisissement de soi », « coïncidence avec soi ». Tant ces deux positions, apparemment antagonistes, que les positions « intermédiaires » « s'accordent pour penser que l'état humain est dégradé, inconnaisable ». La tâche urgente consiste alors à formuler une nouvelle théorie de la conscience susceptible de s'affranchir de « la distinction habituelle entre intellectuel et sensible »⁴.

En s'inspirant de Schelling, Lefebvre exprime une exigence analogue à celle des phénoménologues, celle d'une « déréalisation » de la notion de conscience et des notions « magiques » utilisées par tous les philosophes. La majeure partie de la « Critique de la qualité et de l'être » traite des « sophismes » inhérents à la « théorie de la qualité telle qu'on la trouve dans certains philosophes contemporains » se consacrant au « culte » « du fait psychologique hors de toute unité spirituelle et de toute commune mesure ». De toute évidence, c'est Bergson qui est visé. La conversion

1. Cf. H. Lefebvre, « Introduction » à F. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, Paris, Rieder, 1926, p. 10.

2. Se reporter au Fonds Henri Bergson, bibliothèque littéraire Jacques Doucet, BNG 547 / II-BNG-II-61.

3. Cf. H. Lefebvre, « Sur une note de M. Ramon Fernandez », *Philosophies*, n° 3, 1924, p. 227.

4. *Ibid.*

intuitive par laquelle il serait possible de saisir la qualité et la nouveauté du vécu à l'état pur est, selon Lefebvre, une simple fiction, puisque la qualité et « l'originalité de tout être ou de tout moment » n'est rien d'autre qu'« une limite et une abstraction »¹. Chaque fois qu'on isole une prétendue qualité dans l'activité de la conscience, on ne touche pas au réel, mais on applique à l'activité de la conscience une opération « nouvelle, originale, créatrice, qui est l'analyse, ou, plus généralement, la réflexion² ». Par cette opération, on *introduit* le nouveau et la qualité, on ne le retrouve pas : la conscience est ainsi « transformée » en un moi, en un « fait³ ». Ce fait n'est pas une donnée qu'on découvre donc, mais le produit d'une « illusion d'optique⁴ ». La prétendue « vision » qu'est l'intuition est un résultat qui « doit, avant tout, se justifier lui-même⁵ ». Le moi saisi consiste dans une création, il est « le schéma d'après lequel une réflexion observe et organise l'originalité psychologique [...], il est un résultat⁶ ».

On retrouve les mêmes critiques dans l'article suivant, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme⁷ », où le bergsonisme, « malgré sa finesse et son intelligence positive », est défini comme une philosophie « insuffisante⁸ ». Le concept de durée, depuis *L'Évolution créatrice*, oscille entre l'idée d'une « puissance cosmique⁹ », qui emporte l'homme et le produit¹⁰, donc tout à fait du côté de l'objet, et celle d'un effort proprement humain, d'un « schéma du travail méthodique de l'esprit¹¹ », donc tout à fait du côté du sujet. Bergson n'explique pas la manière dont le donné est donné : sa « compréhension humaine se réduit à l'affirmation stérile que le donné est donné et s'impose, mais l'activité donnante [l'élan créateur ou la durée] est irrationnelle¹² ». Ces critiques proviennent de l'horizon

1. Cf. H. Lefebvre, « Critique de la qualité et de l'être : Fragment d'une philosophie de la conscience », *Philosophies*, n° 4, 1925, p. 416.

2. *Ibid.*, p. 417.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 418.

5. *Ibid.*, p. 417.

6. *Ibid.*, p. 418.

7. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme », *Philosophies*, n° 5-6, mars 1925.

8. *Ibid.*, p. 504.

9. *Ibid.*, p. 477.

10. Les critiques sont celles de *L'Expérience humaine et la causalité*.

11. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense », *op. cit.*, p. 477.

12. *Ibid.*, p. 502.

136 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

kantien du directeur de thèse de Lefebvre, Brunschvicg. Brunschvicg a condamné, dès son premier essai antibergsonien de 1897, « Spiritualisme et sens commun¹ ». Dans l'intuition, dans l'introspection, « l'attention, en se tournant brusquement vers le dedans, suspend le cours normal de l'activité psychique et supprime par là même le contenu qu'on se proposait de saisir ». Brunschvicg fustige également dans son cours de 1922 « le réalisme cosmologique de la force, de l'énergie ou de l'entropie » notions considérées par le bergsonisme comme « des expressions adéquates et définitives d'une réalité saisie indépendamment de l'homme », mais qu'en réalité il est impossible de « séparer de l'activité intellectuelle qui les a constituées pour mesurer les relations des phénomènes ».

D'autre part, d'après Lefebvre, la théorie bergsonienne de la durée révèle sa pauvreté dans la « pratique », quand elle tente de rendre compte non pas des qualités imperceptibles du moi absorbé en contemplation de soi-même, mais du sujet engagé, de « l'individu agissant² ». Le schéma bergsonien permet d'interpréter seulement « des problèmes factices », « les actes sans fécondité pratique ou morale, subis plus qu'agis »³ ; au contraire, l'action réelle envisagée sous l'angle bergsonien semble « quelque chose de secondaire et de dégradé, mais l'obscur, l'inconsistant, l'ineffable seront nommés profonds, et seront le seul souci de la spéculation désormais séparée de l'action humaine⁴ ». Pour ne considérer que la durée, l'intériorité, la qualité, le bergsonisme est condamné à une « spéculation isolée désormais de l'action humaine », et cela « au détriment de la valeur humaine » des actes de conscience. Les œuvres de Bergson méritent donc une « critique sans merci », puisqu'elles « n'ont pas pu nous sauver »⁵. Bergson est décrit comme un philosophe qui a « trahi sa propre pensée⁶ ».

Par son « mythe » de la durée, Bergson évite de se confronter avec l'objet, avec l'action, avec le monde, qu'il *fuit*, il a peur « du monde extérieur, qui n'est chez lui qu'opprimant et stérile », il est « un philo-

1. Cf. L. Brunschvicg, *L'Idéalisme contemporain*, *op. cit.*, p. 25.

2. Cf. H. Lefebvre, « Critique de la qualité », *op. cit.*, p. 417-418.

3. *Ibid.*, p. 418.

4. *Ibid.*

5. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense d'un nouveau mysticisme », *op. cit.*, p. 503.

6. *Ibid.*, p. 501.

sophe qui fuit le monde »¹ et est incapable de le comprendre. Les conclusions de Lefebvre sont impitoyables : « Par cette mythologie, par son dédain du monde extérieur, le bergsonisme est bien la philosophie d'une époque où les esprits impuissants se sont abandonnés à tous les esclavages scientifiques et sociaux, ont fait la théorie de leur écrasement et se sont enfin réfugiés dans les délicatesses et les vaines subtilités de la vie intérieure (thème à développer plus tard, contre Bergson et d'autres : inutilité de la vie intérieure)². »

Mais les critiques adressées au bergsonisme ne s'accompagnent pas d'un ralliement au néokantisme. L'article sur le mysticisme comporte en effet une section au titre emblématique : « Contre l'idéalisme critique³ ». Le néokantisme, cas d'essence des « philosophies du concept⁴ », nie l'existence du « concret », du non-conceptualisable, et postule la possibilité d'une reconstruction de l'existant à partir du jugement. De la sorte, le néokantisme « fuit les choses perçues⁵ ». L'existence « dans son sens plein » est ainsi réduite à une « donnée opaque », et la philosophie, analyse réflexive, consiste, par repliement, à se « dégager de ce qui est⁶ ». Alors, la philosophie de Brunschvicg aussi est une « fuite devant le réel⁷ ». Brunschvicg se limite à « l'histoire de la science et de la civilisation – alors que cette science et cette civilisation nous semblent par bien des côtés des œuvres néfastes⁸ ».

Lefebvre anticipe ainsi les critiques que Nizan adressera à Brunschvicg bien plus tard, dans *Les Chiens de garde*, parlant de la philosophie optimiste de Brunschvicg où l'histoire « se déroule comme si les hommes ne souffraient pas » et « où tout est bien qui finit bien »⁹. La vie revient alors à quelque chose qui ne comporte « aucun risque, aucune expansion qui contrarie l'indéfini repliement de l'esprit sur lui-même¹⁰ ». Des

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 488.

4. *Ibid.*, p. 490.

5. *Ibid.*, p. 483.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 505.

9. Cf. P. Nizan, *Les Chiens de garde* (1932), Paris, Maspero, 1966, p. 35 et 57.

10. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense d'un nouveau mysticisme », *op. cit.*, p. 483.

138 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

hommes comme Brunschvicg, écrit encore Lefebvre, ont « peur devant le réel¹ », c'est pour cela qu'ils « veulent se faire un monde intérieur et y habiter. De l'intérieur, ils élaborent leur univers ». L'idéalisme critique n'est alors qu'une philosophie lâche, « une diplomatie habile pour esquiver le réel, fuir le concret² ».

Cependant, plus que Brunschvicg, Bergson constitue l'ennemi de toute une génération. À la différence de ce premier qui n'a rien « promis », sinon une théorie de la connaissance susceptible de suivre le développement des sciences, Bergson, ayant annoncé le « concret » et la « vie », est alors vu en véritable *traître*. Vingt ans plus tard, se souvenant de cette période, Lefebvre exprime cette opposition intransigeante en des termes explicites, déclarant que le « mépris absolu pour le bergsonisme » façonne pour lui, Politzer, Friedmann et Gutermann un « premier dogme » : « Les tares de l'époque – écrit Lefebvre – que nous estimions révolue – l'intériorité littéraire, l'impressionnisme, la féminité, le narcissisme, le manque de force, la fadeur, la tiédeur, les déclamations, en un mot la décadence – nous les retrouvions toutes ou presque toutes, dans cette doctrine³. » Quinze ans plus tard, dans *La Somme et le Reste*, il le répète : « Nous lisons pour nous amuser les livres de Bergson, comme nous aurions visité une exposition de meubles ou de photos de la “belle époque” [...]. La condamnation de Bergson était pour nous irréfutable, définitive, absolue. » Comme le disait Nizan, selon Lefebvre la pensée bergsonienne était « étrangère à nous, à nos problèmes, à nos préoccupations⁴ ». Dans le premier numéro de *La Revue marxiste*, il est affublé du qualificatif « nain philosophique ».

La tentative de Lefebvre consiste alors dans un dépassement du criticisme qui semble inspiré par l'idéalisme allemand. La conscience réside en une série d'« Actes⁵ » dirigés vers un objet, nommé « Autre » (ou bien « perçu » ou « concret ») – « autre », puisqu'il reste réfractaire à toute assi-

1. *Ibid.*, p. 489.

2. *Ibid.*, p. 489-490.

3. Cf. H. Lefebvre, *L'Existentialisme*, Paris, Le Sagittaire, 1946, p. 22.

4. Cf. H. Lefebvre, *La Somme et le Reste*, *op. cit.*, p. 483.

5. Ce concept est à la fois inspiré par Blondel et par Lavelle, dont Lefebvre recense la thèse *Dialectique du monde sensible* dans le troisième numéro de *Philosophie* (« Une tentative métaphysique de Louis Lavelle », p. 241-248) en rapprochant Lavelle de Schelling.

milation conceptuelle et « magique ». Ces actes comportent un « risque », un « sentiment concret de notre existence », une « vitale tension », une « aventure vraie et concrète », un « engagement »¹. C'est cette aventure que la philosophie de l'intuition et la philosophie de la réflexion tentent de fuir à travers le « vouloir magique », qui réduit l'objet, « totalement autre », à un concept. La coupure entre la « nouvelle philosophie » et l'ancienne (Bergson et Brunschvicg) coïncide alors avec la différence entre deux philosophies : l'une, à travers le concept même d'Acte, se conçoit comme « engagée », tandis que l'autre se « désintéresse », se détache du monde² et utilise des notions abstraites comme celles de vie et de volonté. Lefebvre dénonce déjà ce que Merleau-Ponty appellera, dix ans plus tard, la « pensée de survol » : « Nous différons de l'époque qui nous précède [...] – écrit Lefebvre – tout d'abord en ceci : [...] notre méditation n'est jamais désintéressée³. »

La « première expérience » consiste alors exactement dans ce que Sartre nomme la contingence, dans le fait que l'être « déborde la pensée », que le réel est irrationnel, discontinu, partiel⁴. Le concept fondamental est alors celui de chair⁵ – preuve que « l'objet et l'être sont autre chose que du savoir⁶ » – et de corps – qui « lutte, éprouve, avance⁷ » dans un monde « de contacts, de forces éprouvées, de présences⁸ ». Comme Merleau-Ponty quinze ans plus tard, Lefebvre distingue du « matérialisme » simple⁹ l'importance accordée au corps, qui vise à « fixer une place » pour l'engagement du sujet dans le monde¹⁰. On retrouve donc la même opposition sartrienne à la « philosophie alimentaire » de l'idéalisme critique et du bergsonisme et contre le « psychologisme », dans l'idée que « la philosophie moderne s'obstine à considérer l'objet comme le lieu du tout fait, de l'en-soi ; comme étant ce qui

1. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense », *op. cit.*, p. 490.

2. L'article est écrit après la confrontation avec les surréalistes et le groupe du journal *Clarté* – en vue de la constitution de la revue commune *La Guerre civile* – et en porte les signes.

3. Cf. H. Lefebvre, « La Pensée et l'Esprit », *L'Esprit*, n° 2, 1927, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 28, 30, 27 et 34.

6. *Ibid.*, p. 46.

7. *Ibid.*, p. 24.

8. *Ibid.*, p. 22-23.

9. Cf. H. Lefebvre, « Reconnaissance de l'Unique », *L'Esprit*, n° 2, 1927, p. 66 : « La part de l'homme est dans la matière, non dans la révolte de la matière. »

10. Cf. H. Lefebvre, « La Pensée et l'Esprit », *op. cit.*, p. 26.

140 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

s'introduit brutalement dans l'intériorité du sujet, ou qui n'est que le déchet »¹, et que, d'un autre côté, dans l'idéalisme, « la réflexion fait surgir la donnée en face d'elle, comme un ennemi; par son repli, elle restreint l'action et l'objet concret paraît une intrusion dans le sujet ».

Comme Sartre, auquel il reproche de n'avoir rien ajouté d'autre à son proto-existentialisme², Lefebvre part de l'unité entre sujet et objet dans cet Acte que Sartre qualifiera d'intentionnalité évoquant l'« éclatement » et selon lequel « la conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle ». Sujet et objet sont corrélatifs mais bien distincts. Or le fait de les considérer susceptibles de se mêler comme deux « choses » est lié à la pratique : la « division du sujet et de l'objet » est « relative à notre activité humaine et pratique », alors « il faut, au-dessous de cette division, remonter à une position absolue, source commune du sujet et de l'objet » qui est « l'ensemble du sujet et de l'objet, la réalité de la perception et de l'existence » : c'est cela le « sens universel et concret³ » de la conscience.

Une nouvelle séquence philosophique est en train d'éclorre.

1. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense d'un nouveau mysticisme », *op. cit.*, p. 492.

2. Voir le premier chapitre de *L'Existentialisme*, *op. cit.*

3. Cf. H. Lefebvre, « Positions d'attaque et de défense d'un nouveau mysticisme », *op. cit.*, p. 492.

Deuxième partie

La fin du carnaval

HYPOSTASES PSYCHOLOGIQUES

Quand le jeune immigré hongrois Georges Politzer entame ses études de philosophie à la Sorbonne en 1923, il se retrouve face à la même situation philosophique que ses amis. D'une part, le champ philosophique est polarisé sur la tension intellect/intuition, néokantisme/bergsonisme ; d'autre part, la psychologie se trouve dans une situation épistémologique instable, comme en témoigne l'éclectique *Traité de psychologie* de Georges Dumas. En ce domaine, le bergsonisme a une fonction synthétique de « collant ». Comme Lefebvre, Politzer n'est pas passé par la classe d'Alain, mais il a fréquenté les cours de Brunschvicg, qui a dirigé son diplôme d'études, « Le rôle de l'imagination dans le schématisme transcendantal de Kant¹ ». À partir du néokantisme de son maître, Politzer se livre, dès ses premiers essais jusqu'à la *Critique des fondements de la psychologie*, à ce qu'aujourd'hui on définirait comme une épistémologie de la psychologie². Ses critiques à l'égard de la psychologie objective et subjective des années 1920 ont comme point de départ celles, kantiennes, dirigées contre la psychologie rationnelle et l'expérience interne, relancées par les néokantiens de la *Revue de métaphysique* et, plus tard, par Jean Nabert, qu'il loue dans un compte rendu de 1924³.

1. Cf. M. Politzer, *Les Trois Morts de Georges Politzer*, Paris, Flammarion, 2013, p. 161.

2. L'absence de références à des cas « concrets » a souvent été reprochée à Politzer. C'est le cas des critiques injustes et expéditives de Philippe Soulez dans son *Bergson politique* (Paris, Puf, 1988).

3. Cf. G. Politzer, « Un pas vers la vraie figure de Kant » (in *Philosophies*, n° 4, 1924,

144 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Pour Politzer, Kant a impliqué la ruine de la possibilité de la psychologie rationnelle et a établi comme simple condition formelle de la synthèse catégoriale le « Je pense » qui est la condition de la détermination de tout objet dans la représentation et ne peut donc être traité comme un objet, soumis à la catégorie de substance. L'opération par laquelle on applique la catégorie de substance au « Je » et qui « donne naissance à une *science imaginaire* », la psychologie, est appelée par Kant *hypostase* ou *transformation des pensées en choses*¹. Dans la *Critique des fondements de la psychologie*, son premier livre, Politzer souligne l'actualité de la *Critique* précisément afin de dénoncer cette opération d'hypostase dans la psychologie contemporaine². La constante critique politzérienne du « réalisme » propre à la psychologie, tant dans sa version objective et « scientifique » que dans celle subjective et introspective n'est rien d'autre qu'une reprise presque littérale des « Paralogismes ». Quand Politzer réfute la « chosification » opérée par la psychologie, il utilise exactement les mêmes termes que le philosophe de Königsberg : « hypostasier », « réaliser », « transformer en chose », « transformer en substance ».

Sans le dire en lettres claires, Politzer fait coïncider l'objet de la psychologie avec le domaine d'objets traité par Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. Cet ouvrage, traduit par Jean Tissot en 1853, était analysé dans l'étude de Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, publiée en 1905 et rééditée juste vingt ans plus tard, au moment où Politzer préparait son diplôme. Dans l'anthropologie pragmatique, l'homme est considéré à partir de sa position d'*acteur* : il est certes, d'une part, un phénomène, un objet d'observation empiriquement donné, mais, d'autre part, son caractère phénoménal est rattaché au pouvoir du sujet déterminant. L'anthropologie pragmatique considère donc le sujet à travers ses manifestations phénoménales, elle ne prend pas en compte les facultés en soi, comme le fait la philosophie transcendantale, mais du point de vue de leur manifestation *empirique*, dans le monde et

recension du numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Kant), in Id., *Écrits*, 1. *La Philosophie et ses mythes*, Paris, Éd. Sociales, 1969, p. 13.

1. Cf. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987, p. 688.

2. Politzer reprend Brunschvicg qui, dans « Le système kantien », *op. cit.*, p. 200, avançait : « Contre la psychologie rationnelle, Kant mettait en avant l'argument selon lequel on ne dispose d'autre texte que le *Je pense*. »

dans l'histoire¹, ou *in concreto*, pour suivre la terminologie kantienne empruntée par Politzer.

Cette dette kantienne transparaît de manière évidente dans l'essai que Politzer publie en 1926 comme « Introduction » au premier numéro de la revue *L'Esprit*. Politzer invite la pensée française, « obsédée par Kant », à s'acheminer en direction de la « troisième puissance² » du kantisme qui n'est ni « déduction générale » (comme dans l'idéalisme spéculatif³) ni « philosophie des sciences » (comme chez Brunschvicg). Ce faisant, il suit l'interprétation prise par le criticisme à partir de Fichte et de Schelling, mais, en suivant une direction différente de celle de Brunschvicg, il met l'accent sur la philosophie pratique, sur l'impossibilité de réduire l'homme exclusivement au sujet impersonnel de la science, sur la nécessité d'une confrontation avec l'empirie.

L'idéalisme kantien est donc doublement important pour la psychologie en tant qu'anthropologie : il a, en effet, critiqué la métaphysique dogmatique et obligé les sciences de l'homme à se mettre à l'école de l'expérimentation, mais il a aussi souligné que tout jugement trouve sa racine dans le sujet considéré comme un « Je », comme unité d'actes donateurs de sens. Dans cet idéalisme, « la pensée est première personne, les genres ne sont plus juxtaposés, ils ont une direction, centrifuge ; ils rayonnent à partir du “Je” », ils sont « les actes de ce “Je” »⁴. Selon Politzer dans sa *Critique*, l'importance de Kant pour la philosophie et pour la psychologie est liée à sa « théorie de la synthèse » qui « est un acte en première personne », puisque les « catégories ne sont, en dernière analyse, que les spécifications de l'aperception transcendante qui est la forme pure de l'acte du *je* »⁵. C'est grâce à cette théorie que Kant a réussi à s'opposer à tout « réalisme de la pensée » comme l'associationnisme de Hume⁶, qui

1. Cf. M. Foucault, « Introduction », in E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 40.

3. Politzer semble se référer au Schelling de la *Déduction générale du processus dynamique* (1801).

4. Dans le cours *De la connaissance de soi* (*op. cit.*, p. 3), Brunschvicg définissait la conscience comme un « centre de rayonnement ».

5. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, p. 50.

6. « L'association de Hume – écrit-il – conçue à l'image de l'attraction universelle de Newton, est quelque chose d'aveugle, allant “de la chose à la chose”, et n'explique pas le sujet » (*Critique des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, p. 50).

146 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

conçoit la pensée « comme ayant un sujet impersonnel, comme étant une substance pensante, une chose »¹. La philosophie prend en considération le « Je » de l'aperception, le sujet transcendantal qui est le sujet de la pensée universelle, tandis que la psychologie, qui par définition doit être un savoir *a posteriori*, doit « interpréter l'exigence de la première personne et de l'homogénéité d'une façon appropriée à son plan. Devant être *empirique*, le *je* de la psychologie ne peut être que l'*individu particulier* » dont l'acte ne consiste pas dans l'aperception transcendantale, mais dans « la vie singulière de l'individu singulier, bref, *la vie, au sens dramatique du mot* »². Ainsi, l'homme décrit par Politzer, objet de l'anthropologie pragmatique, a un caractère « double » : d'une part, il y a la conscience de l'aperception pure, le « Je » réfléchissant comme pur sujet de pensée dont on ne peut rien dire si ce n'est qu'il est une représentation simple ; d'autre part, le « Moi » pris comme objet de perception, comme phénomène.

À chaque fois que Politzer taxe la psychologie d'« abstraction », ce n'est que pour l'une de ces deux raisons motivées par son kantisme : pour avoir évité la confrontation avec l'empirie et inventé de toutes pièces une « idée » d'homme invérifiable, pour avoir « chosifié » l'homme, en séparant l'aspect empirique de la relation essentielle qu'il entretient avec le « Je » transcendantal lui donnant une signification. C'est pour cela qu'Henri Lefebvre explique : « À côté de la "description de la conscience" [autrement dit, la philosophie réflexive d'orientation néokantienne, comme celle de Brunschvicg], Georges Politzer voulait conserver les acquisitions de la psychologie objective³. » Sur la base de cette directive, Politzer effectue une « critique sans ménagements », qu'il entend mener « jusqu'à l'exécution »⁴, de la psychologie classique ; elle a comme cible tant la psychologie scientifique de Ribot – coupable de séparer le sujet de ses actions et de le considérer comme « produit par des causes impersonnelles⁵ » – que la psychologie introspective, y compris le bergsonisme qui chosifie et transforme le « Je » dans un « monde spécial » et en fait l'objet

1. Cf. G. Politzer, « Introduction », *op. cit.*, p. 44. Dans ces thèses, Politzer reprend l'interprétation fichtéenne du kantisme adoptée par Brunschvicg depuis *La Modalité du jugement* et introduite en France par Xavier Léon.

2. *Ibid.*

3. Cf. H. Lefebvre, *L'Existentialisme*, *op. cit.*, p. 34.

4. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, p. 19.

5. *Ibid.*, p. 38.

d'une perception et d'une science *sui generis*, d'une « paraphysique »¹. La psychologie concrète veut détruire le mythe de la « nature double » de l'homme et ainsi abolir son « oscillation autour des deux pôles de l'objectivité et subjectivité »².

Toute la *Critique des fondements de la psychologie* consiste alors dans la tentative de discerner dans la psychanalyse, le comportementalisme et la psychologie de la forme les éléments d'une psychologie en mesure d'allier approche empirique et centralité du « Je ». Elle est en premier lieu expérimentale car elle comporte une *description* des phénomènes *extérieurs* et contrôlables : l'apport du behaviourisme est surtout négatif, il se traduit par la radicalisation de la critique kantienne de l'expérience interne, le « renoncement, absolu et sans conditions, à la vie intérieure », et l'exigence de faire « table rase de tout ce qui est introspection et spiritualité »³. Deuxièmement, elle traite des phénomènes originaux, liés au « Je ». Il s'agit de totalités ayant un sens, d'où l'importance de la notion de *Gestalt*, d'ensemble signifiant. Ces ensembles ne sont rien d'autre que des « actes », des intentions liées au sujet, à l'exercice libre de ses facultés. Dans la totalité du comportement du sujet, le « drame humain », la psychologie concrète discerne des « segments du drame⁴ », des unités signifiantes qui renvoient à « l'acteur [...] de la vie dramatique⁵ » tout en étant immanentes à sa vie. La « réalité du drame humain » est alors celle de « la *signification* qui fait d'un *ensemble de mouvements* une *scène humaine*⁶ ». Le fait psychologique est ainsi toujours le « *geste éclairé par le récit*⁷ ».

Politzer retrouve tous ces traits dans l'intuition essentielle propre à la psychanalyse. Ainsi, à la différence des autres pour qui cette dernière devient centrale pendant les années 1920, ceux qui ne « voient dans la psychanalyse que libido et inconscient⁸ », l'attention de Politzer est dirigée vers la théorie inédite du rêve-désir et vers la technique du récit

1. *Ibid.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 245.

4. *Ibid.*, p. 51.

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 233-234.

7. *Ibid.*, p. 247.

8. *Ibid.*, p. 22.

148 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

esquissées dans la *Traumdeutung* : il ne se penche donc pas sur les aspects métaphysiques, mais bien sur celui théorique et méthodologique. Selon Politzer, la spécificité de la doctrine freudienne est celle d'éviter toute instance substantialisée, de ne recourir ni à des causes physiologiques, ni à une vie intérieure à saisir à travers l'introspection ou la « sympathie » intuitive¹ dont se réclame un bergsonien comme Minowski ; au contraire, « par l'emploi de la méthode du récit, Freud substitue le point de vue du "comportement" à celui de l'"intuition"² », et partant du point de vue proprement critique il n'y a plus d'« intérieur » à observer. Politzer peut donc conclure que, conformément à la critique, « c'est vers une psychologie sans vie intérieure que nous oriente la psychanalyse³ ».

La psychanalyse entre ainsi en accord avec le comportementalisme : tant l'une que l'autre utilisent comme méthode l'observation des phénomènes extérieurs à partir de la forclusion kantienne à tout accès à une hypothétique vie intérieure. Le récit du psychanalyste, qui s'applique à celui du patient, interprète les données sans les réaliser, sans avoir recours à des instances substantifiées : « La psychanalyse n'est donc rien d'autre qu'une technique permettant d'approfondir, conformément aux exigences de la psychologie concrète, les significations⁴. » Les notions psychanalytiques comme l'identification ou l'Œdipe sont alors « concrètes » dans la mesure où elles saisissent des « segments dramatiques » qui renvoient aux intentions du sujet, « elles restent au plan du je, et sont taillées dans la matière même du drame humain »⁵.

L'interprétation de la théorie freudienne du rêve est encore plus étonnante. Avant Freud, le rêve était considéré comme quelque chose de négatif (caractérisé par le manque ou l'absence d'ordre) susceptible d'être expliqué de l'extérieur en invoquant des causes physiologiques. C'est aussi le cas chez Bergson qui le conçoit comme un simple relâchement de l'attention du sujet, comme un désordre et une « débandade ». Dans la

1. *Ibid.*, p. 83. Politzer écrit, critiquant Bergson, que, « de même que le physicien n'a pas besoin de se transformer en bobine pour étudier l'induction, de même le psychanalyste n'a pas besoin d'avoir des "complexes" pour retrouver les complexes des autres ».

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 109.

4. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 103-104.

5. *Ibid.*, p. 233.

psychanalyse, au contraire, le rêve apparaît dans son individualité et positivité, il est compris comme « sens¹ » rattaché au sujet et à ses intentions, au désir, « il est un scénario de la réalisation d'un désir² ». Le rêve est « inséparable du "je"³ », il est « la modulation de ce "Je", s'y rattache intimement et l'exprime⁴ ». La notion phonologique de « modulation » indique le processus par lequel un signal porteur d'un message est transformé de sa forme originale en une forme adaptée au canal de transmission : dire que le rêve est modulation du « Je » revient à dire que le rêve est un signe renvoyant au « Je » comme sa signification profonde. La technique des « associations libres » n'admet pas l'idée du rêve comme simple débandade, automatisme, désordre ou manque, mais elle poursuit la recherche d'une « dialectique secrète⁵ » dont le rêve est expression. C'est seulement à partir du récit significatif du sujet qu'on peut le désarticuler par abstraction et formalisme puis le projeter dans la vie intérieure.

Selon Politzer, le problème crucial que Freud a dû affronter est celui du rapport entre le contenu latent d'un rêve et le contenu manifeste. L'erreur capitale de Freud, ayant causé un retour en arrière par rapport aux conquêtes de la pratique psychanalytique, consiste à postuler la préexistence des pensées par rapport au récit signifiant du rêve. Si des pensées actuelles préexistent par rapport à ce que l'analyste perçoit (le récit), il faut un réservoir hypostasié, un « lieu caché », où ces pensées, n'apparaissant pas, se cachent. Ainsi, Freud réintroduit le réalisme de la psychologie dans la notion d'inconscient comme réservoir des pensées. Par là, il s'en remet au « schéma classique du travail psychologique allant de la sensation à la pensée⁶ ». Freud remet donc en question les thèses et non les fondements de la psychologie, précisément parce que l'inconscient est le « comble de l'abstraction⁷ ».

Comme Bergson et comme « toute une époque⁸ », Freud tend parfois à concevoir le rêve non pas comme quelque chose d'intentionnel et

1. *Ibid.*, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 39.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 108.

6. *Ibid.*, p. 126.

7. *Ibid.*, p. 220.

8. *Ibid.*, p. 147.

150 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

rattaché au « Je », mais comme un désintéressement, ce qui équivaut à le ramener vers une conception négative, et à invoquer des causes extérieures. Ainsi, Freud reconstitue tout l'univers substantialiste du « psychique » et sa psychologie l'amène « à une métapsychologie, de même que l'approfondissement du problème de la perception dans une certaine direction mène à la métaphysique¹ ».

C'est donc par la simple et apparemment innocente brèche ouverte par le concept d'inconscient, concept « lié indissolublement aux démarches fondamentales de la psychologie abstraite² », que refont aussi surface toutes les autres notions décrivant des processus « en troisième personne » en abandonnant donc le plan du sens.

L'ANIMATION DE L'ABSTRAIT

Si la *Critique* est une tentative d'une restructuration du champ psychologique, le risque toujours latent est celui des malentendus et des falsifications, notamment à propos du terme « concret³ ». Politzer se méfie des fauteurs d'un compromis entre nouvelle psychologie et psychologie classique, des « conciliateurs » vivant de « nuances », des « réformistes de la psychologie »⁴ qui affirment la « solution de continuité entre la psychologie d'hier et celle d'aujourd'hui⁵ » et qui essaient, « chaque fois qu'une critique nouvelle apparaît, [...] de la réduire, et de ramener la psychologie en deçà de la critique nouvelle⁶ ». L'influence du bergsonisme est à cet égard particulièrement dangereuse : occupant une position centrale dans le champ clinique depuis dix ans, il représente une véritable scolastique capable d'estomper toute nouveauté et d'empêcher toute critique. En dépit de quelques mentions⁷, dans la *Critique* Politzer ne peut

1. *Ibid.*, p. 151.

2. *Ibid.*, p. 199.

3. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, p. 17.

4. Se reporter au premier article publié dans la *Revue de psychologie concrète*, « Psychologie mythologique et psychologie scientifique » (in *Écrits I*, *op. cit.*, p. 67).

5. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, *op. cit.*, p. 75.

6. Cf. « Psychologie mythologique et psychologie scientifique », *op. cit.*, p. 64.

7. Cf. G. Politzer, *Critique*, *op. cit.*, p. 51 ; Politzer tient en particulier à démarquer sa tentative de celle de Bergson ; le caractère concret et singulier ne vient pas de sa qualité, mais de sa forme et « l'individu est singulier, parce que sa vie est singulière, et cette vie, à

fournir un éclairage suffisant sur la distance séparant la « psychologie dramatique » de la « psychologie intuitive » : c'est en ce sens que la *Fin d'une parade* doit être considérée comme une véritable prolongation de la *Critique*¹.

Cependant, la petite centaine de pages – signées sous le pseudonyme de François Arouet – constitue aussi une intervention dans une nouvelle conjoncture. En 1927, Bergson est nommé au Nobel de littérature et couronné en décembre 1928. Cet événement déclenche un concert de réactions enthousiastes, même de la part de philosophes et intellectuels qui, auparavant, n'hésitaient pas à le critiquer². Ces appréciations unanimes contribuent, d'une part, à figer l'image d'un philosophe déjà absent du centre de la scène philosophique. Mais, d'autre part, le prix favorise aussi la diffusion de détails biographiques et bibliographiques concernant Bergson, détails restés cachés aux yeux de la plupart des jeunes intellectuels nés pendant la première décennie du siècle. Dans un essai de 1936, Georges Friedmann rappelle l'« obscurité tenace³ » dans laquelle, pendant toutes les années 1920, Bergson « mythique et distant » s'était replié. Mais, entre 1927 et 1928, « des rumeurs commençaient de circuler, et qui pouvaient frapper le plus vivement ceux à qui Alain avait su faire aimer, respecter les grands ». Les étudiants découvrent alors « des discours de Bergson à l'Institut, des articles, des contributions au *Bulletin des armées*, qui avaient longtemps passé

son tour, n'est singulière que par son contenu : sa singularité n'est donc pas *qualitative*, mais *dramatique* ».

1. Politzer souligne : « Après avoir dit une fois aussi clairement que possible en quel sens nous reprochions aux psychologues classiques d'avoir pris les faits psychologiques pour des “choses”, nous avons omis de comparer tout au long la signification que ce reproche a pour nous, à celle qu'il a chez Bergson » (*Critique des fondements de la psychologie, op. cit.*, p. vi).

2. Le numéro du 15 décembre 1928 des *Nouvelles littéraires*, revue à large diffusion, joue un rôle important. On y retrouve des articles de Brunschvicg, Chevalier, J. Delteil, K. Ferlov, Lévy-Bruhl, G. Marcel, É. Meyerson, R. Morgue, de la comtesse de Noailles, Papini, E. Rignano, du père de Sertillange, de Thibaudet, de Shūzō Kuki, et des témoignages de Le Roy et J. Wahl. C'est aussi en 1928 que Jankélévitch publie les « Prolegomènes au bergsonisme » dans la *Revue de métaphysique et de morale*, que Challaye publie son *Henri Bergson* et Le Roy sa *Pensée intuitive* (Paris, Boivin, 1929). En 1928 également, Henri Gouhier écrit à Husserl, lui demandant un article pour un volume d'essais à publier pour les 70 ans de Bergson (E. Husserl, « Briefe zu Henri Gouhier », 15 novembre 1928, in Id., *Briefwechsel, Band VI. Philosophenbriefe*, Dordrecht, Kluwer, 1993, p. 155).

3. Cf. G. Friedmann, « La prudence de M. Bergson », *op. cit.*, p. 722.

152 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

inaperçus des jeunes intellectuels combattants et de leurs cadets ». L'effet est que « la figure seule répandue d'un Bergson hiératique, crâne propre surmontant une cravate plastron correctement piquée d'une perle, regard aigu et froid, commençait de s'animer à la lumière de ces textes¹ ».

L'« animation » de la « figure hiératique » de Bergson est à attribuer surtout à deux intellectuels catholiques et nationalistes proches de lui : Jacques Chevalier, futur ministre de l'Éducation nationale sous Vichy, et Gilbert Maire, membre du Cercle Proudhon et proche de l'Action française (né en 1887). Dans un long chapitre biographique de son *Henri Bergson*, Chevalier se propose de « regarder l'homme » « derrière le livre » et présente son maître comme un « homme d'action » qui, après s'être libéré de « la domination des idées allemandes », n'a pas hésité à agir pour la France, défendant sa « force morale » contre « l'impérialisme allemand » et ses « pouvoirs inférieurs et infernaux »². La même année, Gilbert Maire, dans un court essai de vulgarisation³, s'attarde sur l'itinéraire de Bergson, sur la fortune de l'œuvre et sur les controverses mondaines qu'elle suscite. Le défendant tant des attaques de Benda que de celles de Maritain, tant de la gauche radicale que de l'Action française, il dresse le portrait d'un philosophe à la fois politiquement désengagé et nationaliste, indifférent face aux conséquences « antinationales » de l'affaire Dreyfus⁴, mais profondément patriote pendant la guerre. Pour la première fois, Maire et Chevalier attirent l'attention sur des écrits difficilement accessibles, les rendant pour la première fois disponibles. Jusqu'à ce moment, les principales monographies sur Bergson – celles de Thibaudet et de Höffding, par exemple – n'ont jamais considéré les discours politiques de Bergson.

1. *Ibid.*

2. Cf. J. Chevalier, *Henri Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. 12. Ces éléments seront repris dans un petit ouvrage composé pour la distribution des prix et dont le titre était simplement *Henri Bergson* (Éd. de la Lampe d'argent, 1927). Le livre, qui ne se dispense pas de citer en bibliographie le corpus cité par Maire, comporte aussi une étude sur l'histoire de la chaire de Bergson à l'Académie de France où sont cités de longs extraits de son discours lors de son élection en 1918 (par exemple, la France « sera toujours le droit. Elle est devenue aussi la force », *ibid.*, p. 77).

3. Cf. G. Maire, *Henri Bergson. Document pour l'histoire de la littérature française* Paris, Éd. de la Nouvelle Revue critique, 1927.

4. *Ibid.*, p. 33-34, notamment.

Dans un climat intellectuel encore imprégné des effets de la censure et du bourrage de crâne, presque aucune critique « politique » n'a touché Bergson. La stigmatisation de Romain Rolland dans *Au-dessus de la mêlée*, où il rapporte la célèbre phrase de Bergson justifiant la guerre¹, est presque passée inaperçue. Les autres pacifistes, contestataires du rôle et de l'engagement des intellectuels dans la propagande, n'ont fait aucune référence publique au philosophe : le fonctionnaire pacifiste Georges Demartial (né en 1861), dans sa célèbre *Mobilisation des consciences*, a mentionné Barrès, Boutroux et France, alors que Julien Benda, dans *La Trahison des clercs* et dans *La Fin de l'universel*, a rangé Bergson parmi les clercs ayant trahi l'éternel au profit de l'éphémère, mais il n'a pas dénoncé son engagement pendant la guerre².

Le pamphlet de Politzer n'est donc pas un simple « écrit théorique » visant à critiquer le bergsonisme d'un point de vue purement philosophique – étant admis qu'un tel point de vue existe –, mais il est le résultat du croisement de séries d'énoncés qu'il relance de manière inédite : la consécration institutionnelle de Bergson au moment du Nobel, l'intérêt biographique suscité par les intellectuels catholiques suite à un moment de crise vécu par l'Action française, un vieillissement général de la philosophie française lié à une certaine hostilité envers la culture allemande, l'absence de Bergson du champ philosophique, une formation kantienne commune à toute une génération, son pacifisme,

1. « La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie » (R. Rolland, *Au-dessus de la mêlée*, p. 27). Il y a très peu d'allusions à Bergson dans l'œuvre de Romain Rolland. Si, en 1914, il en parle bien (« M. Bergson s'est étroitement lié même au présent, c'est là sa force, et peut-être sa faiblesse ; sa pensée est fille de l'heure qui passe » ; cité par W. Marceau, *Henri Bergson et Joseph Maréchal : la convergence de deux pensées*, Saratoga, Anma Libri, 1987, p. 8), tout se passe différemment dans *Le Périple* (in *Le Voyage intérieur*, Paris, Gallimard, 1942, p. 259) où il parle d'un « élan vital qui trouvait son champ de rayonnement tardif dans la génération d'après 1900, préparée par l'ensorcellement bergsonien et par les forces mystérieuses de renouvellement de la race ».

2. Dans la deuxième édition augmentée de son *Problème moral et la pensée contemporaine* (Paris, Alcan, 1921), dans un essai intitulé « La guerre et la conception allemande en morale » (p. 247-267), originairement publié en 1915 dans *La Revue pédagogique*, Parodi discute aux pages 248-252 l'interprétation bergsonienne de la Première Guerre en soutenant, contre lui, que l'agressivité germanique ne venait pas, comme Bergson l'avait affirmé, du mécanisme allemand, mais de sa conception mystique de l'histoire et de la guerre. Cela reste néanmoins une mention isolée.

154 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

une nouvelle conception militante de l'intellectuel provoquée par la mobilisation.

Ce croisement, manifeste dans le caractère singulier de la critique politzérienne, est à la fois politique et philosophique. Une contradiction ouvre en effet le pamphlet : d'une part, dans la théorie, l'anthropologie bergsonienne prétend rendre compte de la vie et du concret en s'opposant aux abstractions de la psychologie positiviste et de la philosophie intellectualiste, mais d'autre part, dans la pratique, Bergson a agi comme s'il ignorait totalement la nature de l'homme. Bergson, s'insurge Politzer, a soutenu les « valeurs bourgeoises », il a été l'allié de « l'État et de la classe dont il est l'instrument », il a été « contre la révolution russe », il n'a jamais eu « la moindre parole de révolte » et surtout il a été « ouvertement pour la guerre ». Il est donc impossible que Bergson ait pu agir en conformité avec les pouvoirs les plus réactifs, et « se comporter dans toutes les affaires qui regardent le concret et la vie comme si l'on n'en avait pas [eu] la moindre notion, et comme si l'on n'avait pas [eu] pour eux le moindre sentiment ». Politzer prend donc comme point de départ un écart entre pratique et théorie pour dénoncer un philosophe, ce qui n'était pas monnaie courante avant 1918¹.

Si la philosophie bergsonienne est une philosophie faussement concrète, donc une idéologie, son danger est lié à son omniprésence : le bergsonisme fait ainsi partie de ces « philosophies inhumaines » qui sont capables de corrompre « tout ce à quoi elles touchent, même sur le plan simplement technique et d'autant plus qu'elles jouent davantage avec le concret et la vie² ». « Rendre justice à Bergson³ » consiste alors à mon-

1. Cette modalité critique est adoptée par les contemporains de Politzer suite au pamphlet. Berl, dans son pamphlet *Mort de la morale bourgeoise*, réproue les écrits de propagande de Brunshvick, notamment l'essai « La culture allemande et la guerre de 1914 » (in Id., *Nature et culture*, Paris, Alcan, 1921, p. 126-127).

2. Cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, Paris, Pauvert, 1967, p. 132. Sans doute, à côté de Bergson, Politzer pense-t-il à d'autres philosophes : à Le Senne intitulant le dernier chapitre de son manuel *Introduction à la philosophie* de 1925 « L'idéalisme concret », à Albert Spaiier (né en 1883) qui, en 1927, publie un ouvrage de psychologie intitulé *La Pensée concrète* (cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, op. cit., p. 15 : « Le concret est aujourd'hui la tarte à la crème. Tout le monde en parle. Des gens dont non seulement la pensée, mais l'être tout entier et même physique est une savante organisation de tout ce qu'il y a d'haïssable, simulent l'émotion devant le concret et la vie »).

3. Cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, op. cit., p. 17.

trer les raisons philosophiques et idéologiques pour lesquelles sa philosophie n'a jamais été capable de toucher le concret, mais est fondée sur un verbalisme, sur une utilisation désinvolte des mots, donc sur une pompeuse parade. Une parade qui n'est pas sans analogie avec celles ayant vu défiler des anciens combattants avec le but de dissimuler les désastres socio-économiques provoqués par la guerre.

Il est important de souligner que Politzer revendique l'originalité de son geste critique par rapport à ceux qui l'ont précédé et qui s'étaient limités, d'une part, à considérer la philosophie bergsonienne comme « invulnérable », se limitant à la « réfuter simplement » à partir de leur « système de référence fixe¹ » (c'est le cas de Julien Benda ou des néoscholastiques), et, de l'autre, à la critiquer à partir de ses « incarnations temporelles », à savoir les développements qui touchent les données positives de la science (comme dans le cas des polémiques ayant suivi la publication de *Durée et simultanéité*). Politzer prétend au contraire prendre en considération le bergsonisme « en se faisant² », il veut le « démonter d'une façon très positive, et sans même lui faire violence³ ». Il s'adresse ainsi à son « inspiration fondamentale⁴ » et paraît adopter la même approche, brunschvicgienne, celle adoptée dans l'analyse de l'œuvre freudienne. Par cette même déclaration d'originalité, Politzer semble vouloir souligner que son objectif n'est pas de se rallier aux positions théoriques sous-jacentes aux précédentes critiques (notamment celles des catholiques et des « rationalistes » kantien ou positivistes), mais de proposer une *nouvelle critique*, impliquant une *nouvelle* position philosophique.

LE RÉALISME DE L'AGENT PROVOCATEUR

L'angle d'attaque adopté par Politzer, qui suit ainsi les critiques de Jean Nabert, est la psychologie bergsonienne. Dans le compte rendu de 1924 publié dans *Philosophies*, Politzer juge *L'Expérience interne chez Kant* comme la « plus pénétrante [étude] qui ait été écrite jusqu'ici sur

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Ibid.*, p. 15. Il s'agit d'une évidente parodie de l'intuition qui selon Bergson est sous-jacente aux systèmes.

156 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'expérience interne chez Kant » et comme la preuve de « ce qu'il y a de vivant et d'actuel dans la théorie kantienne – surtout en ce qui concerne » le problème de la « solidarité de l'expérience interne et externe »¹. Politzer s'inspire de l'interprétation du kantisme donnée par Nabert dont il reprend exactement la ruine de la possibilité d'une connaissance *sui generis* de la vie intérieure, considérée comme un second monde soumis uniquement à la catégorie de temporalité. Il enregistre surtout avec enthousiasme les conséquences de la thèse de Nabert sur Kant². Selon Politzer, c'est à partir des analyses psychologiques de l'*Essai* que Bergson « découvre » la notion de durée qu'il mobilisera ensuite dans sa métaphysique. Ruinées les premières, la seconde reste sans fondement.

L'idée d'attaquer Bergson à partir de sa psychologie, outre le fait de suivre l'ordre de composition de l'œuvre, est animée par une stratégie évidente. D'une part, la psychologie, considérée comme une « anthropologie pragmatique », est le seul espace dans lequel un savoir sur l'homme indépendant des sciences naturelles est possible ; de l'autre, c'est justement dans les milieux cliniques qu'on enregistre la présence la plus importante du bergsonisme pendant les années 1920. Ce que Lacan appellera vingt ans plus tard « la dilatante synthèse » bergsonienne fait donc barrage à toute formulation d'une nouvelle science de l'homme. La doctrine de Bergson est donc particulièrement dangereuse : elle fait passer de vieilles abstractions pour des notions concrètes et sa diffusion la transforme en un nouvel éclectisme. Le résultat est qu'elle « corrompt tout ce qu'elle touche », y compris les exemples réels de psychologie concrète. Ainsi, la figure incarnée par Bergson est celle du traître ou de l'« agent provocateur »³ : sa philosophie s'articule sur le plan des *intentions*, elle constitue « une promesse

1. Cf. G. Politzer, « Un pas vers la vraie figure de Kant », in Id., *Écrits I, op. cit.*, p. 17.

2. Politzer conclut ainsi : « La théorie kantienne se pose en *antithèse irréductible* contre toute théorie qui voudrait atteindre la donnée psychologique en dégageant la conscience de l'intrusion de l'espace. [...] Chez Kant, l'expérience interne et l'expérience externe sont solidaires non pas seulement *en fait*, mais encore *en droit*. [...] [Ainsi, mettant en relief la théorie du sens interne] Nabert apporte [...] une contribution importante à la précision de nos idées sur les rapports entre Kant et Bergson » (« Un pas vers la vraie figure de Kant », *ibid.*, p. 18).

3. Cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme, op. cit.*, p. 176.

non tenue¹ » et n'opère pas une « révolution », comme Le Roy prétendait dans son livre *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, mais une simple « réforme » de la psychologie classique, qui en conserve ses catégories fondamentales. Elle n'a donc rien à voir avec la psychanalyse, qui, en revanche, n'est pas une « évolution » « mais une « révolution », non pas « un enrichissement de la psychologie classique » mais « précisément sa défaite »².

Comme Politzer l'avait mis en évidence dans sa *Critique*, la tare de la psychologie classique est d'être *réaliste*, de chosifier l'homme, d'oublier sa nature de sujet, d'adopter ainsi un point de vue en troisième personne. Cette chosification implique en première instance une abstraction, l'incapacité des savoirs psychologiques à saisir les individus singuliers vivant leur vie dans leur milieu. En deuxième instance, le réalisme est lié à la complicité de la psychologie avec les pouvoirs qui ont intérêt à traiter l'homme comme un objet. Le système capitaliste a besoin d'être accompagné par des discours qui considèrent l'homme comme une chose pour pouvoir en tirer profit. La psychologie, qui traite les hommes « comme la matière », facilite l'insertion de la vie humaine dans un « ordre social » impliquant le « fait que la majeure partie de l'humanité est traitée abstraction faite de la vie unique de chacun de ses membres »³. Le réalisme psychologique s'articule sur les plans ontologique et méthodologique : par l'invention d'un objet *sui generis*, le « fait » psychologique, susceptible d'une perception *sui generis* qui se développe dans des pseudo-méthodes. La psychologie est une paraphysique qui étudie un second monde imaginaire, parallèle au monde réel. Elle réalise les significations constitutives du drame humain, les transformant en de véritables substances. C'est alors que, renonçant au réalisme et traitant les faits humains à partir du « Je » leur donnant une *signification*, il devient possible de saisir chaque individu dans sa singularité, saisissant le « concret ».

Le bergsonisme a certes saisi la *conséquence* du réalisme, à savoir l'abstraction, mais non sa racine. Ignorant la critique kantienne à l'égard de la philosophie dogmatique et, par là même, le caractère significatif de

1. *Ibid.*, p. 152.

2. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, op. cit., p. 23.

3. *Ibid.*, p. 137.

158 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

tout comportement humain, il ne s'est pas aperçu du réalisme sous-jacent dans la psychologie. Si Bergson a été sensible aux « exigences du concret », exigences qui par ailleurs « étaient dans l'air depuis longtemps comme les réflexions sur la faiblesse de la raison humaine avant la *Critique de la raison pure*¹ », il n'a pas fait, comme Kant (dont par ailleurs il « n'aurait jamais dû prononcer le nom² »), la critique de cette faiblesse. Le langage utilisé est « le langage de la vraie critique », tandis que les « démarches » restent abstraites et font « retomber chaque fois dans l'abstraction »³. La pierre de touche pour toute critique de la psychologie reste donc Kant. Quand Politzer écrit que « la philosophie sera humaine ou elle devra disparaître⁴ », cela signifie qu'en dehors de la physique, de la mathématique et de la théorie de la connaissance, le seul savoir concevable est celui de l'anthropologie pragmatique conçue comme psychologie. Ce savoir doit se borner aux questions de fait et ne peut prétendre traiter des questions de droit, réservées à la théorie de la connaissance. La critique du psychologisme par Husserl n'est qu'une confirmation de la critique de la psychologie par Kant⁵. Si donc « les grands philosophes, dans l'abstraction au sujet de l'homme, ont réalisé concrètement la seule entreprise qui leur restait [...] [et] ils ont constitué *la science de la chose*, c'est-à-dire la science⁶ », la seule alternative pour faire « œuvre positive » est de s'occuper de « logique ou de psychologie concrète, mais pas de métaphysique⁷ ».

Bergson, évitant toute confrontation directe avec Kant, ne peut s'apercevoir du caractère abstrait de ses démarches : lorsque, dans sa célèbre conférence « La conscience et la vie », il exhorte à traiter de manière concrète les questions métaphysiques, sans passer par les systèmes, le seul système que, selon Politzer, le philosophe veut éviter est

1. *Ibid.*, p. 78.

2. *Ibid.*, p. 79.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 132.

5. *Ibid.*, p. 13 : « On sait que la théorie de la connaissance en est venue aujourd'hui à interdire à la psychologie toute incursion dans le domaine de la théorie de la connaissance et de la métaphysique. Bref, on pourrait faire une confrontation systématique entre Husserl et Bergson : et, bien que Husserl ne soit pas un Dieu, la comparaison ne tournerait pas à l'avantage de M. Bergson. »

6. *Ibid.*, p. 132.

7. *Ibid.*, p. 134.

précisément celui de Kant, dont il veut chasser « le haïssable spectre¹ ». Kant est en effet celui qui a empêché que la pensée ne « se dilate [...] comme une éponge » donnant « libre cours à l'angoisse métaphysique² ». Fermant les yeux devant Kant, Bergson peut se permettre de poser de manière abstraite « les problèmes comme les métaphysiciens ont l'habitude de les poser » depuis toujours – à savoir, à partir d'une problématique précritique. En somme, dans le pamphlet comme dans la *Critique des fondements de la psychologie*, la racine ultime de l'abstraction est le dogmatisme et les illusions transcendantales qui l'articulent : « *L'illusion transcendantale* – conclut Politzer – n'est, en fait, rien d'autre que l'instinct vital de l'abstraction³. »

À n'en pas douter, Bergson s'aperçoit de l'abstraction de la psychologie, il remarque que « l'individu est vivant. Cette découverte est effectivement grosse de conséquences, [mais] malheureusement Bergson n'est pas allé plus loin ». Bergson « reçoit l'univers de la psychologie classique dont les phénomènes sont, soi-disant, des états individuels, mais il voit que l'individu n'est présent nulle part : il veut alors leur restituer l'individualité⁴ ». Restituer l'individualité signifie transformer les généralités *a priori* d'une manière telle qu'elles donnent l'impression d'avoir été induites *a posteriori* à partir des individus réellement existants. La double ruse de Bergson consiste dans l'invention d'une série de concepts susceptibles de donner l'illusion du concret et de l'individualité, et, d'autre part, dans une fausse genèse de l'abstraction de la psychologie classique effectuée sans dénoncer son réalisme.

La première tâche est accomplie par un processus d'animation des notions réalistes (donc abstraites) de la psychologie classique : Bergson ne fait que prendre les concepts de la parapsychique propres à la psychologie, leur ajoutant un peu de mouvement, mais sans entamer leur réalisme. La supposée « expérience » au terme de laquelle Bergson présente le concept de durée est en réalité une « analyse purement notionnelle qui ne demande l'intervention d'aucune expérience *sui generis*⁵ ». Bergson réalise que le temps vide de la physique newtonienne ne parvient pas à

1. *Ibid.*, p. 101.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 133.

4. *Ibid.*, p. 48.

5. *Ibid.*, p. 49.

160 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

rendre compte de la singularité de la temporalité individuelle, mais, au lieu de s'adresser aux cas singuliers les rattachant à la forme universelle du « Je », il substitue le symbole newtonien du temps par un autre symbole *déduit* à partir des traits susceptibles de donner l'impression de quelque chose de concret. Si le temps de la physique est vide et donc ne peut rendre compte de la singularité de l'expérience humaine, alors la durée devient un temps « plein », mais, si le temps n'est pas l'espace et si ce dernier est homogène, alors la durée sera hétérogène ; enfin, si le temps doit être continu, alors la notion de durée, qui est aussi hétérogène, sera une continuité d'interpénétration qualitative. Bergson n'est donc parti d'aucun cas concret, mais du concept général de temps propre à la mécanique newtonienne, raisonnant ainsi « sur *une série temporelle en général*¹ », « sur des idées, sur leurs implications, sur la structure logique de l'acte qui les pose, mais non pas sur des faits psychologiques² ».

Bergson ne fait qu'appliquer systématiquement cette abstraction « mouvante », ajoutant ainsi un petit peu d'« animation » aux autres concepts de la psychologie classique. L'impression de « connaître du dedans³ » est une véritable illusion : elle est produite par la reconstruction – opérée suivant les lois d'implication interne propres au concept de durée – de tout phénomène. La pensée en durée est une connaissance absolue, mais seulement la connaissance absolue d'un étant pensé selon la durée, et non pas d'un étant pensé *en soi*. C'est le cas de l'analyse de la vie dans *L'Évolution créatrice* : c'est « la vie *pensée* dans la durée⁴ » (la vie reconstruite suivant le schéma de la durée) qui n'est pas susceptible d'être expliquée suivant le mécanisme, et non pas la vie réelle, la vie *en soi*.

L'intuition, ou « connaissance du dedans », n'est, d'autre part, qu'un cas particulier de l'introspection ; par conséquent, elle ne peut que rester une « opération purement formelle et purement mythologique⁵ » : il n'y a pas de vie intérieure susceptible d'être conçue comme une série de phénomènes homogènes, il est donc impossible de recourir à une perception *sui generis*, celle de l'acte introspectif, afin de la percevoir. À dire

1. *Ibid.*, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 94.

3. *Ibid.*, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 98.

5. *Ibid.*, p. 94.

vrai, Bergson ne fait qu'inaugurer un nouveau genre de second récit, une nouvelle technique d'élaboration des drames impersonnels : il travaille avec des personnages « dynamiques » et « qualitatifs » mais réalistes et abstraits. Or c'est à partir de la notion de durée que Bergson élabore la prétendue genèse de l'abstraction de la psychologie classique. Mais cette genèse ne peut qu'être en tous points fautive, puisqu'elle est une opération effectuée à partir d'une notion déjà construite par abstraction. Bergson se limite à « refaire en sens inverse le chemin », enlevant l'animation qu'il avait ajoutée ; il montre que la psychologie classique est à l'origine abstraite car elle n'a pas pris en considération la durée. Cette opération est complétée par l'introduction du clivage entre pratique et spéculatif, espace et durée, intelligence et intuition : si c'est l'intromission des intérêts pratiques dans la spéculation qui est la source de toute abstraction, alors c'est seulement en se détournant des nécessités de l'action qu'il est possible de trouver, dans l'expérience intérieure de notre durée, le concret. Par contre, si l'on tente de communiquer cette expérience, on est nécessairement ramené à l'abstrait car le langage est d'ordre pratique et vise à l'obtention d'un résultat.

Ainsi, comme la psychologie classique, à laquelle Bergson n'ajoute qu'un peu d'« animation », le bergsonisme ne sort pas de l'abstraction : il substitue tout bonnement le réalisme mobile et qualitatif de la durée au réalisme fixiste des idées atomiques et des localisations cérébrales. Il ne peut saisir le concret, mais seulement déguiser des abstractions en concret. Pour Bergson, « il s'agit seulement de connaître la manière dont on peut penser un ensemble de réalités sous une forme qui puisse les faire apparaître comme les moments d'une individualité, ce qui n'implique évidemment aucune connaissance *des* individus tels qu'ils existent, et qui ne donnera, *a fortiori*, aucune connaissance de ces derniers »¹. Ainsi, et à l'encontre de la visée du philosophe, il n'existe aucune différence de nature entre la psychologie abstraite et la psychologie bergsonienne, mais une simple différence de degré.

La manière dont Bergson veut rendre la psychologie concrète apparaît comme singulièrement facile. Ériger la qualité en principe d'individuation : voilà qui rendrait aisé l'effort de saisir en chaque objet nuances et qualités. Mais tout ce que l'on pourra faire consistera à répéter au sujet

1. *Ibid.*, p. 49.

162 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

de chaque individu les généralités sur la durée et sur les qualités, tout en déplorant l'insuffisance du langage ; et l'argument péremptoire contre toute critique restera toujours le vécu. En fin de compte, on ne pourra jamais rien dire de concret et on sera toujours forcé de parler du concret en général¹.

Bergson – qui invoque un « empirisme supérieur » –, pour ne pas avoir eu le courage de dénoncer le réalisme de la psychologie classique, reste otage de son abstraction, « c'est parce qu'il a conservé le réalisme que Bergson n'a pu aller plus loin que le concret en général, c'est-à-dire l'individualité, et qu'il n'est pas parvenu à l'individu² ». La psychologie « concrète » proposée par Bergson n'est donc rien d'autre que le résultat d'une simple « transformation de langage », d'un « rituel », d'une « simulation » qui a créé un « trompe-l'œil », une véritable mythologie, à savoir une série d'illusions visant à donner l'impression du concret mais qui, en réalité, ne sont qu'« une fuite devant le concret »³. Politzer rejoint ainsi, sur un autre plan, les rhétoriques d'avant-guerre (Benda et Alain surtout) brossant le portrait d'un Bergson sophiste et trompeur. Les effets du bergsonisme dans le champ philosophique et surtout psychologique sont, selon Politzer, néfastes : ses disciples n'ont fait que « répéter les métaphores de Bergson, au point qu'elles sont devenues des lieux communs [...], ils parlent toujours du concret en général, de la vie en général et, d'autre part, aucun de ceux qui ont aperçu le vrai chemin de la psychologie concrète ne doit rien, mais absolument rien à Bergson⁴ ».

Politzer semble parodier les recommandations méthodologiques de Bergson dans l'« Introduction à la métaphysique », lui reprochant exactement l'abstraction que celui-ci reproche aux autres psychologues et philosophes : « Retourner à l'individu ne signifie pas [comme prétendrait Bergson] prendre les données de la psychologie classique et les fondre en une individualité, mais *inventer, ou plutôt construire des notions nouvelles* par l'étude des individus singuliers, des notions [comme le complexe d'Œdipe] qui, impliquant la totalité de l'individu, rendent manifeste, dans leur forme et dans leur structure, leur appartenance

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 45.

nance au *je* concret¹. » Ainsi, ce qui a été oublié par la science n'est pas la durée, la « multiplicité de pénétration », réduite et appauvrie par un processus de spatialisation instrumental, mais ce que Politzer appelle non sans ironie la « multiplicité dramatique »², altérée par les schémas en « troisième personne ». Il en va de même pour la question de la continuité : si « Bergson a compris qu'il fallait mettre à la base de la vie psychologique une continuité », à cause de son réalisme « il n'a pas vu que rétablir la continuité des faits psychologiques signifie le rétablissement de leur inséparabilité de l'individu singulier »³. Enfin, le morcellement pratiqué par le psychologue classique n'est pas lié à la spatialisation de la durée, mais à sa réalisation effectuée en séparant les données des actes humains du « Je » dont ils tirent leurs significations : « C'est cela et rien d'autre le vrai morcellement : arracher une signification à son contexte⁴. »

Il est donc aisé de comprendre pourquoi il a été si facile pour Bergson d'appliquer les procédés de sa psychologie à la métaphysique : étant déjà réalistes, *en troisième personne*, donc dogmatiques, ils sont *en eux-mêmes* métaphysiques. L'impression qu'il part de l'empirie est une illusion : Bergson ne se limite qu'à « paraphraser les données scientifiques⁵ » en maintenant les problèmes sur un plan abstrait.

IMMORALE CHOSIFICATION

Politzer livre un exemple décisif : le traitement du problème de la liberté. Ses argumentations, même si souvent purement allusives et masquées par le ton batailleur du pamphlet, ressemblent à celles proposées par Nabert dans *L'Expérience intérieure de la liberté* et, avant lui, par Alain et Brunschvicg. Tant Nabert que Politzer accordent à Bergson sa critique du déterminisme psychologique, qui réduit paradoxalement le sujet à l'objet donnant lieu à un paralogisme, mais lui reprochent la retombée dans un dogmatisme précritique de « deuxième degré ».

1. *Ibid.*, p. 60-61.

2. *Ibid.*, p. 54-55.

3. *Ibid.*, p. 59-60.

4. *Ibid.*, p. 72.

5. *Ibid.*, p. 103.

164 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Bergson ne remarque pas que « les faits psychologiques ne sont pas des “phénomènes” », que « le “psychisme” n’est pas un monde » et qu’il faut donc commencer « par l’homme concret »¹, à savoir par le « Je » et ses actes. Bergson se contente d’ajouter, à côté des phénomènes « extérieurs », d’autres phénomènes, à côté du monde physique, un autre monde, celui du psychisme ou de la « vie intérieure ».

Ce faisant, Bergson retombe dans le réalisme : « Que l’homme soit assimilé non pas à une chose qui *est*, mais à une chose qui *dure* – écrit Politzer dans une étonnante formule –, cela ne change rien au fait qu’il est assimilé à une *chose*². » Quand Bergson parle de la vie humaine, il la compare à la vie biologique et, même s’il précise que l’organisme n’est pas un objet mais une « chose qui *dure* », il ne sort pas d’une problématique dogmatique. Bergson continue à « raisonner sur une chose », il est donc « par rapport à l’homme, dans l’abstraction, puisqu’on ne doit pas réfléchir sur l’homme qu’en première personne et sur la vie humaine qu’en se plaçant au point de vue du je concret, c’est-à-dire de l’individu singulier »³. Si le problème de liberté est traité sous un angle réaliste « sur le plan cosmologique⁴ », on ne peut que retomber dans le déterminisme : une chose, même une chose qui dure, doit être soumise aux catégories qui règlent l’expérience, donc la catégorie de causalité. Le problème de la liberté, posé à la manière de Bergson, devient « insurmontable, car cherchant la liberté d’une chose, on veut établir la liberté sur le plan de la réalité ; or la position d’une réalité implique toujours le passage de chose à chose, donc le déterminisme ».

La problématique bergsonienne, qui détermine sa solution au problème de la liberté, ne peut donc qu’impliquer des conséquences « immorales ». Si le schéma explicatif de la durée appliqué à la liberté implique l’indifférence à l’égard du résultat d’une action, de l’« acte qu’elle accomplit⁵ », alors Bergson ne fournit aucun critère pour juger ni le degré de liberté d’un acte ni sa moralité. Considérée sous cet angle, la doctrine bergsonienne est non seulement profondément immorale, mais conservatrice sur un plan politique. Le conseil du « sage » bergsonien est de

1. *Ibid.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 112.

3. *Ibid.*, p. 129.

4. *Ibid.*, p. 107.

5. *Ibid.*, p. 115.

« revivre la vie en général¹ ». Ce faisant, Bergson ne peut que faire appel à l'inaction et à la contemplation. Étendant la vie et la liberté à toute la création, le « sage bergsonien » « se dilate un peu trop » et, « ému de tout », se noyant dans la généralité de la durée, il ne possède aucun critère pour exprimer un jugement de valeur sur le réel². Politzer conclut que se « confondre avec toute la vie, vibrer avec toute la vie, c'est rester en fait froid et indifférent en face d'elle : les émotions véritables sombrent au milieu de la sensibilité universelle³ ».

La durée, dans son abstraction, ne permet aucune saisie concrète des êtres individuels et des événements humains dans leur singularité, elle ne permet donc pas la hiérarchisation nécessaire à toute évaluation morale ou politique. La durée ne permet pas – formule Politzer en termes étonnamment violents – de faire la différence entre une « révolution » et un « pogrom » ou entre la liberté d'un prolétaire et celle de « M. Rockefeller ou M. Paul-Boncour⁴ ». Si le concept de liberté est applicable tant « au mouvement » et « à la vie en général » qu'à l'homme, si dans tous les cas la liberté est « le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit », si donc « n'importe quel acte peut être un acte libre », alors « l'esclave est d'autant plus libre qu'il est esclave »⁵. Il s'agit bien évidemment d'une doctrine inutile à toute action dont le but est de changer l'état des choses. La doctrine bergsonienne ne peut constituer une exhortation à modifier les conditions de vie pour être *plus* libre, mais une invitation à se laisser faire, à s'« enfoncer de plus en plus dans le borbier⁶ ». La conséquence ultime, en partie contredite dans *Les Deux Sources*, est, selon Politzer, que la morale bergsonienne soit « ne verra jamais le jour », soit elle sera une fausse morale, une morale réactionnaire déguisée, en « concrète »⁷.

La critique philosophique et celle politique dirigées contre Bergson sont étroitement liées, car c'est une même anthropologie qui se manifeste tant dans les actions de Bergson pendant la guerre que dans sa philosophie. Le bergsonisme entend séparer la connaissance pure et

1. *Ibid.*, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 147.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 120.

5. *Ibid.*, p. 115-116.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 135.

166 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

désintéressée – l’intuition – de la connaissance pragmatique – l’intelligence. Or la propagande de guerre a été la falsification pratique de ce même modèle. Il n’est ainsi pas nécessaire de faire des efforts pour se « dégager », mais au contraire il faut être conscient que toute intervention intellectuelle ne peut que se transformer en une action et qu’elle est en soi une action, toujours *engagée*. De ce point de vue, la chosification de l’homme promue par le réalisme psychologique « animé » de Bergson, ses conséquences immorales, ainsi que la collaboration du philosophe à la propagande de guerre sont trois aspects étroitement liés et explicables en dernière instance par la théorie des idéologies propre à Marx.

C’est pour ne pas avoir cerné la pratique impliquée dans la théorie, pour ne pas avoir saisi l’idéologie présente dans la philosophie, pour ne pas avoir « compris que cette manière de traiter l’homme systématiquement comme une chose devait avoir des raisons qui ne sont pas philosophiques¹ », que Bergson a pu mettre sa philosophie au service de la politique d’État. Politzer rattache donc la chosification de l’homme et de la liberté défendue par Bergson à un processus historique, celui du développement du capital dont l’intérêt est de traiter l’homme comme chose et de résoudre le problème de la liberté de manière théorique.

Selon Politzer, en revanche, un fil rouge relie la découverte du sujet transcendantal par Kant à l’union de la théorie et de la pratique dans l’action révolutionnaire promue par le marxisme : le problème de la liberté doit ainsi être posé théoriquement certes, mais résolu sur le plan de la pratique, non pas « sur le plan des idées, mais sur le plan des événements² ». La problématique politzérienne réside dans le « double Je », dans l’union entre la conscience transcendantale libre (fondement *a priori* de la science) et le « Je » empirique en première personne (objet de la psychologie, science *a posteriori*). Leur union ne peut se réaliser sur un plan théorique, mais doit se résoudre dans une *dialectique pratique* « car précisément pour être efficace, cette dialectique doit traverser le plan humain³ ». L’erreur de l’idéalisme de Schelling⁴ – erreur commune à tout

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. Cf. G. Politzer, « Introduction », *op. cit.*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 47. Schelling s’est trompé car il est inutile de spiritualiser la matière sur le plan des idées ; il faut le faire sur celui, concret, de l’histoire : « L’idée idéaliste doit s’incarner en une dialectique qui, dépassant le plan théorique, se transforme en une

idéalisme – a été, selon Politzer, de vouloir résoudre cette synthèse de manière spéculative. La « synthèse pratique » des deux « Je » ne peut se résoudre en rien d'autre que dans la pratique révolutionnaire qui vise à débarrasser l'« homme concret » (le « Je » objet de la psychologie concrète) des entraves – empiriques, donc historiques – qui l'empêchent, le transformant en une chose, de se manifester dans son essence d'être libre. La pratique révolutionnaire consiste alors en une « dé-chosification » de l'humain afin que « les deux “Je” puissent se rejoindre¹ ».

Le mouvement de l'idéalisme allemand, inauguré par la révolution copernicienne de Kant, poursuivi par Schelling, Fichte et Hegel, ne peut qu'aboutir à la philosophie de Marx et aux véritables révolutions². Le matérialisme marxiste³, en tant que conséquence cohérente de l'idéalisme, philosophie du sujet et de la liberté⁴, prend en considération le processus historique par lequel l'homme se réduit « librement » à une chose et oublie sa liberté. C'est donc dans l'action révolutionnaire que la synthèse des deux « Je » s'opère, et toute philosophie qui ne reconnaît pas dans chaque révolution, et notamment celle d'Octobre, une tentative concrète d'effectuer cette synthèse, est donc destinée à l'abstraction⁵. Ainsi, Politzer peut conclure, non sans une désarmante naïveté, qu'il est arrivé par le « développement naturel » de sa pensée à la Révolution⁶.

À la lumière de cette articulation entre pratique et théorie, la solution fournie par Bergson au problème de la liberté se révèle non seulement

dialectique réelle dont les étapes doivent devenir historiques au sens plein du mot » (*ibid.*, p. 41).

1. *Ibid.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 39-40. La philosophie de l'idéalisme « a été absorbée dans un mouvement qui menace même toute la civilisation actuelle. Je veux dire que Hegel a produit Marx et que le marxisme est la doctrine officielle du communisme ».

3. Le matérialisme, dont le marxisme se revendique, peut paraître contradictoire avec l'esprit de l'idéalisme en raison de son caractère métaphysique et de sa conception mécaniste du déroulement de l'histoire. En réalité, selon Politzer, il ne constitue qu'un *instrument* utile afin d'obtenir une plus grande liberté. Le langage de la métaphysique matérialiste propre au marxisme est, selon le Politzer de 1926, « un langage qu'il ne faut tenir que sur le plan de l'action » (G. Politzer, « Introduction », *op. cit.*, p. 51).

4. Cf. G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 48 : « Tout le monde sait que Marx part de Hegel pour arriver au Capital, qu'il part de la dialectique hégélienne pour arriver à la révolution prolétarienne. Marx avait bien vu que l'idéalisme inaugurerait une nouvelle philosophie de l'homme. »

5. *Ibid.*, p. 56.

6. *Ibid.*

168 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

être une ruse, mais elle est aussi un anachronisme par rapport au mouvement qui aurait mené de Kant à Marx : le philosophe partage donc la réaction idéologique à la lignée postkantienne¹. Si les idéologues du « retour à Kant » ont constitué une « première ligne de défense », Bergson, grâce à qui font leur retour les spéculations métaphysiques, la philosophie spiritualiste et la religion, en est la seconde. Le bergsonisme est inséré par Politzer dans « ce mouvement du XIX^e siècle qui représente, en face du perfectionnement définitif du matérialisme, le retour offensif de l'idéalisme² ». Si Bergson a certes eu raison de déconstruire « la conception de la liberté comme concept » renvoyant « dos à dos les deux adversaires en présence », d'autre part il n'a tenté que de détourner le regard de la véritable solution – révolutionnaire – revenant à un « niveau purement verbal ». La liberté bergsonienne reste « une liberté de luxe, une liberté de droit, une liberté de haute fantaisie ; sa solution est d'une extrême profondeur et c'est par là qu'elle est une solution parfaitement bourgeoise, car, malgré l'« émouvante mobilité », malgré l'« inexhaustible et imprévisible richesse » de la conscience, elle reste une solution stérile, parce que de droit : or le problème de la liberté est humain, universel, et la solution de ce problème doit être concrète, réelle et matérielle »³.

La révolution est pour Politzer « un moyen métaphysique, à savoir, le seul » pour résoudre le problème de la liberté et de la vie. Bergson n'a donc pas été un complice de la propagande de « va-t'en guerre » du fait d'une simple « pression collective »⁴. Sa participation n'est pas casuelle, mais volontaire et nécessaire en même temps. Les conséquences réactionnaires du bergsonisme ne sont donc pas *contingentes* : Bergson a obéi « à un ordre », il s'est « prostitué par goût et par nécessité », comme un « chien dressé et pomponné » par la bourgeoisie, promouvant, pour le compte de celle-ci, « un chantage au nom du concret et de la vie⁵ », un « concret d'état⁶ » dont l'objectif était de détourner les masses de la réalité vraiment concrète.

1. *Ibid.*, p. 153-154.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. Cf. G. Politzer, « Introduction », *op. cit.*, p. 58.

4. *Ibid.*, p. 178.

5. *Ibid.*, p. 159.

6. *Ibid.*, p. 159.

La fin du carnaval

169

La critique de Bergson perdue, suivant les mêmes reproches formulés en 1929. Tout autre qu'un détail, elle constitue l'un des véritables fondements de l'entreprise théorique politzérienne, devenue également celui de toute la séquence philosophique des années 1930 et 1940. Bergson est un métaphysicien réaliste sur le plan théorique, un mystique irrationaliste sur le plan de la méthode, l'idéologue de la bourgeoisie sur le plan politique. Politzer oppose à Bergson une théorie implicitement fondée sur l'anthropologie de Kant, une méthode se fondant sur le paradigme du sens et sur l'observation du comportement ainsi qu'une morale et une politique de l'engagement.

Le pamphlet et l'œuvre de Politzer forment une véritable bombe à fragmentation. Cette bombe détruira presque toute reprise du texte bergsonien en deux temps : d'abord au cours des années 1930, pour ses lecteurs immédiats, puis à la Libération pour la nouvelle génération qui sera marquée de manière indélébile par la mort héroïque de Politzer pendant la Résistance.

De l'intuition à l'intentionnalité ?

À LA SORTIE DU CINÉMA

L'année 1929 marque le début d'un bouleversement radical pour l'ensemble de la philosophie française. Négativement, après le pamphlet de Politzer, et un peu plus tard, après celui de Nizan, *Les Chiens de garde*, les années 1930 sont marquées par le déclin progressif du « bergsonisme » et par la vague montante de critiques adressées au néokantisme de Brunschvicg et de Lalande et à l'intellectualisme d'Alain. Positivement, une chaîne ininterrompue d'événements précède et suit le Mardi noir de la bourse de New York. En 1929, invité par Brunschvicg, Edmund Husserl tient à la Sorbonne une série de leçons parue par la suite sous le titre de *Méditations cartésiennes* dans la traduction d'un jeune philosophe lituanien, Emmanuel Lévinas (né en 1906), qui publie, la même année, un article sur les *Ideen*¹ ; au même moment, le Russe Georges Gurvitch enseigne à la Sorbonne un cours sur Husserl, Heidegger, Scheler et Lask, qui sera publié en un volume l'année suivante² ; avec *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, paru en 1929 dans la collection « Philosophie et mystique » dirigée par Pierre Morhange, et avec la première traduction du *Journal du séducteur* de Kierkegaard s'ouvrent deux « renaissances » qui conflueront l'une dans l'autre : Jean Wahl n'attendra que deux ans pour publier deux essais,

1. Cf. E. Lévinas, « Sur les *Ideen* de Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3-4, mars-avril 1929, p. 230-265. Repris dans *Les Imprévus de l'Histoire*, Paris, Le Livre de poche, 2007, p. 45-93. Cet article précède la publication de *La Théorie de l'intuition dans la philosophie d'Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1994.

2. Cf. G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930.

172 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

« Hegel et Kierkegaard » et « Heidegger et Kierkegaard ». Il résumera cette confluence dans la préface au recueil *Vers le concret*. En 1930, dans l'avant-dernier numéro de la revue postsurréaliste *Bifur* – qui a déjà publié « La légende de la vérité » de Sartre, un essai sur le machinisme et le prolétariat d'Emmanuel Berl et l'esquisse des *Chiens de garde* de Nizan – la première traduction de Heidegger fait son apparition, réalisée par le jeune thomiste Henri Corbin (né en 1902) : il s'agit d'un extrait de « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». La note précédant cette traduction, rédigée par l'immigré russe Alexandre Koyré (né en 1891) et ancien membre du Cercle phénoménologique de Göttingen, alors maître de conférences à l'École pratique des hautes études, précise que le travail de « démolition » entrepris par le philosophe allemand s'est posé comme objectif de dépasser le « transcendantalisme et l'intuitivisme », « Bergson et Husserl », « réflexion » et « intuition ». À l'été 1929, dans le canton des Grisons, à Davos, des universitaires allemands et français organisent une série de cours et de rencontres. Y participeront, parmi les autres, Brunschvicg, Lévy-Bruhl, Cassirer, Heidegger, Spaier et, entre les étudiants, Cavailles, Lévinas, de Gandillac, Mannheim, Carnap.

Cette date symbolique, 1929, qu'on lie d'habitude au krach boursier de Wall Street, constitue par ailleurs un point de non-retour par le simple effet du regard rétrospectif porté sur elle. Pendant les années 1920 déjà, on assiste à l'émergence d'une série de problèmes et exigences théoriques, hétérogènes par rapport à ceux propres au « moment 1900 » : le problème de la description d'une subjectivité « concrète », irréductible au pur sujet des jugements de l'intellectualisme, au corps biologique de la psychologie scientifique et à la durée bergsonienne, la question d'une pensée immédiatement « engagée » dans le monde et ayant un rapport d'implication avec lui, la théorie de la négativité comme moteur de l'action humaine dans l'histoire.

Ces problématiques, gardant entre elles des relations de « ressemblance de famille », sont alors marquées par un affect, celui de l'« inquiétude », qui déploie son ombre sur toute la littérature des années 1920 et se transforme vite en « malaise », « nausée », « angoisse » dans le cours des années 1930. Dans cette période, les emprunts de concepts et les traductions de textes et concepts provenant de l'autre côté du Rhin s'intensifient et s'articulent. Comme pour la psychanalyse, l'appropriation des textes allemands suit un double mouvement : la vieille garde

(ceux qui étaient nés entre 1860 et 1890) les interprète en continuité avec les problèmes déjà esquissés pendant les années 1900, alors que les jeunes *challengers* nés au début du siècle les utilisent comme des machines de guerre contre leurs maîtres et contre le paradigme philosophique précédent.

Les étudiants n'ayant pas étudié dans la classe d'Alain gardent la trace des lectures bergsoniennes faites pour le baccalauréat et pendant les khâgnes et intériorisent une certaine image de la philosophie à la lisière avec la psychologie et l'art. Un dispositif gnoséo-encyclopédique divise en deux les savoirs et les facultés du sujet : d'une part, l'intelligence, la connaissance relative, purement pragmatique, propre à la science, qui ne saisit que des produits, des ensembles de choses, des actes de conscience « hypostasiés » ; d'autre part, l'intuition, la connaissance absolue de la philosophie ou de l'art, qui opère par introspection ou par réduction, capable de saisir le rapport originaire de la conscience avec le monde et d'expliquer la science. C'est dans ce cadre « bergsonien » semi-inconscient – impliquant schèmes de perception, valeurs, dispositions théoriques – que s'insère la réception de la phénoménologie allemande par Lévinas, Sartre et Merleau-Ponty. Pour ces penseurs, et à la différence de Jean Cavaillès, Albert Lautman et plus tard de leurs élèves Jules Vuillemin et Gilles-Gaston Granger, le problème majeur de la phénoménologie n'est pas la constitution, mais bien plutôt, comme pour Lefebvre et Morhange, la description « concrète » et « pathétique » du commerce quotidien de l'homme avec le monde.

Ces traits philosophiques, loin d'être les fruits d'un libre choix théorique, dépendent de la structuration du champ philosophique dans lequel s'inscrivent les trajectoires de ces individus, ainsi que de leur capital de départ. Il est d'autre part évident qu'entre les « existentialistes » et Bergson une rupture est en acte concernant d'importants points théoriques. Cette rupture s'opère de manière paradoxale, à savoir par emprunt de certains des arguments qui avaient été utilisés par Brunschvicg et par les philosophes de l'intellect. Elle concerne donc le « réalisme » et l'« irrationalisme » des descriptions de Bergson, et elle implique aussi une condamnation politique et morale.

Pendant les années 1920, le jeune Sartre est fasciné par la poésie unanimiste, par les romans de Gide et de Proust, par l'introspection et, plus en général, par l'univers psychologique et esthétisant dont le

174 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

bergsonisme est une pièce fondamentale. À l'instar de ses camarades, Sartre rompt avec Bergson au début des années 1930. Dans « L'art cinématographique¹ », Sartre traite à nouveau le cinéma, art des « correspondances² » et de la durée, art symboliste, simultanéiste et bergsonien. Mais, dans cet écrit, un élément apparaît abruptement. En effet, Sartre expose, devant ses étudiants, la réalité qu'on découvre en sortant du cinéma : un monde chaotique fait de pulsations discontinues et sans raison, une réalité qui est LA réalité, où « tout vieillit au hasard, à tâtons³ ». Il s'agit de la première exposition de l'expérience de la contingence, exposition qui précède celle romancée, faite par Roquentin devant la racine du marronnier dans *La Nausée*⁴.

Or, comme Sartre le rappellera beaucoup plus tard, il a lui-même « découvert » la contingence⁵ en sortant du cinéma. Sartre a déclaré avoir pensé « la contingence à partir d'un film », en sortant donc d'une salle de cinéma, précisément parce qu'il avait remarqué que dans les films il n'y « avait pas de contingence⁶ ». Dans « le paysage d'un film le metteur en scène s'est arrangé pour qu'il ait une certaine unité et un rapport précis avec les sentiments des personnages ». Un film, contrairement à la vie, manifeste « un caractère d'unité profonde, de nécessité profonde, tandis que la vie c'[est] la contingence⁷ ».

D'une part, la contingence s'oppose à la réalité décrite par la science déterministe, qui réduit le réel à une série d'équivalences et réduit le futur

1. Cf. J.-P. Sartre, « L'art cinématographique » (1931), in Id., *Écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 546.

2. *Ibid.*, p. 551. Notons l'allusion littéraire aux correspondances baudelairiennes, propres au cinéma, dont Sartre s'inspirera beaucoup plus tard pour renouveler son écriture romanesque.

3. *Ibid.*, p. 548-549.

4. Cf. J.-P. Sartre, *La Nausée*, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, 1981, p. 157.

5. Ce « concept » semblerait être le fruit d'un héritage meyersonian inavoué et se rapprocher du concept d'irrationnel déjà utilisé par Lefebvre et dont Georges Bataille (né en 1897) s'inspire pour inventer son propre concept d'« hétérogène » qu'il expose dans ses écrits au début des années 1930 (cf. G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1970). Bataille dira avoir lu *Le Rire* et que ce livre « le déçut » (*ibid.*, p. 562).

6. Cf. S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, 1981, p. 181.

7. Cf. J. Simont (éd.), *Écrits posthumes de Sartre*, vol. 1, Paris, Vrin, 2001, p. 159. Tant Sartre, dans *Les Mots* (p. 102), que Simone de Beauvoir, dans *La Force de l'âge* (*op. cit.*, p. 53), confirment que la contingence est apparue par confrontation avec le « cinéma sartrien ».

au présent¹. D'autre part, cette contingence, qualifiée de répugnante, n'a rien à voir avec l'enchaînement organique des moments dans une durée mélodique, ni avec l'élan créateur². Selon Sartre, les arts masquent, comme la science, la contingence, car ils sont caractérisés par leur irréversibilité. Cette dernière se manifeste toutefois différemment par rapport au déterminisme scientifique : si la science opère avec la cause efficiente, l'art est dominé par les causes finales. Les œuvres d'art, y compris les films, sont des « totalités », des ensembles « finalisés ». Dans le montage cinématographique, dans la progression d'une mélodie, dans les actions d'une pièce, tout est « fatal »³. Dans le film, totalité cohérente, tous les symboles se répondent, le cinéma transfigure ainsi « la durée de tous les jours » en une « inhumaine nécessité »⁴. Tout se passe donc comme si les « totalités organiques » et « mélodiques » bergsoniennes propres aux arts révélaient leur caractère idéal, trompeur, consolatoire, *imaginaire*. Sorti du « cinéma bergsonien », Sartre s'aperçoit de la brutale contingence du réel, liée par ailleurs aux bouleversements sociaux que la France traverse à cette période. La durée bergsonienne révèle son caractère fictionnel, son incapacité à rendre compte de l'absurdité et de la violence du réel. Devant la contingence, déterminisme et indéterminisme de la durée sont rejetés d'un même coup⁵.

Mais si, d'une part, l'ontologie proposée par Sartre est incompatible avec la doctrine de Bergson, car le réel n'est pas une durée organique, mais un chaos discontinu, d'autre part une certaine gnoséologie « bergsonienne » demeure chez le jeune auteur, signe que les dispositions intellectuelles et les idées intériorisées pendant les années de formation sont profondément enracinées, tout comme elles le resteront aussi dans la pratique romanesque de Simone de Beauvoir⁶. Sartre conserve deux aspects d'un certain « bergsonisme » qui d'ailleurs donnent des clés pour l'interpréter : une théorie de la connaissance attribuant aux idéalités de la

1. Cf. J.-P. Sartre, « L'art cinématographique », *op. cit.*, p. 548-549.

2. À la limite, elle ressemble à la radicalisation de l'« irrationnel » de Meyerson.

3. Cf. J.-P. Sartre, « L'art cinématographique », *op. cit.*, p. 549.

4. *Ibid.*

5. Cf. J.-P. Sartre, *Les Mots*, *op. cit.*, p. 197-198.

6. Se reporter, à ce propos, à M. A. Simons, « Bergson's influence on Beauvoir's philosophical methodology », in C. Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 107-128.

176 Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe

science et de l'art des fonctions utilitaires ou consolatrices, un réalisme dont découle l'hypothèse de l'existence d'un acte *sui generis* qui ferait accéder directement à la réalité, la contingence. Sartre, comme une partie de sa génération¹, s'inspire de l'essai « Le possible et le réel² » pour définir la catégorie de possible en tant que « catégorie psychique³ » utilisée afin de manier la réalité. Cependant, si les catégories de l'art (finalité) et de la science (nécessité) trahissent la réalité pour des fins pragmatiques, Sartre hésite entre la philosophie et les ressources romanesques afin de rendre l'intuition de la contingence. Celle-ci reste, en soi, incommunicable, car, absurde, chaque fois qu'elle est formulée à l'intérieur d'un récit rationnel, elle disparaît⁴.

Ce n'est pas un hasard si, en 1927, Sartre s'attelle à la rédaction d'un mémoire de DES dirigé par le « bergsonien » Henri Delacroix et intitulé *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*. Bergson s'y trouve déjà partiellement critiqué à travers des arguments similaires à ceux utilisés par Delacroix⁵. Dans *L'Imaginaire*, on retrouve en effet un certain

1. Aron, qui s'en inspire pour justifier son relativisme historique, et Canguilhem, qui l'utilise pour expliquer la différence entre état normal et état pathologique.

2. Sartre n'a pas lu cet essai, publié seulement en 1934, mais le compte rendu de la conférence à l'origine de l'essai – « Préviation et nouveauté », tenue à Oxford en 1920 – rédigé par Raymond Lenoir pour la *Revue de métaphysique et de morale* de la même année. De plus – comme Aron, Friedmann et Canguilhem –, il a lu le *Henri Bergson* de Vladimir Jankélévitch, son camarade à l'École normale : Jankélévitch consacre tout le chapitre IV de son livre aux idées de néant et de possible en tant qu'illusions rétrospectives.

3. Cf. J.-P. Sartre, « Carnet Dupuis », in *Cahiers RITM*, n° 24, 2001, p. 19-20, et J.-P. Sartre, « Carnet Dupuis », *Œuvres romanesques, op. cit.*, p. 1685. Sartre annoté, dans le « Carnet Dupuis » : « Ce monde existe parce qu'il n'y a pas d'autres possibles et il n'y a pas d'autres possibles parce qu'il existe » (« Carnet Dupuis », in *Cahiers RITM*, n° 24, 2001, p. 20). En outre, il écrit, peu après : « Le monde en lui-même *est* et ne peut pas ne pas être. Son caractère de *fait* ne permet pas de le déduire, ni de lui supposer un *avant* » (*Carnets de la drôle de guerre, op. cit.*, p. 344).

4. « Cette racine – affirme Roquentin – existait [...] dans la mesure où je ne pouvais pas l'expliquer » (J.-P. Sartre, *La Nausée, op. cit.*, p. 153). L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin : il faut que ça vous envahisse brusquement [...] – ou alors il n'y a plus rien du tout » (*ibid.*, p. 156).

5. Cf. J.-P. Sartre, *L'Image dans la vie psychologique : rôle et nature*, inédit. À la page 62, Sartre écrit que le « nominalisme pragmatique » de la théorie du concept de Bergson n'a pas pu transcender « le cercle vicieux où s'enfermaient nominalistes et conceptualistes ». Quelques pages plus loin (p. 74), Sartre souligne l'« erreur fondamentale » consistant à soutenir l'incommensurabilité entre langage et vie psychologique, et, citant *Langage et pensée* de Delacroix, il conclut : « Nous ne pensons que par des mots. »

nombre de formulations provenant directement des réflexions de cette période et opposant la réalité artistique à celle de la contingence. « [L]e réel n'est jamais beau¹ », dit Sartre : un abîme sépare le réel du beau, dont la modalité est celle de la finalité, de la fatalité. L'art fait vivre dans un monde imaginaire, et le retour à l'existence contingente ne peut que provoquer une sensation de nausée². De même, dans *La Transcendance de l'Ego*, le « Je », mis à la place de la conscience impersonnelle par une opération *imaginaire* de la psychologie, est à nouveau défini de manière bergsonienne comme une *mélodie*, comme une « totalité synthétique indissoluble et qui se suppor[te] elle-même³ ». À la vision bergsonienne de la durée et du psychisme conçus comme unité et organisation, Sartre oppose le contingent. Jusqu'en 1933, Sartre ne possède pas encore les instruments nécessaires pour dépasser l'impasse où il se trouve, même si, comme en témoigne la note biographique dans le huitième numéro de la revue *Bifur* (1931), où il publie la première partie de sa *Légende de la vérité*, il est en pleine élaboration d'« un volume de philosophie destructive ».

TRAVERSER LE RHIN

C'est pendant son séjour à Berlin en 1933-1934, comme Vincent de Coorebyter le montre efficacement dans *Sartre face à la phénoménologie*⁴, que l'auteur de *La Nausée* trouve la réponse à ses questions. Dans les textes d'Edmund Husserl, Sartre repère les ressources philosophiques qui lui permettent de formuler une théorie de la conscience capable de saisir et de dire la contingence, sans que celle-ci soit faussée par les « catégories psychiques », d'essence pragmatique, dont l'homme est prisonnier. Grâce à la phénoménologie, il est à nouveau possible de « parler des choses, telles [...] [qu'on] les touchait, et que ce fut de la philosophie⁵ » : la

1. Cf. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), Paris, Gallimard, 2005, p. 245.

2. *Ibid.*

3. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego* (1936), Paris, Vrin, 2003, p. 56-57.

4. Cf. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'Intentionnalité » et de « La Transcendance de l'Ego »*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 13.

5. Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p. 48.

178 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

phénoménologie redonne dignité à l'activité philosophique, conçue comme une « saisie » de tout objet, soit-il un « bec de gaz » ou un « lampion »¹. Chez Husserl, Sartre retrouve ce que lui-même a déjà pensé², une apparente syntonie indicatrice du fait que le théoricien allemand offre les instruments conceptuels dont Sartre a précisément besoin. En effet, c'est surtout la théorie « intuitive³ » de la connaissance de la phénoménologie, fondée sur l'intuition et l'intentionnalité, selon laquelle nous sommes mis « en présence de la chose⁴ », qui s'accorde avec les précédentes convictions « réalistes » de Sartre.

Cette problématique « bergsonienne », importée par Sartre dans la phénoménologie, est déterminée par un livre d'Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, lu avidement par Sartre juste après sa publication⁵. Lévinas a la même réaction face aux textes de Husserl, qu'il a connu à Freiburg en 1928 ; la phénoménologie – écrit-il en 1930 – lui est apparue comme « plus qu'une théorie », comme « un nouvel idéal de vie, une nouvelle page dans l'histoire, presque une religion »⁶. Tant dans l'article de 1929 que dans le livre de l'année suivante, l'auteur entame une confrontation entre Husserl et Bergson⁷, ce qui deviendra habituel⁸. Lévinas interprète la phénoméno-

1. Cf. J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty vivant » (1960), in Id., *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 189-287.

2. *Ibid.*

3. « Il n'est de connaissance qu'intuitive. [...] Et si l'on demande ce qu'est l'intuition, Husserl répondra, d'accord avec la plupart des philosophes, que c'est par la présence de la "chose" (*Sache*) en personne à la conscience » (J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 220-221).

4. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 17.

5. Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, t. I, *op. cit.*, p. 156-157.

6. E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1994, p. 5.

7. Cf. E. Lévinas, « Sur les *Ideen* de Husserl », *op. cit.*, p. 92, n° 17, p. 93, n. 21. Voir aussi, du même auteur, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 12, 14, 170-174, 201-203 et la conclusion.

8. Cette confrontation a rapidement été mentionnée par Politzer dans son pamphlet, et reproposée par Georges Gurvitch tout au long de ses leçons à la Sorbonne sur les courants contemporains de la philosophie allemande. Cf. M. Dufrenne, P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Puf, 1947. Dans ce livre, les auteurs reprennent souvent la confrontation entre Jaspers et Bergson, et les points de rupture entre les deux concernent toujours le concept de liberté et le refus de la connaissance conceptuelle (voir notamment p. 46 et 64) ainsi que la conception de la temporalité.

logie à travers une valorisation de l'intentionnalité de la conscience conçue en tant qu'acte intuitif, contact originaire de la conscience et de la chose. Comme Lévinas l'écrit dans un article de 1940, la notion d'intentionnalité nous met « en relation avec l'objet comme il est¹ ». Bien que l'objet principal de la phénoménologie soit la formulation d'une critique des sciences et d'une théorie de la connaissance, selon Lévinas l'intentionnalité est une notion utile pour décrire la « vie concrète » – syntagme que Lévinas répète obsessionnellement dans les essais de cette période – « dans toutes ses formes² ». En somme, la phénoménologie, qui pour d'autres, comme Cavaillès, peut se rapprocher de l'idéalisme néokantien de Brunschvicg, contient, pour Lévinas, les éléments théoriques permettant de le dépasser.

La théorie des idéalités complète et prolonge le bergsonisme, car elle permettait de saisir « une essence sans qu'il y ait en elle immobilité³ ». Cependant, Lévinas critique Husserl pour l'intellectualisme de sa philosophie, « trop séparée de la vie elle-même⁴ ». Cet intellectualisme est manifeste dans l'idée que tous les actes intentionnels sont conçus sur « le mode d'existence de l'objet théorique⁵ ». Sur cet aspect, Bergson est allé plus loin, car l'intuition, « étroitement liée à la vie concrète de l'homme et à sa destinée⁶ », a été conçue comme « un acte où toutes les forces vitales sont engagées, acte qui joue un rôle important dans la destinée de la vie⁷ ». La critique de l'intellectualisme husserlien et l'attention pour les modalités non théoriques de l'intentionnalité – notamment les émotions et les sentiments, sur lesquels Lévinas insiste – proviennent donc de l'idée bergsonienne de conscience comme libre activité⁸.

Quelle est la raison de cette « persistance » du bergsonisme qui

1. Cf. E. Lévinas, « L'œuvre d'Edmond Husserl », *Revue philosophique*, 79, n° 1-2, 1940, p. 55.

2. Cf. E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 79, n. 21.

4. *Ibid.*, p. 219.

5. *Ibid.*, p. 99.

6. *Ibid.*, p. 219.

7. *Ibid.*, p. 203.

8. Dans son *Origins of the Other: Emmanuel Lévinas between Revelation and Ethics* (New York, Cornell University Press, 2005), Samuel Moyn parle justement d'une réception de Husserl dans un « esprit bergsonien ».

180 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'entraînera plus tard à affirmer que la découverte de Bergson a été pour lui un « événement de première grandeur¹ » ? Lévinas a mené ses études universitaires dans une université de province, surnommée la « salle d'attente de la Sorbonne² », il est donc en marge des débats qui ont cours à Paris ; émigré lituanien, il n'a pas connu Bergson pendant l'année du baccalauréat ; il n'a eu comme professeurs ni Alain ni Brunschvicg, qui auraient pu façonner sa perception de la « nouvelle philosophie » ; enfin, ni normalien ni agrégé, il est dépourvu du capital scolaire qui lui aurait permis de se débarrasser aisément de Bergson. Dans le cercle fermé de l'Université de Strasbourg, il suit les cours de Maurice Halbwachs, de Charles Blondel et de Maurice Pradines, directeur de sa thèse. Ces personnages ont tous été élèves de Bergson tout comme ils ont utilisé quelques-uns de ses concepts³.

Le quatrième personnage ayant influencé Lévinas dans sa lecture de Husserl est le philosophe et théologien protestant Jean Héring (né en 1890), cité à plusieurs reprises dans le mémoire de 1931. Professeur à Strasbourg, Héring est, comme le Russe Alexandre Koyré⁴, diplômé de l'École pratique des hautes études de Paris, et, comme ce dernier, il est un ancien membre du Cercle phénoménologique de Göttingen gravitant autour de Husserl, de Max Scheler, mais surtout d'Alfred Reinach. La singularité du Cercle – incluant aussi Edith Stein et Adolf von Hildebrand – est de concevoir la phénoménologie principalement comme une méthode, fondée sur l'*epochè*, capable d'éclaircir les concepts et aboutir à l'étude des essences philosophiques, éternelles et immuables. Or Reinach et ses acolytes acceptent la réduction eidétique mais non la deuxième, transcendante, introduite par Husserl dès les *Ideen*. Ils

1. Entretien d'Emmanuel Lévinas et de Christoph von Wolzogen, « L'Intention, l'événement et l'Autre », in C. Ciocan (éd.), *Emmanuel Lévinas* 100, Bucarest, Zero Books, 2007, p. 47. Dans *Éthique et Infini*, Lévinas place l'*Essai* entre les cinq plus grands livres de la philosophie : le *Phèdre*, la *Critique de la raison pure* et la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (cf. E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 34).

2. Cf. M.-A. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flammarion, 1994, p. 52-53.

3. Lévinas note : « Durkheim et Bergson qui me semblaient particulièrement vivants. [...] Ils avaient été les professeurs de nos maîtres » (Lévinas, *Éthique et Infini*, op. cit., p. 16).

4. Cf. G. Jorland, *La Science dans la philosophie : les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Paris, Gallimard, 1981.

voient dans cette deuxième réduction, qui aurait dû référer l'expérience, réduite aux essences, à la conscience comme donateur possible sur le mode de l'évidence, le risque d'un retour au psychologisme. Cette interprétation « réaliste » est aussi liée au fait que la plupart des membres du Cercle sont religieux : Scheler est catholique, Héring est protestant, von Hildebrand se convertit au catholicisme, Reinach et Edith Stein se convertissent au protestantisme. Koyré est, quant à lui, occupé à la rédaction d'un mémoire sur le fondement des mathématiques et le problème du continu¹.

En 1911 à Göttingen, Koyré tient une conférence sur Bergson, sans doute parce que le philosophe avait touché, dans l'*Essai*, le problème de la continuité, au centre de ses propres recherches d'épistémologie de la mathématique. Héring rapporte qu'au terme de la conférence – occasion pour Husserl de connaître un peu mieux les théories de son collègue français – l'Allemand s'exclame : « Les bergsoniens conséquents, c'est nous² ! » À Göttingen, Héring rencontre aussi Roman Ingarden qui avait soutenu, en janvier 1918, une thèse sous la direction de Husserl, intitulée *Intuition et intellect chez Henri Bergson*³. Dans cet écrit, très probablement à l'origine de la connaissance de Bergson par Heidegger⁴, la théorie de la connaissance du français est taxée de psychologisme.

En 1925, Héring publie sa thèse intitulée *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Dans une section du chapitre « Remarques complémentaires », sous le titre « Phénoménologie et bergsonisme », où Ingarden est cité, Héring souligne la proximité entre Husserl et Bergson sur divers

1. En 1922, il publie des « Remarques sur les paradoxes de Zénon » (ensuite publiées dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Armand Colin, 1961).

2. Cf. J. Héring, « La phénoménologie il y a trente ans », *Revue internationale de philosophie*, t. I, 1939, p. 368.

3. Cf. R. Ingarden, « Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik », *Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung*, t. 5, 1921, p. 285-461.

4. Heidegger effectue, en 1921, la révision du mémoire d'Ingarden. Un an plus tôt, en 1920, il avait écrit à sa femme (M. Heidegger, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride, 1915-1970*, Paris, Seuil, 2007, p. 147-148) qu'il était en train de « travailler systématiquement Bergson ». Ce dernier lui « apprend beaucoup », notamment que les prétendues nouveautés de Husserl ont été résolues par Bergson « il y a déjà 20 ans ». Cf. C. Riquier, « Heidegger, lecteur de Bergson », in S. Jollivet - C. Romano, *Heidegger en dialogue (1912-1930)*, Paris, Vrin, 2008, p. 33-67. Cf. aussi C. Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande, 1907-1932* (Paris, Armand Colin, 2013, notamment p. 186-187).

182 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

points : en effet, ils s'accordent sur le « primat de la vision intuitive sur la pensée discursive », autour de la tentative de constituer « une espèce de positivisme nouveau » appuyé « sur des données sensibles et supra-sensibles » et sur « l'originalité de la vie psychique et du flux de la conscience insaisissables par les catégories spatiales, temporelles et causales empruntées à l'ontologie de la nature matérielle ». En outre, tous deux s'opposent au criticisme et à la spéculation, et leurs « théories de l'expérience religieuse¹ » sont semblables. Selon Héring, un trait fondamental sépare toutefois Bergson de Husserl : le bergsonisme se fonde sur une conception purement pragmatique de la science qui va de pair avec l'idée que la pensée géométrique est incapable de saisir la réalité matérielle.

Ainsi, Lévinas se trouve au croisement entre Bergson et Husserl : si le premier a décrit la direction dans laquelle il faut chercher, le second lui paraît fournir la méthode pour pousser plus loin le projet du premier, qui sera complété par la contribution de Heidegger. Lévinas déclare en effet avoir suivi Husserl car Bergson permettait seulement de « répéter sa vision comme si elle était déjà accomplie, complétée et perfectionnée comme un poème », tandis que Husserl offrait « la possibilité de “travailler en philosophie” »². Néanmoins, cela n'empêche pas un changement – au moins sur le plan « manifeste » – de ses positions à l'égard de Bergson en correspondance avec l'évolution de son capital culturel et la place qu'il occupe dans le champ philosophique.

Docteur de l'Université de Strasbourg, Lévinas déménage à Paris au début de l'été 1930, avec l'intention de passer l'*agrégation* de philosophie, quoiqu'il continue à nourrir, comme bon nombre de ses contemporains, des velléités de romancier³. À Paris, Lévinas fréquente, outre les milieux universitaires de la Sorbonne où il côtoie notamment Brunschvicg, les milieux littéraires et religieux comme les salons de Marcel et de Maritain, et para-universitaires, comme les cours d'Alexandre Koyré et d'Alexandre Kojève à l'École pratique et la revue *Recherches philosophiques*. Au printemps 1931, dans l'article « Freiburg, Husserl, Heideg-

1. Cf. J. Héring, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Strasbourg, Imprimerie alsacienne, 1925, p. 69.

2. Cf. E. Lévinas, *Éthique et Infini*, *op. cit.*, p. 23-24.

3. Voir les témoignages de Lévinas dans ses annotations inédites des années 1930 contenues dans le premier tome des *Œuvres complètes* (Paris, Grasset-IMEC, 2009).

ger », Lévinas présente les descriptions phénoménologiques comme des infirmations et non comme des confirmations de la philosophie bergsonienne : « Une conscience qui consiste dans des sensations privées de sens, ne visant à rien, repliée sur soi – que ce soit le “polypier d’images” de Taine ou même la durée bergsonienne – ne peut pas nous faire comprendre le monde qui n’est pas un contenu de la conscience¹. »

L’année suivante, il écrit son premier article sur Heidegger, connu à Freiburg et revu à Davos, chez qui il discerne l’aboutissement cohérent de la phénoménologie. Dans ce qu’il qualifie de « petite digression », qu’il effacera de la version de l’essai republiée dans le volume *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*², Lévinas souligne la nette supériorité de la notion d’existence sur celle de durée. Selon lui, le type d’existence de la durée « reste toujours obscur ». La durée semble en effet faire disparaître l’importante distinction, établie par Heidegger, entre l’être et l’étant. Lévinas conclut alors que Bergson aurait de grandes difficultés à montrer « comment la quiddité des multiples états de la conscience [...] est enracinée dans le temps ». La durée explique la multiplicité des états, mais non leurs qualités (affectives, volitives, intellectuelles), ce que Heidegger est en mesure de faire. Bergson confond les « états de conscience » avec des qualités, tandis qu’il ne s’agit pas d’étants, mais de « modes d’exister ». Il en va de même pour le concept de néant : à la différence de Bergson, Heidegger parvient à le décrire à travers l’angoisse. Et « la négation théorique en est une modalité », conclut Lévinas, en ajoutant, de manière laconique : « Voir : *Was ist Metaphysik*. »

Quatre ans plus tard, en 1936, devenu citoyen français et attaché au département scolaire de l’Alliance israélite universelle, Lévinas prend ses distances avec Bergson par le long article « De l’évasion » publié dans les *Recherches philosophiques*, revue animée, parmi les autres, par les

1. Cf. E. Lévinas, « Freiburg, Husserl et la phénoménologie » (1931), in Id., *Les Imprévus de l’Histoire*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1992, p. 100.

2. Cf. E. Lévinas, « Martin Heidegger et l’ontologie », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, t. ???, n° 5-6, mai-juin 1932, p. 423-424. Avec une aisance complète, Lévinas soutiendra exactement le contraire dans un entretien contenu dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (Paris, Le Livre de poche, 1991, p. 260), à savoir que Bergson – « qui n’est pas souvent cité aujourd’hui » – avait anticipé Heidegger et que la notion de durée constituait une problématisation analogue à celle opérée par le philosophe allemand quand il avait tracé une différence entre *être* et *étant*.

184 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

antiberghsoniens Koyré et Bachelard. Il y parle de l'élan vital comme d'une notion qui réduit la création à un simple renouvellement « et dénote ainsi un asservissement à l'être ». La philosophie de l'élan créateur est condamnée, car « tout en rompant avec la rigidité de l'être classique [elle] ne s'affranchit pas de son prestige » ; ainsi, « au-delà du réel, elle n'aperçoit que l'activité qui le crée, comme si le véritable moyen de le dépasser pouvait consister à s'approcher d'une activité qui précisément y aboutit¹ ».

Malgré ce changement de ton, Lévinas opère une première appropriation « bergsonienne » de la phénoménologie, concentrée sur les aspects affectifs et pragmatiques de la vie subjective. Il en va de même pour Sartre, qui utilise *contre* Bergson cette lecture « bergsonienne » de la phénoménologie. L'argument sartrien consiste à affirmer que le contact « intuitif » de la conscience avec l'objet se réalise sans pour autant être réduit et absorbé par les « catégories psychologiques », par la bave de l'Araignée-sujet : de fait, il faut pousser le bergsonisme au-delà de lui-même pour aboutir à ce qu'Arnaud Dandieu, au même moment, nomme un « renversement du bergsonisme² ».

Afin d'opérer ce renversement, il faut éviter toute réduction de la subjectivité à un récipient, à une « vie intérieure », à une « intimité gastrique », dans laquelle l'objet se perd, se dissout. Dans sa critique de la vie intérieure et du bergsonisme, dans son premier essai phénoménologique « Une idée fondamentale de la phénoménologie d'Husserl : l'intentionnalité³ », consciemment ou inconsciemment Sartre a sans doute à l'esprit Politzer, mais aussi d'autres antiberghsoniens qui, avant lui, avaient ouvert le terrain : les surréalistes, Lefebvre, Berl, Nizan. L'essai sur l'intentionnalité s'inscrit donc dans un plus large ensemble de discursivités qui, à partir de 1925, critiquent à la fois « intuition » et « intellect ». Simone de Beauvoir raconte en effet qu'autour de la fin des années 1920, comme Lefebvre et Politzer, Sartre et son groupe d'amis éprouvent « le plus grand dégoût pour ce qu'on appelle "la vie intérieure" », pour « ces jardins où les âmes de qualité cultivent des délicats secrets »⁴. Sartre et son groupe d'amis,

1. Cf. E. Lévinas, *De l'évasion* (1936), Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 27.

2. Cité par C. Roy, « Arnaud Dandieu and the Epistemology of Documents », in *Papers of Surrealism*, t. 7, n° 7, 2007.

3. Republié in J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.

4. Cf. S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, *op. cit.*, p. 215.

dégonflent « impitoyablement tous les idéalismes », ils prennent en dérision « la vie intérieure, le merveilleux, le mystère »¹ – bref, tout l'univers « intérieur » et « d'intérieur » que les bergsonismes littéraire (Thibaudet), psychologique (Minkowski et Blondel) et religieux (Chevalier, Maire) prétendent saisir. C'est exactement de cet univers que le protagoniste de *La Nausée* veut se libérer quand il s'exclame : « Je ne veux de secrets, ni d'états d'âme, ni de choses inexprimables ; je ne suis ni vierge ni prêtre pour jouer à la vie intérieure². » La phénoménologie de Husserl promet donc d'être cette véritable révolution annoncée par Lévinas, le remède à tous les maux, et notamment à Bergson : la mention de *Matière et mémoire* à la fin du premier essai phénoménologique comme à la fin de *L'Imagination*, et celle de l'*Essai* à la fin de *La Transcendance de l'Ego*, est le signe que Sartre se souvient de sa « philosophie » de jeunesse et désire rompre définitivement avec elle.

La « sortie de la vie intérieure » se fait en deux temps : d'abord avec l'essai « Une idée fondamentale de la phénoménologie d'Husserl : l'intentionnalité », ensuite avec *La Transcendance de l'Ego*³ publié dans le septième numéro des *Recherches philosophiques* (à savoir le numéro suivant celui où Lévinas a publié « De l'évasion ») où Sartre critique l'opération par laquelle la conscience se trouve transformée en un Moi substantialisé. En second lieu, dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire*, où Sartre, bien que reconnaissant à Bergson le mérite d'avoir critiqué l'associationnisme de Taine et de Ribot, dénonce la notion bergsonienne d'image pour ses traits dogmatiques et réalistes. Si « toute conscience est conscience de quelque chose », si la relation entre la chose et la conscience est celle d'un acte, de « l'éclatement vers », l'objet garde ses dimensions sans être intériorisé dans « la moite intimité gastrique ». Mais la conscience doit être alors toujours « hors de soi », « s'échapper » pour aller vers les choses⁴.

1. *Ibid.*, p. 470.

2. Cf. J.-P. Sartre, *La Nausée*, *op. cit.*, p. 15.

3. Cf. V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La Nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles, Ousia, 2005.

4. Cf. J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 111.

EFFRAYANTE LIBERTÉ

Dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre part du problème kantien, déjà considéré par Jean Nabert, de l'existence *de facto* – et pas seulement *de juris* – du « Je pense », condition de possibilité de la connaissance et de l'expérience¹. Si le « Je pense » accompagne en droit toutes les représentations, la question de fait « demeure en suspens ». Le risque, déjà relevé par Nabert, est alors celui de la « réalisation » des catégories, des conditions transcendantales de l'expérience, risque auquel les néokantiens, selon Sartre, cèdent. Si le « Je pense » est conçu comme *quelque chose* d'existant, on se trouve face à un paralogisme, puisque, d'une part, la condition est conditionnée par elle-même et, de l'autre, la conscience empirique se retrouve fondée dans une conscience *inconsciente*, située derrière elle. Cette réalisation est propre à toute la « philosophie alimentaire » et elle est le moyen par lequel tout objet dans sa singularité et étrangeté, dans sa transcendance, est assimilé et digéré par le sujet. Il faut donc comprendre si le « Je pense » de la conscience est le principe qui « unifie en fait » les représentations entre elles, ou s'il est un simple *produit* de l'« unité synthétique » des représentations.

Ce problème a été résolu une fois pour toutes par la phénoménologie, science qui, selon Sartre et son propre néoréalisme, porte sur des *faits*. La conscience, selon Husserl, n'est pas un ensemble de conditions de possibilité, elle n'est pas de caractère logique, mais elle est un *fait* absolu. Cette conscience ne nécessite ni un « Moi » ni un « Ego », pour garder son unité ; elle est au contraire capable de s'unifier toute seule, grâce à une série d'actes intentionnels dirigés vers un objet transcendant, un objet du monde. La notion de « conscience de quelque chose », de « conscience intentionnelle » rend le rôle d'unification et d'individuation du « Je » « inutile ». Par ce même geste, à la manière de Lévinas et du Cercle de Göttingen, Sartre veut contrecarrer un retournement idéaliste dans la réflexion de Husserl. Ce dernier, après avoir considéré le Moi comme une production synthétique et transcendante de la conscience dans les *Recherches logiques*, en revient, dans les *Ideen*, à la thèse classique d'un « Je » transcendantal, structure nécessaire dont les rayons tombent sur

1. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 14.

chaque phénomène présent dans le champ de l'attention. Ce faisant, la conscience transcendantale redeviendrait irrémédiablement personnelle.

Sur le même mode que Lefebvre, Sartre considère donc l'Ego comme le produit d'une réflexion seconde de la conscience sur son activité, comme une scorie. L'Ego est « un objet transcendant » de la conscience réflexive¹. La conscience est en soi non positionnelle, irréflexe, puisqu'elle ne suppose pas une réflexion sur son activité, dont l'unité est assurée par la seule existence des actes intentionnels. La conscience est « conscience d'elle-même² » sur un mode non positionnel, dans lequel il n'y a aucun Ego. L'Ego est donc toujours transcendant, il « n'habite » pas la conscience³. Cette position permet à Sartre de critiquer le « Moi » empirique de la psychologie scientifique, qui réduit l'activité de la conscience à une série d'« états », de « contenus » synthétisés, mais aussi le « Je » transcendantal du néokantisme, traité par Sartre comme « un Moi infiniment contracté », qui est au « Moi » de la psychologie « ce que le point est aux trois dimensions⁴ ».

Comme Nabert, Sartre remarque que, par l'hypothèse d'un « Moi » ou d'un « Je », tant la psychologie que la philosophie transcendantale font « dépendre le conscient réfléchit d'un inconscient⁵ ». La conscience, censée être une libre activité, se trouve subordonnée à une instance qui, derrière elle, la détermine. Sartre veut donner une autonomie absolue à la conscience irréfléchie par rapport à toute instance ou structure égologique et réflexive. Par cette opération, Sartre rejette tout à la fois kantisme et psychologie et il radicalise la réduction, la poussant au-delà des limites que Husserl lui avait assignées dans les *Ideen* : l'Ego transcendantal est une hypothèse superflue pour une conscience conçue comme une série d'actes intentionnels qui, par eux-mêmes, unifient la conscience. La conscience est alors unité d'être et apparaître ; Sartre la désigne comme une « spontanéité individuée et [pourtant] impersonnelle⁶ ». Ce faisant, Sartre s'aligne surtout sur le fichtéanisme de Brunschvicg⁷. Dans

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 3.

5. *Ibid.*, p. 41.

6. *Ibid.*, p. 78.

7. Voir par exemple *L'Idéalisme contemporain* (*op. cit.*, p. 79) où Brunschvicg parle

188 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

L'Imaginaire, la conscience imageante est décrite comme « spontanée et créatrice », et, dans l'image, l'élément représentatif est « traversé de part en part d'un courant de volonté créatrice¹ ». Cette spontanéité est une véritable « fatalité² », elle n'a rien de réflexif. La spontanéité coïncide avec son caractère absolu, rien ne la précède, rien n'est sa cause, chaque acte intentionnel se soutient par lui-même, dirigé vers l'objet qu'il intentionne. La signification de la spontanéité de la conscience, que Sartre définit « monstrueuse³ », est donc bien plus ample que celle d'une volonté⁴. Par un procédé similaire à celui adopté par Bergson, Sartre conclut donc que les apories et les contradictions philosophiques concernant la liberté et la nécessité, normalement considérées d'un point de vue réflexif, dérivent de la confusion entre conscience et Ego, spontanéité réflexe et fausse spontanéité de l'Ego.

Selon Sartre, l'Ego est un « objet transcendant réalisant la synthèse permanente du psychique » qui « rattache chaque état nouveau [...] à la totalité concrète du *Moi* »⁵. Si l'Ego nous apparaît comme une donnée immédiate, c'est parce que nous adoptons un point de vue, comme disait Politzer, *en troisième personne*, parce que nous transformons la conscience en une chose. L'Ego est un résultat, une « conscience de conscience », une conscience *positionnelle* de soi. Son activité est donc une fausse spontanéité à laquelle on attribue erronément notre propre spontanéité. L'Ego, au contraire, est un produit inerte.

Cette manière de concevoir la conscience implique d'énormes conséquences touchant justement les racines de la psychologie sur laquelle, selon Sartre, Bergson a fondé sa philosophie. Voilà ainsi la psychologie privée d'un objet – pour mieux le dire, une psychologie réduite à ne traiter que de produits dérivés. Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre le dit clairement : si la psychologie n'est pas en mesure d'expliquer l'émotion, c'est parce qu'elle entend la conscience comme une conscience

de « spontanéité radicale ». Le parallèle, dressé par Sartre, entre la conscience chez Husserl et la substance chez Spinoza, auquel Brunschvicg s'est consacré, semble confirmer cette hypothèse.

1. Cf. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 37.

2. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 80.

4. *Ibid.*, p. 82.

5. *Ibid.*, p. 55.

réflexive et l'émotion comme une affection du psychisme, c'est parce qu'elle ne connaît pas l'intentionnalité. La conscience devient une série d'« hypostases » de « consciences spontanées concrètes », exactement comme dans la psychologie classique où, pour Politzer, les « actes concrets du Je » ont été réduits à des « processus » impersonnels.

Sartre tente, comme Bergson dans l'*Essai*, de rendre compte du processus objectif d'inversion – par lequel se produit l'illusion de la nécessité d'un Ego – de la production de notre conviction selon laquelle les actions proviennent d'un « Je », ou d'un « Moi », qui en réalité n'est qu'un objet transcendant. Le « Je » n'est qu'une version spéciale de cette illusion par laquelle la conscience masque sa propre spontanéité et son pouvoir créateur. Il s'agit de ce que Sartre désignera plus tard comme les « conduites de mauvaise foi ». Leur fonction, il faut le souligner, est pour Sartre « pratique¹ ». L'Ego conçu comme condition de possibilité de l'expérience est l'une des « catégories psychiques » nommées par Sartre dans ses écrits de jeunesse, une illusion permettant de vivre plus tranquillement notre vie, que nous structurons en suivant les catégories de *possible* et de *réel*, de sujet et d'objet².

Par ce trait, Sartre exhibe encore une certaine influence bergsonienne. Cependant, la liberté de Bergson est enracinée dans un moi personnel, tandis que la « monstrueuse » spontanéité sartrienne a une signification bien plus large et inquiétante. Sartre tient en effet à souligner que la spontanéité des *Données* est « un objet et non une conscience et que la liaison qu'il pose est parfaitement irrationnelle parce que le producteur est passif par rapport à la chose créée³ ».

Toute médiation entre phénoménologie et bergsonisme est donc impossible : selon Sartre, le champ de conscience est *impersonnel*, tandis que, selon Bergson, la durée doit être *personnelle* pour garantir la liberté. Si Husserl montre le courage de mettre la conscience *dans le monde*, au « milieu de la grande route », Bergson est le lâche philosophe de l'*intériorité*. Cette intériorité est « l'intériorité de la conscience réfléchie, contemplée par la conscience réflexive⁴ », elle est seconde, et elle est produite à

1. *Ibid.*, p. 81-82.

2. *Ibid.*, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 63.

4. *Ibid.*, p. 65.

190 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

des fins pragmatiques. La psychologie, la philosophie réflexive et le bergsonisme font le chemin en sens inverse et attribuent la spontanéité et la créativité à l'Ego, qu'ils conçoivent comme source d'elle-même. L'intériorité bergsonienne, la « multiplicité d'interpénétration », ne peut être que « dégradée et irrationnelle », caractérisée par « l'intimité et l'indistinction »¹. Sartre revient donc à certaines des conclusions de Nabert et de Brunschvicg, bien que s'opposant à ceux-ci pour leur intellectualisme.

Quant à Bergson, il manifeste donc une véritable mauvaise foi, puisque, après avoir déclaré sa fidélité programmatique au vécu immédiat, à la conscience pure, il continue à tirer la conscience non pas de l'expérience, mais de l'abstraction réflexive. Tous les caractères attribués par Bergson au Moi profond en contraposition avec le Moi superficiel dans l'espace dérivent de cette déduction préliminaire du concret (la conscience) de l'abstrait (ce que la conscience est du point de vue de la réflexion). L'intériorité de la conscience ne peut être que le rapport non positionnel à soi, mais ce rapport on le voit – on ne le contemple pas, comme voudrait Bergson. Pour voir, la conscience doit se doubler et se prendre comme un objet, « s'appesantir en objet », devenir opaque. Mais alors elle n'est plus « intérieure », elle devient un être du monde. Elle ne peut donc plus être la donnée immédiate du bergsonien. La présumée solitude de la durée, son « intimité » sont toujours secondes et produites.

La fonction mystifiante du bergsonisme a précisément consisté à cacher cette liberté originaire que la tonalité affective de l'angoisse révèle. La tentative rassurante propre au bergsonisme est de ramener cette inquiétante liberté découverte au cœur de l'être « au sein de mon existence, c'est-à-dire mon Je² ». La psychologie bergsonienne fait écho à la psychologie qu'elle a contestée, à travers une simple substitution des termes (« organisation », « flux du vécu », « multiplicité d'interpénétration »). Son but est de se protéger de la réalité angoissante de la liberté et de son « pouvoir catastrophique » par la ruse d'un Je profond qui « dure et s'organise » et entretient avec ses actes « un rapport rassurant, une ressemblance familière »³. Ce que la mauvaise foi bergsonienne efface est

1. *Ibid.*, p. 67.

2. *Ibid.*, p. 123.

3. *Ibid.*, p. 81-82.

le *néant*, la catastrophe à la racine de la conscience. Bergson dissimule l'angoisse, « fidèle » à sa mauvaise foi. Afin de fuir cette angoisse, Bergson, dans *l'Essai, dissout un problème métaphysique* le traitant comme pseudo-problème ; au contraire, Sartre, après avoir liquidé l'« Ego » et le solipsisme, vise, à travers son singulier « néoréalisme » phénoménologique, la fondation d'une morale prenant en considération la monstruosité et le caractère angoissant propre à la conscience de la conscience.

Tant dans « L'intentionnalité » que dans *La Transcendance de l'Ego*, on perçoit clairement une dénonciation morale et politique analogue à celle que l'on rencontre chez Lefebvre et Politzer. La philosophie alimentaire est une philosophie dépourvue de courage, il s'agit d'une philosophie – Sartre l'écrit clairement – « du compromis », fondée sur un repli subjectif, une philosophie repliée sur elle-même qui n'a pas le courage de faire face au monde *comment* il se présente. Au contraire, les « phénoménologues » ont replongé l'homme dans le monde, « ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ses révoltes aussi¹ ».

IRRÉALISER, NÉANTISER

Si les mentions à Bergson dans *La Transcendance de l'Ego* concernent *l'Essai*, les ouvrages que Sartre considère dans vingt pages de *L'Imagination* sont plutôt *Matière et mémoire* et *L'Énergie spirituelle*. Mais, si la cible change, la condamnation demeure. Le reproche adressé par Sartre aux auteurs qu'il analyse dans son livre de 1936 est identique à celui de Politzer tourné contre la psychologie : en effet, ces auteurs transforment les images en choses *dans* la conscience, conçue comme un récipient – donc, à son tour, comme une chose. Il s'agit d'un commun « chosisme naïf » faisant de l'image une copie du réel, une moindre perception : voilà ce que Sartre appelle l'« illusion d'immanence ». Ce dernier veut montrer l'inadéquation de la conception classique de l'image, liée à une métaphysique affectant toute la psychologie contemporaine, notamment associationniste. Selon la conception réaliste que l'associationnisme partage avec la philosophie moderne, le sujet se trouve dans une position spéculaire par rapport au monde, il le *représente*. Sartre ne

1. *Ibid.*, p. 86.

192 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

fait que paraphraser Politzer qui a déjà dénoncé les psychologues insistant sur le fait que la « personnalité est une synthèse¹ », persuadés qu'« un certain nombre de moyens d'expression » ou des détails cherchés « aveuglément » suffisent « pour attirer le Messie synthétique »².

Quand au terme de sa courte « histoire des conceptions de l'image », Sartre en vient au cas de la supposée « révolution philosophique » de Bergson³, son attitude rejoint celle de Politzer, auquel il emprunte tant certains arguments que le ton sulfureux. Comme Politzer a reconnu à Bergson d'avoir vu que l'homme était « vivant », Sartre lui concède ainsi qu'aux psychologues « bergsoniens », comme Albert Spaiier, le mérite d'avoir élevé l'image du « règne minéral » au « royaume des vivants ». Toutefois d'après Sartre, Bergson ne fait qu'utiliser une « terminologie nouvelle⁴ » pour continuer à concevoir l'image comme un « contenu inerte » dans la conscience : nous voici simplement face à « l'antique erreur » propre à l'associationnisme⁵, mais dans une version nouvelle. La théorie « psychologique » des images chez Bergson ne contient pas d'erreurs de détail, mais elle réfléchit, et Politzer est du même avis, « toute sa métaphysique⁶ », alignée sur celle des psychologues associationnistes qu'il prétend critiquer.

Certes, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, à travers une espèce d'épochè, Bergson rompt avec la théorie représentative de la conscience propre à l'associationnisme, en mettant les images en dehors : le mérite de l'auteur relève de sa critique envers l'associationnisme et l'idéalisme intellectualiste, car le rapport du sujet avec le monde consiste dans une action. Mais Bergson propose une solution radicale seulement en apparence, puisque dans son univers d'images la « conscience psychologique » semble être réduite à une sorte d'« épiphénomène » et le philosophe ne parvient pas à expliquer comment « on passe de l'image non consciente à l'image consciente⁷ ». L'intervention de la mémoire devrait résoudre cette question, mais elle emporte avec elle d'autres problèmes :

1. Cf. G. Politzer, *Critique des fondements*, op. cit., p. 28.

2. *Ibid.*, p. 5-6.

3. *Ibid.*, p. 41.

4. *Ibid.*, p. 42.

5. *Ibid.*, p. 63.

6. *Ibid.*, p. 34.

7. *Ibid.*, p. 45.

Bergson trace une distinction de nature entre le passé (et le souvenir pur) et le présent (et l'activité motrice du corps), montrant comment le souvenir complète l'action et comment la perception est dépendante de la mémoire. Cependant, si l'image-chose correspondant à la perception présente est immédiatement souvenir, alors le souvenir ne peut qu'être « l'exact décalque de la chose », et s'il est un décalque il ne peut qu'être « opaque et impénétrable comme la chose ».

Par conséquent, le souvenir, « exactement adhérent à la perception¹ », ne peut être qu'un *contenu de pensée* analogue à celui des empiristes, puisqu'il se trouve *dans* la mémoire. Au niveau de la constitution objective des « présentifications », le souvenir, représentation d'une perception passée, doit être distingué avec soin de l'image ; le concept d'image-souvenir est, d'un point de vue phénoménologique, une construction instable, une notion insensée. Même dans le cas où l'on accorde à Bergson l'idée que l'image est ce qui se donne dans la perception, il est impossible d'admettre ensuite que le présent de la perception se « dédouble » *sur un même plan* en souvenir. Sartre, qui néglige la distinction entre souvenir pur et souvenir-image, considère Bergson bien conscient qu'un temps subjectif, la durée, fonde le temps objectif, mais il les confond sans cesse : la théorie des images fait glisser la représentation au cœur de la durée-mémoire, s'exposant aux critiques husserliennes.

L'image, utilisée pour rendre compte tant de la perception que du souvenir, est donc une réalité « syncrétique », et Bergson joue « sur le double sens ambigu du mot "image"² », par « une ambiguïté perpétuelle, [par] un glissement perpétuel et sans bonne foi d'un domaine à l'autre³ ». Bergson est donc encore un philosophe de mauvaise foi, ce que Politzer définirait plus simplement comme un traître. Comme la notion d'image est ambiguë, il en est de même pour la notion de conscience, définie de manière contradictoire, puisqu'elle est liée à deux théories : « L'une a sa racine dans la psychologie, dans le biologisme bergsonien, l'autre répond aux tendances métaphysiques, au spiritualisme bergsonien⁴. » D'une part, le souvenir est inconscient et n'agit pas ; d'autre part, le présent et

1. *Ibid.*, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 52.

194 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'actuel sont liés à l'action du corps, la conscience est l'actualisation des souvenirs, elle dépend du corps, dans l'action duquel les souvenirs s'insèrent pour réapparaître.

Le passage de l'inconscience au souvenir-image, à la perception actuelle, effectué par la mémoire, est tout aussi problématique. En attribuant aux souvenirs une « force », une « puissance », Bergson utilise des « notions psycho-magiques parfaitement impensables¹ ». Le bergsonisme est donc réduit à un empirisme : il conçoit *dès le début* les souvenirs comme des éléments discontinus, comme des choses, il leur prête ensuite une « activité sur le type de l'activité spirituelle² ». Il en va de même pour la théorie bergsonienne des plans de conscience, selon laquelle la conscience est à la fois contraction du passé dans une perception présente et conservation dans la mémoire de toutes les perceptions passées. Si, au début de *Matière et mémoire*, l'image « doublait la perception comme son ombre » et était « isolée », dans la théorie des plans la perception semble contenir « une multitude d'images auxquelles la tension du corps donne une unité indivisée »³. Après avoir distingué perception et mémoire, Bergson montre que toute perception implique des souvenirs. Cette théorie témoigne, selon Sartre, du fait que Bergson n'a pas du tout rompu avec l'associationnisme : comment des souvenirs ayant été des images-choses indivisibles et singulières, ensuite affectées d'un coefficient de passé, composent-ils cette totalité synthétique d'indistinction de la mémoire, que chaque acte de conscience suppose ?

Il y a selon Sartre une nette différence entre *fusion* et *juxtaposition* d'éléments. La théorie des plans de conscience congédie donc la psychologie associationniste, mais la notion même d'association refait surface sous une autre forme. En réalité, Bergson substitue purement et simplement un associationnisme par un autre : il part de la *dissociation* d'une totalité pour arriver aux éléments, mais le principe du procédé ne change pas. Du reste, que peut signifier « dissociation » pour ce philosophe qui a « si bien montré que la vie de l'esprit ne pouvait pas se traduire par aucune métaphore spatiale⁴ » ? Concevant la mémoire comme un maga-

1. *Ibid.*, p. 56.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 59.

4. *Ibid.*

sin d'images, d'objets discontinus, utilisant une « fiction physico-chimique dont les liaisons sont souvent prélogiques¹ », Bergson s'interdit de rendre compte de l'unité de la conscience et de son caractère intrinsèquement synthétique. Enfin, le mécanisme du schème moteur et de l'évocation des souvenirs est, d'après Sartre, contradictoire. Bergson s'oppose à l'associationnisme selon lequel une simple représentation sensorielle évoquerait, par contiguïté, un ou plusieurs souvenirs qui nous reporteraient ensuite aux idées correspondantes. Bergson formule au contraire la célèbre hypothèse du schème moteur : il s'agit de partir de l'idée développée par la suite en souvenirs-images qui couvrent les perceptions présentes et les précisent. Le schème moteur agit comme une idée directrice, qui reste vague tant que les souvenirs-images ne viennent pas la remplir et rend possible la distinction de perception grâce à l'intervention du souvenir. Cette hypothèse est, selon Sartre, encore tributaire de l'associationnisme car elle utilise des termes réalistes et « vagues » comme « attraction » et « répulsion »², que Hume avait rendus célèbres.

Cette condamnation de la théorie de la perception et de la mémoire est définitive : quand Sartre revient à nouveau sur le problème de l'image chez Bergson, cinq ans après, dans *L'Imaginaire*, les conclusions restent analogues. Bergson est incapable de trouver une spécificité propre à l'image, qu'il réduit à un concept ambigu et instable, censé assurer, par son ambiguïté même, la communication entre corps et esprit, entre matière et mémoire. L'image constitue exactement l'élément déclencheur de la confusion entre conscience et ce dont on a conscience. La notion substantialiste d'image nous fait perdre de vue sa différence spécifique avec la chose : les images, selon Bergson, correspondent à un être « figé », qui « introduit dans la conscience une opacité, une résistance qui lui est étrangère, un monde de "choses" ».

Ce faisant, Bergson « s'interdit de comprendre la nature du fait conscient³ ». Bergson n'est donc pas le promoteur d'une « révolution », comme aurait voulu Le Roy, il est un simple *réformateur*, un simple continuateur de Ribot et Taine. Il montre encore une fois sa *mauvaise foi* : il opère une feinte, s'en retournant à toutes les abstractions objets de

1. *Ibid.*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 62.

196 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

ses critiques, il fuit la réalité de la conscience transcendante, et, à son image, Sartre fuit, dans le cinéma ou dans la musique bergsonienne, la monstrueuse pulsation de la contingence. Bergson invente des concepts fictifs, « magiques ». En outre, Bergson fuit à la fois la brutale contingence du réel et la « monstrueuse spontanéité » intentionnelle de la conscience, qui est le principe par lequel ces concepts imaginaires sont inventés.

Ce qui manque à la description bergsonienne, à toutes ses « synthèses », est l'*intentionnalité* – autrement dit, le moteur et le centre de toute synthèse¹. Sartre recourt à la théorie de l'intentionnalité afin de pouvoir formuler sa théorie de la connaissance « réaliste », et son idée archétypale du rapport entre conscience et monde en tant qu'intuition touchant la chose. Grâce à la phénoménologie, Sartre peut éviter l'idée de la perception en tant que représentation, donc en tant que médiation. L'image n'a donc aucun lien avec la perception, elle est seulement « *un certain type de conscience* », un certain type d'« acte et non une chose »². Sartre fait confiance à la phénoménologie en tant que philosophie en mesure de rendre compte de la spécificité des images, qui sont « un type de conscience », un type d'intentionnalité, la présentation de quelque chose en son absence. La solution phénoménologique consiste à concevoir l'image en tant que noème d'une intentionnalité imageante. La conscience n'est donc plus désignée comme un contenant, mais comme un mouvement qui vise un objet. L'image n'est plus un *contenu*, mais un « un certain type de conscience »³.

L'acte intentionnel imageant est lié à une irréalisation, à la capacité de présenter un objet en tant qu'absent. Sartre écrit en effet que l'imagination est « la condition nécessaire de la liberté de l'homme empirique au milieu du monde », la « fonction néantisatrice propre à la conscience » se manifeste d'abord « dans un acte imageant »⁴. Dans *L'Imaginaire*, Sartre reconnaît à Bergson le fait d'avoir compris qu'aucune intuition du néant n'est possible, car « toute conscience est conscience de quelque chose ». Ainsi, « les analyses de Bergson restent ici valables : un essai pour concevoir directement la mort ou le néant d'être est voué par nature à

1. *Ibid.*, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 162.

4. Cf. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 358.

l'échec »¹. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre revient sur ce sujet. Par des formules empruntées à la critique de l'idée de néant contenue dans *L'Évolution créatrice*, il souligne la relation entre l'idée même de destruction et l'activité, activité ne pouvant être que positive : dans une destruction il n'y a pas « moins » mais « autre chose² ». L'être est entièrement positif, il ne comporte aucun manque : aucun phénomène ne peut être défini en tant que « néant », l'expérience ordinaire ne peut nous dévoiler aucun non-être. Si donc l'être est une « pleine positivité³ », cela ne signifie pourtant pas qu'il y a seulement de l'être. La solution bergsonienne, selon laquelle le néant serait le produit d'une négation, est insuffisante, car, « s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le Néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable, de l'être on ne dérivera jamais la négation⁴ ». Il faut donc comprendre comment se peut-il que ce que nous désignons comme néant « soit donné de quelque façon⁵ », et dépasser l'explication du néant en tant que simple illusion, le néant tel que Bergson le représente. Le procédé sartrien renverse la perspective bergsonienne : c'est pour avoir fait dépendre le néant de la négation que Bergson n'a pas réussi à le comprendre ; au contraire, c'est bien par lui qu'il faut expliquer la négation : « Le néant ne vient pas aux choses par le jugement de négation : c'est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être⁶. »

Sartre accorde, par une formule dont l'accent est forcément bergsonien, que « le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine⁷ », comme lorsque l'on s'attend à trouver quelqu'un au café. Cependant, Bergson n'explique pas la production du non-être à partir de l'attente, la production du « non » dans le jugement négatif. Cela est au contraire efficacement expliqué par la « conscience du non », par l'acte intentionnel de négation propre à la conscience, qui, comme Sartre le souligne dès « Une idée fondamentale », ne se laisse pas assimiler à la chose. Plaçant le problème du néant dans le cadre du jugement, Bergson

1. *Ibid.*, p. 359.

2. Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 33 et 57.

4. *Ibid.*, p. 46.

5. *Ibid.*, p. 57.

6. *Ibid.*, p. 45.

7. *Ibid.*, p. 41.

198 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

a bien cerné son *origine subjective*, mais il n'a pas expliqué le lien entre néantisation, négation et conscience, ce que Sartre est au contraire capable de faire par le biais de la notion d'intentionnalité en tant que conduite face à l'être. La destruction, la négation, dit Sartre, bien qu'arrivant à l'être par l'homme, « est *un fait objectif* et non une pensée¹ », le non-être est donc « transphénoménal », il hante l'être sans lui appartenir. Le néant est donc précisément le sujet, le vide représenté par la conscience, qui rend possible le jugement négatif, mais, plus en général, toutes les négations, toutes les « négativités » propres à l'expérience humaine. L'homme est un néant qui s'isole de l'être massif et se maintient en son cœur².

Sartre se sert du néant tiré de l'être pour configurer la temporalité de la conscience. Husserl l'avait décrite à travers les deux concepts d'intentionnalité transversale et d'intentionnalité longitudinale ; ainsi, d'après Sartre, le pour-soi, d'une part, s'autonéantise, d'autre part il néantise l'en-soi, ses objets. L'intentionnalité est donc absence de médiation entre la conscience et la chose elle-même. Être présent à soi signifie absence d'être dans ces deux sens : impossible coïncidence *avec soi*, impossible coïncidence *avec le monde*, avec les objets intentionnés. La néantisation est la traduction de cette présence qui ronge et corrode l'en-soi.

Cette interprétation affecte aussi l'interprétation de la temporalité : l'intentionnalité longitudinale ne peut se fonder sur un assemblage de « choses », d'instant, de représentations, d'images censées reconstruire le passé ou le futur. Les trois dimensions du temps « ne doivent pas être envisagées comme une collection de "data", dont il faudrait faire la somme, [...] la temporalité est une totalité qui domine et précède ses structures secondaires³ ». Même le présent, apparemment égal à soi, est troué de néant, il est la condition de tout rapport du néant à l'être et à soi, du rapport du présent au passé et au futur. Présent, passé et futur sont enfin des dimensions de la néantisation propre au pour-soi, constituées par la néantisation. Le passé est le mode du « j'étais », l'en-soi celui du « pour-soi » en tant que « dépassé⁴ », la transformation de la facticité du pour-soi en en-soi. Le présent n'est rien d'autre que la présence propre

1. *Ibid.*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 142.

4. *Ibid.*, p. 177.

au pour-soi, présence grevée de négation : dans le présent, le pour-soi est « hors de lui [...] dans l'être comme n'étant pas cet être¹ ».

Sartre peut alors revenir sur la théorie bergsonienne de la mémoire afin de se démarquer pour la dernière fois de son aîné. Bergson est certes loué pour avoir restitué au passé un statut différent de celui du présent, pour avoir tenté, à travers le concept de multiplicité, d'expliquer comment « le passé s'organise avec le présent² » ; cependant la synthèse temporelle chez Bergson est donnée³, elle est un « pur rapport d'immanence et de cohésion⁴ ». Bergson ne s'interroge pas sur l'origine de cette synthèse non donnée ; ainsi, le passé et le présent sont soudés et leur multiplicité d'interpénétration reste inintelligible, comme est inintelligible le rapport entre perception et souvenir : il ne s'agit – conclut Sartre – que d'une « figure de rhétorique⁵ ». L'idée d'un passé inagissant et inconscient lui apparaît comme un écho de l'idée du passé comme moindre être⁶. D'après Sartre, il est impossible de comprendre comment le passé pourrait rentrer dans le présent sous la forme de souvenir, étant donné que la synthèse, chez Bergson, est toujours déjà donnée et que le passé est caractérisé comme un inconscient.

La temporalité sartrienne pourrait ressembler à celle de Bergson. Comme Bergson, Sartre oppose une durée – le temps du pour-soi – au temps de la science. Dans les deux cas, la durée de la conscience est irréductible à une série d'instant, l'erreur de l'associationnisme consiste précisément dans la tentative de reconstruire le temps de la conscience avec une multiplicité distincte. Comme le Bergson de *Matière et mémoire*, Sartre démasque les contradictions des métaphysiques qui confondent l'être avec l'être-présent, leur opposant la « survivance en soi du passé ». Comme le bergsonisme, la philosophie sartrienne constitue une tentative de comprendre toutes les dimensions du temps. Depuis les années 1920, Sartre accepte l'idée bergsonienne d'une positivité absolue de l'être, mais il adresse un reproche fondamental à Bergson⁷, marquant ainsi une séparation : Bergson

1. *Ibid.*, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 147.

3. *Ibid.*, p. 173.

4. *Ibid.*, p. 155.

5. *Ibid.*, p. 174.

6. *Ibid.*, p. 147-148.

7. *Ibid.*, p. 174.

200 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

ne voit que la durée, l'organisation de la multiplicité de compénétration « suppose un acte d'organisation ». Bergson échoue ainsi dans la tentative de lier le passé au présent. Le passé est *mort*, il ne peut plus être distingué de l'en-soi. La durée anime les contenus passés inertes, « ce que Bergson atteint ici c'est le psychique, non la conscience entendue comme pour-soi »¹.

Des différends irrésolubles séparent donc l'auteur de *L'Être et le Néant* de celui de *L'Évolution créatrice*. Ceux-ci relèvent de la « mauvaise foi » du geste philosophique bergsonien : réduire le néant à un pseudo-problème revient à méconnaître la différence entre homme et monde, entre conscience et chose, sujet et objet, cela signifie également méconnaître à la fois l'« horreur » des choses et la « monstruosité » de la liberté. Le monde de Bergson est un monde rassurant. Bergson n'a pas reconnu l'intentionnalité de la conscience, et cette faute théorique le condamne à une faute morale et politique.

PHÉNOMÈNES ET CHOSES

La trajectoire de Merleau-Ponty (né en 1908) dénote certaines homologues avec celle de Lefebvre et de Sartre car elle subit les mêmes influences en dépit d'un retard de quelques années. Merleau-Ponty manifeste une exigence de « concret », de « retour aux choses » et la nécessité d'élaborer une nouvelle théorie de la conscience capable de décrire l'engagement de l'homme dans le monde et dans l'histoire. Si le paradigme sartrien est celui, réaliste, du contact intuitif et de la « saisie » immédiate des choses, la figure qui hante Merleau-Ponty depuis le début des années 1930 est plutôt celle de la perception comme moment « obscur » d'empiètement entre le sujet et le monde, qui se manifeste dans l'incarnation. Cet empiètement, impliquant à la fois une passivité constitutive et un inévitable engagement, ne peut être résolu ni dans une intuition fusionnelle, ni dans un rapport simplement intellectuel. Merleau-Ponty se démarque donc de Bergson et de Brunschvicg, mais, comme Sartre, c'est d'abord l'intellectualisme du second qu'il critique. Merleau-Ponty n'a pas été élève d'Alain et sa formation se situe à cheval entre philosophie et psychologie. Il intériorise donc, comme Sartre, une certaine théorie de la conscience proche

1. *Ibid.*, p. 206.

de celle de Bergson : d'une part, la relation de la conscience avec le monde est de type pragmatique ; d'autre part, il existe un acte capable de saisir cette relation et de l'expliquer, dépassant l'intellectualisme. Ainsi, l'interprétation merleau-pontienne de la phénoménologie, comme celle de Sartre et de Lévinas, exclut toute problématique constitutive et transcendantale, se penchant surtout sur la description des modalités du commerce quotidien entre le sujet et le monde.

Comme Lévinas, mais pour des raisons différentes, Merleau-Ponty montre une certaine réticence dans la liquidation de Bergson. Issu d'une famille catholique et conservatrice, il fréquente, entre 1926 et 1936, les milieux talas, qui restent encore très liés à Bergson¹. Il participe aux retraites chez des Dominicains de Juvisy et les Bénédictins de Solesmes, ainsi qu'aux rencontres chez Maritain à Meudon. Il suit Mounier quand celui-ci lance *Esprit* et il lui emprunte l'intérêt envers le concept d'incarnation et pour une philosophie engagée². Merleau-Ponty fréquente aussi la rédaction de *La Vie intellectuelle* où il publie ses premiers articles sur des auteurs catholiques : Max Scheler, dont les livres ont été traduits par l'éditeur catholique Aubier, et Gabriel Marcel. Ce dernier, qui avait souligné l'importance du « corps propre », irréductible aux choses et aux relations intellectuelles³ et « donnée centrale de la métaphysique⁴ », est une lecture cruciale. À Meudon, chez Maritain, Merleau-Ponty rencontre Jean Wahl, dont il reprend l'invocation à aller « vers le concret ».

La cible polémique principale pour les trois « bergsoniens » comme pour Merleau-Ponty – qui l'écrit en lettres claires dans son projet de thèse⁵ – est la philosophie « toute criticiste et française⁶ » de Brunschvicg

1. On pourrait penser aussi que le choix du diplôme d'études supérieures, abouti par *La Notion du multiple intelligible chez Plotin*, en 1929, est motivé par Bergson, dont la philosophie a souvent été comparée à celle de l'auteur des *Ennéades*. Émile Bréhier, directeur du mémoire, a non seulement publié une *Philosophie de Plotin* l'année précédant la soutenance, mais il a aussi traduit les *Ennéades* et suivi les cours de Bergson sur cet auteur.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, « La philosophie de l'existence » (1959), in Id., *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 253.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, « Être et avoir » (1936), in *Parcours, op. cit.*, p. 36.

4. *Ibid.*, p. 38.

5. Cf. M. Merleau-Ponty, « Projet de travail sur la nature de la perception » (1933), in Id., *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 13.

6. Cf. M. Merleau-Ponty, « Christianisme et ressentiment », in *Parcours, op. cit.*, p. 32, n. 50.

202 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

qui réduit la vie de l'homme à des relations intelligibles, se rendant complice des démarches réductionnistes de la science. D'autre part, pendant la « querelle de l'athéisme » – Merleau-Ponty est alors étudiant –, Brunshvicg s'oppose à deux catholiques : Chevalier et Maritain. Ce que le néocriticisme est incapable de saisir et qu'il réduit à « des ébauches ou des dégradations de l'univers de la science » coïncide avec ce que les bergsoniens « romantiques », antiscientifiques et proches des milieux catholiques mettent en avant dès les années 1910 : « l'univers de la perception, celui de l'art, celui des sentiments, celui des actes religieux¹ ». Cependant, pour Merleau-Ponty, un « mysticisme empiriste » comme celui de Marcel ne peut fournir que des suggestions, et doit être abandonné à cause de son manque de rigueur. Ce dernier transparaît dans l'utilisation de la notion incontrôlable d'« intuition », que Marcel a commencé à utiliser depuis les années 1910, et incapable de fournir les critères adéquats pour formuler une théorie de la perception et de l'incarnation. Malgré cette critique, Merleau-Ponty adopte une position prudente : il ne mentionne pas Bergson – qui apparaît néanmoins derrière une injonction du type « suivre les articulations qu'ils nous imposent² » – ni Politzer, dont il loue pourtant la « psychologie concrète³ ». Même en 1936, dans une recension de *L'Imagination*, Merleau-Ponty apprécie beaucoup les « vingt pages très denses » qui critiquent *Matière et mémoire*, mais il reste réticent à liquider ce livre, en pressentant dans le monde d'images de Bergson le « *noema* de Husserl⁴ ».

La critique de Bergson, annoncée dans un article de circonstance rédigé au même moment que *La Structure du comportement*⁵, acquiert toute sa portée dans le livre, publié en 1943. Merleau-Ponty y entreprend une critique de la philosophie – essentiellement bergsonisme et néocriticisme – et de la psychologie de son temps – à la fois objective et introspective. Si le problème reste celui de l'existence et de l'engagement, de la

1. *Ibid.*, p. 44. On se souviendra des quatre figures romantiques nommées par Lefebvre dans ses essais des années 1920 : l'amour, la militance politique, le mysticisme religieux, l'art.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, « Christianisme et ressentiment », *op. cit.*, p. 32.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Imagination*, *op. cit.*, p. 53.

5. Cf. M. Merleau-Ponty, « L'agrégation de philosophie » (1938), in Id., *Parcours I*, *op. cit.*, p. 55-59.

relation obscure entre âme et corps, entre « la conscience et la nature¹ », il est pris en considération à partir de la notion de comportement qui trouve une clé d'interprétation dans la notion de *Gestalt*. Dès son début, le livre emboîte le pas de la *Critique des fondements de la psychologie* et il peut être considéré comme un prolongement du livre de Politzer², enrichi par l'étude de Paul Guillaume, *La Psychologie de la forme*³. Merleau-Ponty dénonce l'état de la psychologie, dominée par l'associationnisme et la physiologie, tout comme celui de la philosophie, dominée par le néocriticisme, qui transforme le monde en relations intellectuelles, et par le bergsonisme, dont la notion d'énergie spirituelle, « analogue à une force », est entachée de réalisme⁴. Le point de départ de Merleau-Ponty est, comme pour Politzer et pour Guillaume, la suppression, promue par le comportementalisme, de la « réalité intérieure » et de l'introspection, assortie d'une prescription : il faut cesser de « se fier aux données immédiates de la conscience⁵ ». La relation dialectique entre l'organisme et son milieu, mise en lumière par le comportementalisme, est par la suite interprétée à travers le concept de la *Gestalt* : le comportement est irréductible à la causalité linéaire propre aux phénomènes physiques ; il a une forme, une structure, un *sens*. La notion de *sens* permet ainsi d'éviter le réalisme et le substantialisme propres aux sciences physiques.

Cependant, cette solution n'a rien à voir avec les réfutations bergsoniennes de l'opposition idéalisme/réalisme au début de *Matière et mémoire* et de l'opposition finalisme/mécanisme des premières pages de *L'Évolution créatrice*. La réfutation de l'idéalisme et du réalisme, comme du finalisme et du mécanisme, est propre à la *Gestalt* tout comme elle rejoint celle fournie par Politzer et Guillaume. La reconnaissance par Merleau-Ponty de l'originalité de l'organisme ne cautionne pas le vitalisme, pas même encore celui qui avait été proposé par Bergson. Souligner que l'organisme est « un tout organique », qu'il a un sens, ne signifie

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 1.

2. La structure et le développement mêmes de ce début en témoignent : la prise en considération de la psychologie du comportement, puis celle de la *Gestalt*, enfin celle de la psychanalyse.

3. Cf. P. Guillaume, *La Psychologie de la forme*, Paris, Alcan, 1937.

4. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, *op. cit.*, p. 2.

5. *Ibid.*, p. 6.

204 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

pas, précise Merleau-Ponty, « revenir [...] à la notion d'élan vital¹ » car « le rapport de l'élan vital à ce qu'il produit n'est pas pensable, il est magique² ». Du fait de son biologisme réaliste, Bergson est incapable de différencier l'interaction entre l'organisme et le milieu et celle entre l'homme et le milieu. Chez l'homme, le travail est irréductible à l'action, car il consiste dans l'irradiation, par le sujet, de structures signifiantes sur l'environnement. Bergson, héritant la notion d'action de la physiologie et de la psychologie mécaniciste, ne parvient pas à saisir la « dialectique humaine », irréductible à celle de la nature : « L'action à laquelle pense Bergson – précise Merleau-Ponty – est toujours l'action vitale, celle par laquelle l'organisme se maintient dans l'existence³. » Bergson réduit tout au vital : tous « les actes proprement humains – l'acte de parole, du travail, l'acte de se vêtir, par exemple – n'ont pas de signification propre. Ils se comprennent par référence aux intentions de la vie⁴ ».

Difficile de ne pas voir, derrière les critiques merleau-pontiennes envers Bergson, la figure de Politzer, rapidement mentionnée par l'auteur. Malgré ses efforts, Bergson passe à côté du caractère *signifiant* propre aux organismes et à l'homme, il se limite à une oscillation entre ces deux substantialismes, celui de l'*esprit* et celui de la *matière*. Au contraire, en établissant comme son objet « la structure de comportements, accessibles du dehors », la vraie psychologie ne sacrifie ni la vie intérieure à l'objectivité ni « l'objectivité à la vie intérieure, comme on a reproché à Bergson de le faire⁵ ». Selon Merleau-Ponty, comme pour Politzer et Sartre, Bergson semble avoir bien commencé : il a critiqué l'intellectualisme, l'associationnisme et la théorie des localisations cérébrales, il a replacé la conscience dans le monde, soulignant son caractère fondamentalement agissant ; mais il a aussitôt abandonné cette vocation au concret, substituant le concret avec ce que Politzer avait défini « concret en général », le comportement et les formes avec des *choses*, les notions concrètes avec des concepts magiques ou mystiques comme celui d'élan ou d'énergie spirituelle. Ainsi, l'homme se trouve

1. *Ibid.*, p. 168.

2. *Ibid.*, p. 171.

3. *Ibid.*, p. 175.

4. *Ibid.*

5. Cf. M. Merleau-Ponty, « Le primat de la perception », in *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 64-65.

réduit tantôt à la vie, par la vague notion d'« action vitale », qui perd de vue la singularité du comportement humain, tantôt au psychique, entendu comme une durée comme une *chose*, comme une autre réalité *sui generis* susceptible d'être perçue à travers l'intuition. Tous les reproches à l'égard de Bergson présents dans *La Structure du comportement* peuvent tenir en un seul mot : *réalisme*. Réalisme dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, pour avoir traité la durée comme un écoulement intérieur ; réalisme dans *Matière et mémoire*, pour avoir conçu le rapport entre l'homme et le monde en terme d'« actions » et de « réactions » entre des « choses » ; enfin, réalisme dans *L'Évolution créatrice* exprimé par des notions « magiques » comme celle d'« élan vital ».

À la fin de l'ouvrage, la relation de l'esprit avec le corps se trouve déplacée et elle fait place à la formulation d'une théorie de la connaissance : pour cette seule raison que celui qui observe le comportement possède un corps qui perçoit, corps placé dans une perspective toujours positionnée et jamais capable d'un regard en surplomb, une signification, une *Gestalt*, peut apparaître : « La conscience pour laquelle la *Gestalt* existe [...] n'est pas la conscience intellectuelle, mais l'expérience perceptive¹. » Le comportement s'offre à celui qui observe comme une signification qui est perçue et qui engage donc l'observateur dans une circularité qui est celle d'une conscience. Ainsi, à la fin de *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty gagne une perspective sur le sujet. Il passe donc d'une recherche sur le comportement fondée sur l'observation externe à une position gnoséologique cherchant dans le corps de l'observateur un champ d'enquête sur les conditions de la perception et de la connaissance.

Le comportement, entendu en termes de *Gestalt*, avait mis en cause tant la vision mécaniciste que la vision intellectualiste des rapports entre âme et corps : le corps reste inséparable du milieu sur lequel la conscience humaine irradie ses significations. Il s'agit de remonter à la conscience et au corps de l'observateur, centraux dès les observations des premiers chapitres. Le corps est un mode d'existence « ambigu », ne pouvant être décrit à travers l'objectivisme des sciences naturelles : il n'est pas une idée, il n'est pas un simple objet, il est déjà sujet². À travers la

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, op. cit., p. 227.

2. *Ibid.*, p. 231.

206 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

phénoménologie, Merleau-Ponty poursuit la mise entre parenthèses tant du naturalisme mécaniciste des sciences naturelles que de l'idéalisme de la conscience constituante propre à Brunschvicg¹.

Même si le point de vue adopté dans la *Phénoménologie de la perception* change, la critique demeure : Merleau-Ponty souligne que la perspective phénoménologique, bien qu'opposée à celle de l'idéalisme, n'a rien à voir avec celle propre à Bergson. L'objet de la phénoménologie – les vécus intentionnels – et sa méthode – la réduction – n'ont aucun rapport avec le bergsonisme, ni avec son objet – la durée –, ni avec sa méthode – l'intuition. L'intuition bergsonienne reste réaliste, elle porte sur une « région d'être », sur une présumée « couche interne de l'expérience »², que Bergson suppose être « accessible à un seul », à travers une « perception spécifique »³. Les objections adressées à l'*Essai* sont inspirées par les philosophes de l'intellect comme Brunschvicg ou Nabert, et reprises par Politzer. L'expérience interne ne peut être un domaine isolé et indépendant, elle est au contraire soumise à la condition de l'expérience externe, à la spatialité, à l'action, donc à l'engagement : « Comme le disait Kant, l'expérience externe est nécessaire à l'expérience interne, qui est bien ineffable, mais parce qu'elle ne veut rien dire⁴. » D'autre part, même si l'on admet que quelque chose comme l'intuition est possible, elle ne peut que déboucher sur un mutisme. La durée n'est pas seulement incommunicable, mais innommable. Le retour aux « données immédiates de la conscience » est « une opération sans espoir », puisque « l'intériorité échappe [...] par principe à toute tentative d'expression » et que « le philosophe lui-même ne pouvait pas se rendre compte de ce qu'il voyait dans l'instant, puisqu'il aurait fallu le penser, c'est-à-dire le fixer et le déformer. L'immédiat était donc une vie solitaire, aveugle et muette »⁵. Le champ phénoménal pris en compte par les phénoménologues n'est pas un « monde intérieur ténébreux⁶ », un règne dans un règne qui, irréductible à l'étendue et à la causalité naturelle, s'offrirait à

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1946, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 319.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 329.

5. *Ibid.*, p. 70.

6. *Ibid.*, p. 72.

la perception intérieure ou à l'intuition. Le « “phénomène” n'est pas un “état de conscience” ou un “fait psychique”¹ », ce sont précisément ces notions que la phénoménologie récuse comme insensées ou, du moins, qu'elle désigne comme des notions *produites*. Le fait est « fait », produit, il est le fruit d'une activité, il est structuré comme un ensemble signifiant, il est « sens » et non pas « chose », ni même encore une « chose qui dure ». L'analyse intentionnelle n'est pas la découverte d'une « réalité ignorée », mais « l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours² ».

Comme dans *La Structure du comportement*, la seconde cible est la description du rapport du sujet avec le monde faite dans *Matière et mémoire* et la conception bergsonienne de l'action et de sa relation avec la perception. Merleau-Ponty reconnaît à Bergson son détachement des positions provisoires de l'*Essai* et sa tentative, semblable à celle de Husserl, d'« engager la conscience dans le monde ». En outre, Bergson a le mérite, selon Merleau-Ponty, d'avoir rendu compte que « le corps et l'esprit communiquent par la médiation du temps³ », d'avoir établi une différence entre perception et souvenir, et d'avoir critiqué la théorie des localisations cérébrales. Mais les concepts déployés par Bergson – les notions d'action, d'attention à la vie, de processus sensori-moteur et de souvenir pur – sont vite condamnés pour leur réalisme. La position bergsonienne n'est pas la position située propre à la phénoménologie, mais une position de survol : « La conscience peut constater le déroulement et les résultats [de ces résultats], mais où elle n'est pas engagée. » Ainsi, Bergson s'en remet à un réalisme biologique ou psychologique : le corps est réduit à un « corps objectif », « la conscience à une connaissance », le temps à « une série de “maintenant”⁴ », le souvenir à une chose. Bergson est ainsi incapable de comprendre la nature du langage ni celle du temps.

Sa conception pragmatique des impressions auditives comme des « mouvements naissants » est liée à une conception chosiste. Le temps ne peut donc pas être conçu en tant que « donnée de la conscience », le lien

1. *Ibid.*, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 72.

3. *Ibid.*, p. 93, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 93-94.

208 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

entre conscience et temporalité est d'un autre type : Bergson ne voit pas que la conscience elle-même déploie le temps, il se limite à mettre immédiatement le temps *dans* la conscience comme son « objet immanent¹ », sans prendre la peine d'expliquer. Bergson prend en considération une continuité réelle, donnée, et il ne fournit aucun éclairage sur la nature de cette interpénétration, ni sur la relation précise entre présent, passé et futur². Merleau-Ponty aboutit donc à cette conclusion paradoxale : Bergson *nie* le temps. Comme l'avait soutenu Politzer, selon Merleau-Ponty, Bergson produit du temps avec du présent, de l'évolution avec de l'évolué, du temps avec de l'espace. Bergson, comme l'a énoncé Politzer, dénonce la spatialisation, tandis qu'il aurait dû dénoncer le *réalisme* de l'attitude naturelle qui conçoit la conscience comme une chose (une chose, certes, spirituelle, mais toujours une chose) à côté de la matière. Il faut au contraire voir la durée et le temps comme une synthèse *produite* par un acte de la conscience. Il manque à Bergson l'intuition de l'être ex-statique de la conscience, une « subjectivité qui vient briser la plénitude de l'être en soi [pour] y désigner une perspective, y introduire le non-être³ ».

Merleau-Ponty oppose à ce réalisme la perspective phénoménologique, qui engagerait *réellement* « la conscience dans le monde ». À travers la *Gestalt*, il explore les rapports de conscience et de nature, rapports qui dépassent la perspective réaliste concevant la conscience, d'une part, et le monde objectif, de l'autre. Là où il y a quelque chose qui possède un sens, une forme, il faut déceler un rapport actif, intentionnel, entre le sujet et un objet qui le transcende. Il faut donc deviner le rapport perceptif d'un sujet incarné et d'un corps propre. Ce rapport, pour le dire avec Husserl, est un rapport par perspectives, où chaque perspective, chaque *Abschattung* est une manifestation de la chose elle-même. Si la série des perspectives de la chose est par nature inépuisable, le rapport entre la conscience et l'objet transcendant ne peut être que temporel. L'intentionnalité opérante de rétentions et de protensions constitue les dimensions du flux des vécus, qui, dans leur unité « naturelle et primordiale⁴ », ancrent le sujet dans le monde.

Comme dans *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty refuse à

1. *Ibid.*, p. 474.

2. *Ibid.*, p. 481.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 476.

la fois le réalisme mécaniciste et l'idéalisme à la faveur des significations vécues. Bergson tente aussi d'échapper à cette double réduction, mais, s'enfonçant dans la démarche classique de l'introspection, il ne réussit pas à s'affranchir du réalisme. La durée reste une chose (spirituelle) opposée à une autre chose (matérielle). Ce réalisme implique une grave conséquence, l'incommunicabilité, puisque toute médiation langagière détruit la vie intérieure de la durée. L'intuition consiste dans le mutisme de la philosophie.

Ces critiques à l'égard de l'œuvre bergsonienne traversent toute l'œuvre de Merleau-Ponty jusqu'aux années 1950. Dans l'essai « Le héros, l'homme », Bergson est décrit comme « décevant anticipateur » car son œuvre n'a pas abouti à l'accomplissement de ses résolutions initiales. Il a considéré dans l'*Introduction à la métaphysique* la science « non seulement dans ses formules achevées, mais encore avec la marge d'indétermination qui les sépare du donné à connaître ». Bergson est cependant passé de l'analyse empiriste des « lignes de faits » à la conception métaphysique d'un « élan vital ou spirituel dont elles sont la manifestation ou la trace, et qui ne peut être aperçu que du point de vue de l'observateur absolu, transformant en repos éternel l'effort et la tension qu'il avait d'abord décrits ». Son réalisme et sa généralité le pousse à concevoir l'intuition comme l'acte de « passer au-delà du monde ». Ces intuitions « restent très générales » car « il manque à son œuvre un tableau de l'histoire humaine »¹.

Cette dénonciation du réalisme et du caractère abstrait des concepts bergsoniens a, comme pour toute sa génération, une conséquence « politique », « éthique », dont la portée transparaît pleinement dans des textes comme « La guerre a eu lieu » où Merleau-Ponty rejette tout spiritualisme, incapable de comprendre ??? du fait d'une conception abstraite de l'homme et de son action. Cette « philosophie optimiste² » réduit « la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur » et les sujets incarnés à des « consciences libres en face du monde »³, tandis que « la liberté n'est pas en deçà du monde, mais au contact avec lui⁴ ». Ne pas comprendre la perception – tant pour Bergson

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 170.

2. *Ibid.*, p. 282.

3. *Ibid.*, p. 283.

4. *Ibid.*, p. 300.

210 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

que pour Brunschvicg ou Alain – signifie ne pas comprendre la place de l'homme dans le monde et son caractère historique.

Ainsi, Théodore Geraets a à la fois tort et raison quand il soutient que l'« orientation bergsonienne allait déterminer en grande partie la lecture très sélective que Merleau-Ponty a faite de Husserl¹ ». C'est d'abord la lecture de Politzer, et de Husserl, filtrée à travers Lévinas et Sartre, qui structure la critique à l'égard de Bergson, mais, comme Sartre et Lévinas, Merleau-Ponty opère une lecture « bergsonienne » de la phénoménologie. Le réalisme dénoncé par Politzer, aux yeux de Merleau-Ponty, fait partie de ce que Husserl qualifie d'attitude naturelle : sur elle se fondent les sciences positives. La critique bergsonienne de l'intelligence comme tendance spatialisante, celle de l'objectivisme en psychologie et la distinction entre deux types de multiplicité n'empêchent pas Bergson de retomber dans l'objectivisme. La critique n'est pas radicale, puisqu'elle ne remarque pas que la spatialisation est seulement un cas parmi d'autres d'un réalisme qui doit être critiqué à la racine.

Bergson entend saisir le concret, mais celui-ci reste abstrait, et l'accès au fait psychologique individuel, aux données immédiates, est toujours manqué. Le concret bergsonien est le seul possible au sein de l'abstraction objectiviste, un concret qui devra donc être complètement abandonné quand, à l'aide de l'*epochè*, le fondement même de cette abstraction sera mis en question. De cette attitude naturaliste découle l'impossibilité de respecter les traits caractéristiques de la temporalité en utilisant le concept de durée. Comme Husserl et Heidegger, Bergson retrouve le caractère essentiel de la continuité dans la description du temps, mais il le décrit en employant les concepts de durée et de multiplicité, de fusion et d'interpénétration ; cantonné dans la perspective réaliste, il ne parvient pas à tracer la différence entre un processus (de fusion, de compénétration, etc.) et les actes de donation de sens propres à la conscience.

Selon Merleau-Ponty, c'est un tout autre mode d'unité immanente par rapport à la diversité dans le flux temporel, un tout autre type de conscience qu'il faut rechercher, et une telle unité s'entend, bien sûr, de façon husserlienne.

1. Cf. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 6.

À la Libération

OUBLIER B.

À la Libération, après l'affirmation d'une partie de ceux qui, pendant les années 1930, étaient des *challengers*, la position dans le champ philosophique de l'œuvre de Bergson a acquis une certaine stabilité. Évoqué avec respect et nostalgie par l'ancienne garde philosophique, il est considéré par la nouvelle génération, de manière presque unanime, comme un philosophe dont les concepts sont désormais périmés, comme un véritable « chien crevé¹ ». Merleau-Ponty, occupant une chaire de psychologie de l'enfant à Lyon entre 1945 et 1948, et à la Sorbonne entre 1948 et 1952, traite la philosophie bergsonienne comme une « solution de désespoir » qui utilise « un langage incantatoire et métaphorique »². Tant ses critiques dans *La Structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception* que celles de Sartre dans *L'Imagination* et dans *L'Être et le Néant* apparaissent définitives, notamment aux jeunes philosophes qui entament leurs études entre 1943 et 1950³.

Sartre et Merleau-Ponty laissent en eux une trace indélébile : on retrouve, formulées de manière plus ou moins explicite, les mêmes

1. Selon Régis Jolivet, auteur en 1921 d'un *Essai sur le bergsonisme* (Lyon, Éd. E. Vitte), à partir des années 1940 et 1950 Bergson est considéré par l'« avant-garde » philosophique française comme un « chien crevé » (cf. R. Jolivet, « Réflexion sur le déclin du bergsonisme dans les années d'après-guerre », in AA.VV, *Bergson et nous*, Paris, Armand Colin, 1959, vol. I, p. 171).

2. Cf. M. Merleau-Ponty, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », résumé du cours de 1950-1952, in « Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne », *Bulletin de psychologie*, t. XVIII, 1964, p. 153-154.

3. Cf. A. Boschetti, *Sartre et Les Temps modernes : une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985.

212 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

critiques envers Bergson dans les écrits de la génération des années 1920 : dans *La Phénoménologie* de Jean-François Lyotard (né en 1924)¹, dans *L'Être et le Travail* de Jules Vuillemin (né en 1920)², dans *La Signification humaine du rire* de Francis Jeanson (né en 1922)³, dans les cours de Gilbert Simondon (né en 1924), dans *Philosophie et phénoménologie du corps* de Michel Henry (né en 1922)⁴, mais aussi dans la thèse de Paul Ricœur (né en 1911), *Le Volontaire et l'Involontaire*⁵.

Si, en 1946, le « premier phénoménologue » français, Emmanuel Lévinas, rédige un article en hommage à Bergson, qui restera inédit⁶, en revanche, et contrairement à ses déclarations postérieures, il conserve la prudente distance qu'il a commencé à manifester dès son déménagement à Paris. Non agrégé et encore dépourvu du titre de docteur d'État, sans lien avec aucune institution universitaire, il occupe, entre 1931 et la fin des années 1950, une position marginale. En 1947, dans *De l'existence à l'existant*, il établit le parallèle suivant : de même qu'on aboutit à la notion d'« il y a », à travers un exercice équivalent à la réduction, de même obtient-on un résultat semblable par l'exercice répété de négation tel que Bergson le décrit dans le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice*. Cependant, l'être positif de la durée reste encore, selon Lévinas, « un

1. Voir le chapitre « Introspection » in J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, op. cit.

2. Cf. J. Vuillemin, *L'Être et le Travail*, Paris, Puf, 1949, p. 79-91. Erronément, dans la *Condition humaine*, Hannah Arendt avance que, malgré sa « logique hégélienne », le traitement du problème du travail par Vuillemin reste bergsonien dans sa terminologie.

3. Cf. F. Jeanson, *La Signification humaine du rire*, Paris, Seuil, p. 1959. Voir également, du même auteur, *La Phénoménologie* (Paris, Téqui, 1951, p. 27-28) et *Le Problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, Éd. du Myrte, 1947).

4. Cf. M. Henry, *Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), Paris, Puf, 1988, p. 13.

5. Ricœur, qui est en train de rédiger sa thèse et d'achever la traduction des *Ideen I* de Husserl, rencontre Merleau-Ponty à Lyon et à Louvain. Pour les critiques envers Bergson, toutes inspirées de Merleau-Ponty et de Jean Nabert, se reporter notamment à la thèse *Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris, Aubier, 1988) : aux pages 127-128 pour la critique de la notion de vie intérieure et aux pages 152 et suivantes et 207-211 pour la critique de l'« irrationalisme » de la théorie de la liberté. *Temps et récit* (Paris, Seuil, 1987) ne contiendra que deux rapides mentions à Bergson, pour critiquer la division entre espace et temps. Ricœur examine par le menu la conception bergsonienne de la temporalité dans *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (Paris, Puf, 2000, p. 30-36 et 554-570) et celle de la reconnaissance dans *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris, Stock, 2004, p. 182-187).

6. Cf. E. Lévinas, « Hommage à Bergson », in Id., *Œuvres complètes*, t. I, *Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset-IMEC, 2009, p. 217-218.

étant résiduel » positif, tandis que l'« il y a » est un « champ impersonnel » sans rapport avec la durée. « Présence de l'absence », l'« il y a » est « au-dessus de la contradiction ». Par un mouvement emprunté de manière désavouée à Heidegger, mais qui voudrait s'opposer à lui, Lévinas veut dépasser à la fois Bergson et la « pensée moderne » – ce qui revient à dire l'existentialisme – ayant opposé l'« angoisse » à « la critique bergsonienne du néant ». Le néant des existentialistes, conçu comme un « océan qui [...] bat de tous côtés » l'être, présuppose l'« il y a », qui est « la présence de l'absence¹ ».

Il en va de même pour le temps. Selon Lévinas, Bergson et « la philosophie moderne » ont méprisé l'instant en voyant en lui une « pure abstraction », à savoir « l'illusion du temps scientifique, dépouillé de tout dynamisme, de tout devenir »². S'il concorde avec Bergson sur la nécessité d'une distinction entre « temps abstrait » et « temps concret », Lévinas fournit une explication différente : le premier temps se distingue du deuxième non par sa spatialisation, mais bien parce que « dans le temps abstrait il y a un ordre des instants, mais il n'y a pas d'instant central, de cet instant par excellence qu'est le présent³ ». Il faut donc partir, en philosophie, de l'importance de l'instant « dans sa relation exceptionnelle avec l'existence par laquelle nous sommes autorisés à croire que l'instant est par excellence accomplissement de l'existence ». La dernière critique dirigée contre Bergson – rangé par Lévinas, utilisant une tournure heideggérienne, dans « la philosophie traditionnelle » – concerne sa manière de considérer le temps, à savoir « soit [comme] purement extérieur au sujet [...], soit [comme] entièrement contenu dans le sujet⁴ » : voilà un temps monadique qui ignore l'importance de l'altérité.

C'est ce que Lévinas met au clair dans *Le Temps et l'Autre* où « toutes les théories de Bergson à Sartre » sont considérées comme axées sur « le présent de l'avenir et non pas [sur] l'avenir authentique ». L'avenir prend sens uniquement grâce à l'autre et Lévinas conclut que la « relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre » ; par conséquent, « parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, [...]

1. Cf. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1978, p. 103-104.

2. *Ibid.*, p. 126.

3. *Ibid.*, p. 129.

4. *Ibid.*, p. 160.

214 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

semble impossible »¹. La durée de « la philosophie sans mort » – autrement dit, de la philosophie bergsonienne – confère au présent « un pouvoir sur l'avenir », oubliant « l'ouverture sur le mystère »² propre à l'avenir. Ainsi, la notion d'élan vital qui « confond dans le même mouvement la création artistique et la génération [...] ne tient pas compte de la mort, mais surtout tend vers un panthéisme impersonnaliste dans ce sens qu'il ne marque pas suffisamment la crispation et l'isolement de la subjectivité, moment inéluctable de notre dialectique³ ».

1. Cf. E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre* (1947), Montpellier, Fata Morgana, 1980, p. 64.

2. *Ibid.*, p. 71.

3. *Ibid.*, p. 86-87. Cela revient dans un entretien tardif (« De la phénoménologie à l'éthique », *Esprit*, n° 234, 1997, p. 129). Lévinas y soutient que « toutes les théories de Bergson à Sartre » ne présentent que « le présent de l'avenir et non l'avenir authentique », qui, au contraire, est « l'autre ». Cela n'empêche pas Lévinas d'affirmer exactement le contraire en d'autres occasions. Dans un entretien de 1991 avec Olivier Germain-Thomas, dans l'émission « Agora » sur France Culture, il déclare par exemple que, « chez Bergson, la temporalité est en fin de compte amour d'autrui ». À partir de la fin des années 1950, Lévinas souligne l'importance de Bergson due à sa pensée et son affinité avec la phénoménologie et l'existentialisme. Dans « Intentionnalité et métaphysique », article de 1959, figurant dans la seconde édition augmentée de *En découvrant l'existence avec Husserl*, Lévinas souligne que Bergson a déjà eu l'intuition de la transcendance propre à l'intentionnalité, dans l'idée de la durée, « qui fait sortir du Même vers l'Autre, absolument autre ». Dans *Totalité et Infini*, Lévinas retrouve chez Bergson le même refus, propre à Heidegger, de « traiter la vie en fonction de l'être » (p. 241). Dans son texte de 1962 intitulé « Martin Buber et la théorie de la connaissance » (*Noms propres*, Marseille, Fata Morgana, 1976, p. 29-49), tant Husserl que Heidegger et Bergson proposent l'idée d'une critique de la distinction entre objet et sujet (intentionnalité, *Dasein*, durée). La proximité entre phénoménologie, existentialisme et bergsonisme resurgit dans *Humanisme de l'autre homme* (Marseille, Fata Morgana, 1972, p. 33) : dans les trois courants, « la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. L'accès fait partie de la signification elle-même ». Quatre ans plus tard, dans une série de cours dispensés à la Sorbonne (*Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le Livre de poche, 1995), Bergson est mis en rapport avec Heidegger au sujet de son traitement de la mort, du temps et de la finitude. En 1984, dans *Transcendance et intelligibilité* (Genève, Labor et Fides, p. 20), l'auteur de *l'Essai* est présenté comme « une étape essentielle du mouvement qui met en question les cadres de la spiritualité empruntée au savoir et dès lors à la signification de la présence, de l'être et de l'ontologie », il rompt avec « l'interprétation du temps scientifique » (p. 35) et anticipe « les critiques heideggériennes de la métaphysique procédant de la volonté de puissance » (p. 18). Il en va de même dans *Hors sujet* (Paris, Librairie générale française, 1987, p. 129-130), où est soulignée l'importance de Bergson en tant que penseur oublié. À ce moment, dans la « Préface à l'édition allemande » de 1987 de *Totalité et infini*, Lévinas souligne encore l'importance du penseur, qui « rendit possibles bien des positions essentielles des maîtres de la phénoménologie ». Cependant, ces appréciations sont

Le seul à pouvoir répondre, avec la faiblesse d'un sexagénaire, aux critiques contre Bergson exposées dans *L'Être et le Néant* est Jean Wahl, non seulement par un long texte, publié dans la revue *Deucalion*¹ – continuation de l'entreprise des *Recherches philosophiques* –, mais aussi lors de quelques interventions dans l'institution qu'il vient de créer, le Collège de philosophie. Il y affirme encore l'importance de l'influence de Bergson sur la pensée existentialiste tout comme il insiste sur l'injustice dont celui-ci est victime de la part de ses cadets.

Avec le succès de Sartre, occupant une position incontestée de suprématie à l'intérieur du plus ample champ intellectuel, se multiplient les études sur l'histoire de ce mouvement ou tradition qu'on appelle « existentialisme ». Différents auteurs prennent position dans un débat dont la grammaire et le vocabulaire sont déterminés par Sartre et ses proches. Dans ces études, le nom de Bergson figure parmi les supposées sources du nouveau « mouvement » philosophique. C'est le cas du recueil *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*², des livres sur l'existentialisme d'Emmanuel Mounier³ et de Jean Wahl⁴, mais aussi des études de Jeanne Delhomme⁵ (née en 1911), élève de ce dernier, auteur d'une thèse sur Bergson et membre de la Société des amis de Bergson, fondée à la Libération. Les auteurs de ces fresques impressionnistes font partie de quatre catégories : les nouveaux entrants possédant un très faible capital symbolique, comme Delhomme, les personnalistes placés

souvent accompagnées de prises de positions critiques. Dans *Totalité et Infini* (*op. cit.*, p. 316), la conception de l'avenir fondée sur la durée, déjà critiquée en 1936, est à nouveau contestée : le temps n'est pas une succession, mais il n'est pas non plus une durée continue, il est une tension entre l'Autre et Moi, ajoutant du nouveau à l'être. Enfin, en 1973, avec *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 114 et 160), Lévinas s'oppose à la critique bergsonienne de l'idée de désordre et affirme qu'il y a un désordre qui n'est pas un ordre. Cela revient dans « La philosophie de Franz Rosenzweig » (repris sous forme de texte dans E. Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988) et, en 1992, dans *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, Vrin, 1982, p. 115).

1. Cf. J. Wahl, « Essai sur le néant d'un problème (sur les p. 37-84 de *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre) », *Deucalion*, Paris, Éd. de la Revue Fontaine, 1, 1947, p. 41-72. Une section de cet essai s'intitule explicitement « Sartre contre Bergson ».

2. Cf. É. Gilson, *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris, Plon, 1947.

3. Cf. E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1946.

4. Cf. J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris, Éd. Club Maintenant, 1947, et *La Pensée de l'existence*, Paris, Flammarion, 1951.

5. Cf. J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie : essai sur Bergson*, Paris, Puf, 1954, et *La Pensée interrogative*, Paris, Puf, 1954.

216 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

dans une position dominée, comme Mounier, les anciens auditeurs des cours de Bergson, comme Wahl ou Marcel, et, enfin, les auteurs marxistes.

Le succès de l'existentialisme suscite en effet la réaction du Parti : dans les tableaux dressés par les philosophes et idéologues communistes, Bergson est toujours situé dans le panorama plus ample de la philosophie française, considérée à partir d'une histoire des idéologies analogue à celle esquissée par Politzer à la fin du pamphlet de 1929, et dans ses écrits de la fin des années 1930. Le bergsonisme ne constituant plus un danger, il est considéré comme le lieu de passage entre le spiritualisme du XIX^e siècle et l'existentialisme, dernier avatar de l'idéologie bourgeoise. On enregistre cette tendance dans la série d'essais publiés par Henri Mougin (né en 1912) dans *La Pensée* autour de 1944-1945 et ensuite réunis dans *La Sainte Famille existentialiste*, dans *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* du normalien et ex-élève de Sartre Jean Kanapa (né en 1921), dans *L'Existentialisme* d'Henri Lefebvre, dans les essais du trotskiste Pierre Naville¹, dans *l'Histoire de la philosophie française* de Lucien Sève², ou encore dans l'essai d'un ex-collègue de Politzer à l'Université ouvrière, Auguste Cornu (né en 1888), intitulé de manière paradigmatique « Du bergsonisme à l'existentialisme³ ». Aussi, un jeune normalien qui avait quitté les milieux talas pour devenir communiste, et qui jouera un rôle crucial dans le devenir de la philosophie française pendant les années 1960, Louis Althusser (né en 1918), se conforme à cette ligne : il n'hésite donc pas à dénoncer le « chauvinisme⁴ » propre au spiritualisme français, spécialement à Bergson, dans lequel il voit l'origine de l'existentialisme.

Althusser a aussi une autre raison pour mépriser le bergsonisme, à savoir l'enseignement de son directeur du diplôme d'études supérieures, Gaston Bachelard. Depuis 1940, Bachelard occupe la chaire de philoso-

1. Notamment « Après Bergson », *Cahiers du Sud*, n° 271, 1945 ; repris in *Psychologie, marxisme, matérialisme. Essais critiques*, Paris, Marcel Rivière, 1948.

2. Cf. L. Sève, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Éd. Sociales, 1962. Ces essais ont été publiés séparément pendant les années 1950 dans *La Pensée*.

3. In M. Farber (éd.), *L'Activité philosophique contemporaine*, Paris, Puf, 1952.

4. Cf. L. Althusser, « Le retour à Hegel dernier mot du révisionnisme universitaire », in Id., *Écrits I, op. cit.*, p. 252.

phie de la science de la Sorbonne et il succède à Abel Rey à la direction de l'Institut d'histoire et de philosophie de la science et des techniques. Il marque, avec son enseignement, plusieurs générations d'étudiants : Jules Vuillemin et Gilles-Gaston Granger (nés en 1920), Louis Althusser (né en 1918), Trần Đức Thảo (né en 1917), tous les quatre appartenant à la promotion normalienne de 1939, Gilbert Simondon (né en 1924), Michel Foucault (né en 1924), Gilles Deleuze (né en 1925), Jacques Derrida (né en 1930), Pierre Bourdieu (né en 1930).

Après un cycle de livres sur l'imaginaire poétique¹ édité par José Corti, Bachelard publie trois livres où il se réclame explicitement d'une orientation rationaliste : *Le Rationalisme appliqué* (1949), *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) et *Le Matérialisme rationnel* (1953). Dans ces trois ouvrages, il poursuit la critique de Bergson entamée quinze ans plus tôt. C'est le paradigme pragmatiste du savant en tant qu'*homo faber* et la conception continuiste de la science qui se trouve encore une fois au centre de la polémique : « Il y a une nette discontinuité entre le travail de la pierre ou de l'os et le travail du fer [...] – écrit Bachelard –, l'*homo faber* tel que l'imagine Bergson est un homme à la petite patience en comparaison des projets métallurgiques de l'homme forgeron². » La « structure rationnelle de la chimie » échappe au « scepticisme bergsonien », à sa « simple dialectique ordre et désordre » appliquée à « un monde d'objets ». Elle ne parvient pas à comprendre la matière car Bergson ne conçoit « la notion d'ordre qu'au niveau de l'espace³ ». La dialectique entre forme et matière en chimie est irréductible à l'« opposition bergsonienne de la fusion et de la

1. Cf. G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1941 ; *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, José Corti, 1943 ; *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1946 ; *La Terre et les Rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1948.

2. Cf. G. Bachelard, *Le Matérialisme rationnel* (1953), Paris, Puf, 2010, p. 73. L'irréductibilité de l'*homo metallurgicus* à l'*homo faber* revient dans *La Terre et les Rêveries de la volonté* (*op. cit.*, p. 51 et 44) où Bachelard souligne que le moulage du métal « bouleverse toutes les perspectives bergsoniennes » : « Il faut n'avoir jamais tenu une lime en main pour caractériser la psychologie de l'*homo faber* par la seule finalité d'un modèle géométrique. » La psychologie de l'*homo faber*, toute concentrée à décrire les mouvements dans l'espace, oublie « la partie temporelle, celle qui organise le temps du travail ».

3. Cf. G. Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, *op. cit.*, p. 13.

218 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

juxtaposition [...] [qui] lui enlève ses véritables nuances philosophiques¹ ». Le concept de molécule n'est plus le « concept que se forme l'*homo faber* bergsonien dans le maniement et la taille des solides² ». Il en va de même dans *Le Rationalisme appliqué* : la théorie de l'*homo faber*, adaptée à la vie commune, ne l'est pas à cette « instance qu'est la pensée scientifique, qui utilise des structures algébriques et non plus géométriques³ ». C'est même la « *temporalisation* excessive » de la pensée proposée par Bergson qui « ne correspond pas à l'activité de la pensée rationnelle » qui, au contraire, « s'établit dans des périodes intemporelles », dans un « temps de totale non-vie, refusant le vital »⁴.

Bachelard insiste à nouveau sur le fait que la « connaissance scientifique » est séparée de la « connaissance sensible » : il faut donc rompre avec « des philosophies aussi différentes que celles du bergsonisme et du meyeronisme », partant du « postulat plus ou moins explicite qui prétend que toute connaissance est toujours réductible, en dernière analyse, à la sensation »⁵. Les philosophes comme Bergson sont aveugles devant la complexité de la science et ils « croient pouvoir s'instruire en imaginant des situations élémentaires⁶ ». À l'idée bergsonienne qui conçoit la science comme un savoir capable de se déployer de manière naturelle à partir du doute, Bachelard oppose le concept de « problématique ». Une problématique est une structure, un ensemble cohérent d'abstractions avec lesquelles on produit des expériences. C'est grâce à la problématique qu'il y a « émergence du savoir⁷ », donc véritable scientificité. Bachelard s'oppose ainsi à l'« esprit disponible⁸ » qui pense l'objet du savoir comme quelque chose d'« offert ». Cette attitude est propre surtout au bergsonisme, mais aussi aux « intuitionnismes », à tous les « existentialismes », à tous les « phénoménologismes »⁹, qui ne sont rien d'autre que des cas d'empirisme. Au contraire, le rationalisme appliqué, véritable posture scientifique, « appelle ses pensées, [...] en s'appuyant sur un ordre hiérarchique ».

1. *Ibid.*, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 172.

3. Cf. G. Bachelard, *Le Rationalisme appliqué* (1949), Paris, Puf, 1986, p. 162.

4. *Ibid.*, p. 26.

5. *Ibid.*, p. 113.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 19.

8. *Ibid.*, p. 33.

9. *Ibid.*, p. 32.

À Husserl, qui conçoit la connaissance comme un « recevoir », Bachelard oppose la connaissance comme l'opération de « réceptionner » qui consiste dans une véritable activité¹. Cette activité « réceptionnante » est problématisante car elle place son objet dans un réseau de questions qui sont créées ; elle s'oppose ainsi à la connaissance commune qui, en revanche, n'a « aucune vertu d'accrochage² » et se borne à placer un mot dans le vocabulaire propre au sens commun. Par cela, « les existentialismes restent des nominalismes » : « croyant se mettre en marge des philosophies de la connaissance », ils « se limitent, en bien des circonstances, aux doctrines de la *reconnaissance*. Et souvent, prétendant vivre leur expérience présente, ils laissent aux choses leur passé de choses reconnues. L'objet reconnu et nommé leur cache l'*objet-à-connaître* ».

Contre l'existentialisme, Bachelard affirme que « la position de l'objet scientifique, de l'objet actuellement instructeur, est beaucoup plus complexe, beaucoup plus *engagée*³ ». La problématique est le cadre dans lequel l'objet de connaissance prend sens, elle est « un processus discursif d'instruction » par lequel celui-ci devient « un objet *intéressant*, un objet pour lequel on n'a pas *achevé* le processus d'objectivation » et non pas un objet renvoyant « purement et simplement à un passé de connaissance incrusté dans un nom »⁴. Enfin, Bergson, qui se réclame de l'étude du mouvement, « n'étudie pas, même de son point de vue, ses nombreuses variétés » : « Le mouvement vécu dans les exemples que nous en donne Bergson reste le mouvement vécu par un intellectuel. L'intimité devient, elle aussi, bien vite une abstraction⁵. »

Les études sur la littérature, l'imaginaire et la rêverie permettent à Bachelard de s'exprimer au sujet de la psychologie de l'imagination chez Bergson. La théorie bergsonnienne de la mémoire reste, selon Bachelard, liée au pragmatisme bergsonien, elle est incapable de saisir « la fusion du souvenir et de la rêverie⁶ », tout comme sa théorie du rêve ne sait « envisager l'action propre de l'imagination », qui « n'est pas une réalité

1. *Ibid.*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 56.

4. *Ibid.*

5. Cf. G. Bachelard, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), Paris, Puf, 1965, p. 56-57.

6. Cf. G. Bachelard, *Poétique de la rêverie* (1960), Paris, Puf, 2010, p. 99.

220 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

psychologique autonome¹ ». Comme toute la psychologie classique, Bergson confond « l'image poétique » avec « la simple métaphore ». Il ne consacre pas d'attention à « l'imagination *productrice* » qu'il liquide comme « jeux de la fantaisie », il reste donc « bien en deçà de Proust »².

LES POUVOIRS DU LANGAGE

Dans le champ littéraire, qui continue à voisiner avec le champ philosophique, les avant-gardes et le roman existentialiste ont fait place nette de toute référence à l'introspection, aux symboles et aux carnets intimes³. En 1941, Jean Paulhan, ancien psychologue, critique à la *N.R.F.* et compagnon de route des surréalistes, publie un écrit en préparation depuis 1925 et qu'il décrit dans une lettre à Francis Ponge comme une « déclaration critique⁴ ». Dans ce livre, *Les Fleurs de Tarbes*⁵, Paulhan dénonce la critique littéraire pour avoir, depuis le romantisme, rejeté, au nom de la pensée pure, les lieux communs, les formes de la rhétorique et, plus en général, le langage. Le reproche le plus grave et le plus fréquent que, selon Paulhan, la critique littéraire a adressé aux poètes et aux romanciers est de céder au pouvoir des mots. Selon cette théorie, nommée « la Terreur », l'essence du langage consiste dans deux éléments nettement distincts : la matérialité des mots et l'idéalité du sens.

Dans le chapitre « La terreur trouve son philosophe », il désigne en Bergson celui qui a le mieux résumé les fondements ayant servi à la critique littéraire depuis le début du XIX^e siècle. Bergson est « le métaphy-

1. *Ibid.*, p. 181.

2. Cf. G. Bachelard, *La Poétique de l'espace* (1957), Paris, Puf, 2009, p. 16.

3. Pendant les années 1930, le critique littéraire et philosophe d'origine roumaine Benjamin Fondane (né en 1898) a déjà, à plusieurs reprises, malmené Bergson sur les pages de la *N.R.F.* Pour une critique des *Deux Sources*, se reporter à son « La Conciencia Desventurada, Bergson, Freud y los dioses », *Sur* (Buenos Aires), n° 15, décembre 1935, republié l'année suivante en français dans *La Conscience malheureuse* (Lagrasse, Verdier, 2013). Fondane, élève de Léon Chestov, ne partage pas avec lui l'admiration pour l'auteur des *Deux Sources* (cf. N. Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov : les dernières années 1928-1938*, Paris, La Différence, 1993).

4. Cf. J.-C. Zylberstein, « Paulhan, cinquante ans après », in J. Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres* (1941), Paris, Gallimard, 1990.

5. Ce n'est pas un hasard si Bachelard en fait une recension en 1942 (« Une psychologie du langage littéraire », in G. Bachelard, *Le Droit de rêver*, Paris, Puf, 1970).

sicien qui [...] démontre [la terreur], mais en même temps l'aggrave, et la précipite¹ ». Le bergsonisme, avec son idée que le langage, social et spatialisant, est incapable de saisir la vie intérieure, est la doctrine la « plus étrangère ou plus hostile aux Lettres, mieux propre à les réduire à quelques amas de lâchetés, d'abandons », et c'est par un paradoxe que les écrivains ont été « les premiers à l'adopter »².

Cette idée est reprise plus tard par un théoricien de la littérature qui jouera un rôle déterminant à partir des années 1940, Maurice Blanchot. Né en 1908, ami de Lévinas à partir des années 1920, il emprunte à Paulhan l'idée d'une opacité essentielle propre au langage dont les pouvoirs sont absolutisés³. Dans un article au titre paradigmatique, « Bergson et le symbolisme⁴ », Blanchot met en lumière l'importance, pour la littérature contemporaine, de la conception mallarméenne, valéryenne et surréaliste de la poésie, une conception faisant confiance dans le langage, dans « les propriétés spéciales d'une forme dans ses propres effets ». Selon Blanchot, cette conception est l'exacte « antithèse de la philosophie bergsonienne » et, d'après elle, « si jamais le langage coïncide avec la pensée originaire, c'est au point de départ, quand l'esprit se rend à l'immédiat ». Mais le métier de l'écrivain consiste précisément à « replacer cette spontanéité » dans le cadre d'un « travail⁵ ».

Pendant les années 1950 et 1960, le refus de l'introspection et de la psychologie, la centralité du pouvoir des ressources formelles et logiques du langage, des symboles dans leur disposition spatiale constitueront les bases du Nouveau Roman et des expériences littéraires d'avant-garde comme celles de la revue *Tel Quel* ou l'Oulipo. Si les œuvres de Mallarmé et Valéry resteront les fondements de ces expériences, le symbolisme bergsonien sera, en revanche, considéré comme la relique d'un temps révolu.

1. Cf. J. Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, *op. cit.*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 70.

3. Voir notamment *Comment la littérature est-elle possible?*, Paris, Corti, 1942, et les deux articles « Le mystère dans les lettres » et « Le paradoxe d'Aytré » (*in* M. Blanchot, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949).

4. Cf. M. Blanchot, « Bergson et le symbolisme », *Journal des débats*, 10 février 1942 (partiellement repris *in* *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 132-135). Voir aussi la recension de *Bergson, mon maître* publiée dans *Aux écoutes* (n° 918, 21 décembre 1935).

5. Cf. M. Blanchot, *Faux pas*, *op. cit.*

222 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Le linguiste Brice Parain (né en 1897), ami de Paulhan et collaborateur de la *N.R.F.*, publie en 1942 sa thèse intitulée *Recherches sur la nature et la fonction du langage*. Bergson s'y trouve côte à côte avec Pascal pour sa condamnation du langage et Parain écrit : « Le langage n'a qu'un contraire, qui est le silence. C'est jusqu'à lui que mène toute méfiance de la pensée discursive, et peut-être, finalement, toute théorie de l'intuition. » Et en note, citant la conception de la philosophie propre au Bergson de l'*Essai*, il se demande : « Pourquoi, alors, continuer de philosopher¹ ? » Quelques années plus tard, dans *De la dialectique*, il définira l'intuition comme le contraire d'une connaissance, comme une opération successive au langage, ne consistant en rien d'autre que dans « la vision du contenu que l'on attribue aux mots ». En fait, « en se donnant le langage comme allant de soi, comme l'ont fait jusqu'ici les philosophes, on se donne à la fois tout, même ce qui ne nous appartient pas, et la possibilité de tout contester. Autant dire que l'on ne se donne rien de sûr »². L'intuition est donc, paradoxalement, une illusion rétrospective. En 1964, lors d'une discussion à la Société française de philosophie, il admet avoir été « élevé avec Bergson » et ainsi « mis sur le chemin de la méfiance à l'égard du langage » et non pas « sur le chemin du problème »³.

Entre 1890 et 1930, la littérature n'avait pas cessé de se référer à la psychologie dans sa tentative d'explorer les profondeurs du psychisme. Pendant les années 1930 et 1940, dans le champ clinique, lorsque la psychologie s'éloigne de la philosophie, un certain bergsonisme résiste chez Henri Ey ou chez un vieux bergsonien comme Minkowski. La synthèse dumassienne trouve un héritier chez Daniel Lagache (né en 1905). En 1946, ce dernier rédige, à la demande du ministère de l'Éducation nationale, un rapport sur les études psychologiques qui aboutit à son *Unité de la psychologie*⁴. Ici, désamorçant tout caractère critique de l'entreprise théorique politzérienne, Lagache l'inscrit dans un vague « retour au concret » qu'il retrouve dans la psychologie fran-

1. Cf. B. Parain, *Recherches sur la fonction et l'origine du langage*, Paris, Gallimard, 1942, p. 18.

2. Cf. B. Parain, *De la dialectique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 45.

3. Cf. B. Parain, « Le langage et l'immanence » (séance du 22 février 1964), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 59, n° 1, 1965, p. 18.

4. Cf. D. Lagache, *L'Unité de la psychologie* (1949), Paris, Puf, 2012.

çaise depuis Janet et Bergson, dans la psychanalyse et dans la caracté-
riologie.

À ce moment, au cours du colloque de psychiatrie et de psychologie
organisé par Henri Ey à Bonneval, un jeune psychiatre appartenant à la
même génération de Lagache, qui avait été proche du mouvement surréa-
liste, tente de réagir à cet éclectisme. Dans sa communication, le « Propos
sur la causalité psychique¹ », Jacques Lacan (né en 1901) pose en clair
son inspiration politzérienne et son hostilité au bergsonisme en psychologie.
Poltitzer est présenté comme le premier à avoir tenté, dans la *Critique
des fondements de la psychologie*, ce que Lacan dit avoir « toujours
déclaré nécessaire » et toujours « annoncé comme prochain » : la fonda-
tion de la psychologie en tant que science². En critiquant l'organo-
dynamisme d'Henri Ey, Lacan remarque que le projet politzérien n'a pas
progressé depuis la fin des années 1920 et que la psychologie en sait
« réellement moins que lui [Poltitzer] sur [...] la matière psychique³ ».

Dans son discours, Lacan évoque le contexte universitaire auquel il
se heurte en 1932 : au moment de sa soutenance de thèse en médecine,
l'un des membres du jury critique en effet son idée de la folie comme
« phénomène de la pensée⁴ » : lier la folie à la pensée revient à considérer
la première comme étant gouvernée par une logique et non pas comme
une débandade, comme un relâchement de l'attention ou comme le
simple effet d'un *déficit* de logique lié à des causes physiologiques exté-
rieures. La seule échappatoire à de telles résistances, telle est la conclu-
sion de Lacan, consiste dans la détermination, une fois pour toutes, de
l'objet de la psychologie. Mais cette entreprise, souligne-t-il, ne peut
trouver aucune aide « dans l'œuvre de Bergson », dans « la dilatante
synthèse » qui, au cours des années 1920, satisfaisait aux « besoins spiri-
tuels d'une génération ». Cette « dilatante synthèse » ne consiste, en
effet, en « rien d'autre qu'en un assez curieux recueil d'exercices de ven-
triloquie métaphysique »⁵. Dans la « Postface » à l'édition de poche des

1. Le discours est prononcé aux Journées psychiatriques à Bonneval le 28 septembre
1946 et paraît dans *L'Évolution psychiatrique*, fasc. I, 1947, p. 123-165 ; il a été republié
in J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1999.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 188.

5. *Ibid.*, p. 163.

224 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Écrits, Lacan évoque à nouveau l'opposition du discours universitaire « bergsonien » à sa thèse de médecine : sa thèse de 1932 n'est « nullement abstraite », mais elle était certes incompatible avec les standards de la recherche de l'époque, que « l'ignorance alors enseignante tenait pour le bon sens en l'illustrant de Bergson »¹.

Le jeune Lacan était en effet inspiré de la réaction de Politzer contre la « bergsonisation » des milieux psychologiques et psychiatriques. Sa thèse *La Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* est déjà marquée par l'influence de Politzer et du surréalisme : Lacan y traite le développement biographique du cas en question comme un récit à l'intérieur duquel il isole des « tendances concrètes », des « significations concrètes » structurant une personnalité. La science de la personnalité, la « psychologie concrète », avait comme objet « l'étude génétique des fonctions *intentionnelles*, qui s'intègrent dans les relations humaines d'ordre social² ». Sur la trace de Politzer, Lacan soutient que seule la psychanalyse offre la technique nécessaire pour une telle étude du sujet. Fidèle à la *Critique des fondements de la psychologie*, il adopte la distinction entre le « Je », sujet du désir, et le « moi » imaginaire, produit des relations sociales, tout comme il se montre assez suspicieux à l'égard de l'idée d'inconscient et critique durement le naturalisme de la conception de l'appareil psychique contenu dans le chapitre VII de la *Traumdeutung*, déjà stigmatisée par Politzer. Dans un article sur le problème du style rédigé quelques mois après la soutenance de sa thèse, Lacan applique à nouveau ces schémas d'analyse : d'une part, il condamne la « psychologie d'école », définie de manière politzérienne comme « la dernière venue des sciences positives » qui, « apparue à l'apogée de la civilisation bourgeoise », ne pouvait que « vouer une confiance naïve à la pensée mécaniste qui avait fait ses preuves brillantes dans les sciences de la physique » ; d'autre part, il souligne l'originalité des « analyses concrètes » des significations, propres à la psychanalyse³.

Quatre ans plus tard, dans son important article « Au-delà du *Prin-*

1. *Ibid.*, p. 9.

2. Cf. J. Lacan, *La Psychose paranoïaque et ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1998, p. 315.

3. Cf. J. Lacan, « Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience » (1933), in *La Psychose paranoïaque, op. cit.*, p. 69.

*cipe de réalité*¹ », il revient sur la portée de la « révolution » freudienne dont il souligne la rupture difficile d'avec la « psychologie scolastique ». L'essence de la psychanalyse est repérée dans son rapport au langage : le matériel de l'expérience analytique est « un langage, c'est-à-dire un signe² », et le psychanalyste est quelqu'un qui « écoute » quelqu'un d'autre parler, qui est capable de mettre en situation cet acte de langage ; le psychanalyste « reconnaît [dans le discours du patient] une *intention*, parmi celles qui représentent une certaine tension du rapport social ». Le but de tout l'essai est celui de promouvoir une conception « concrète » de l'image, articulée avec les notions d'identification et de complexe. Pour Lacan, qui suit donc Politzer à la lettre, tant le complexe d'Œdipe que l'identification constituent les deux principaux modèles démontrant l'existence de notions « concrètes » en psychanalyse³.

À cette dette cruciale envers Politzer s'associe une attaque contre le bergsonisme, assez répandu dans le milieu de *L'Évolution psychiatrique*, grâce à la présence de Minkowski. Dans un long commentaire, paru en 1935 dans les *Recherches philosophiques*⁴, Lacan juge *Le Temps vécu* comme une œuvre « ambitieuse et ambiguë » et « l'appareil phénoménologique » mis en place par l'auteur insuffisamment apte à « justifier les postulats métaphysiques qui s'y avouent ». Ces postulats métaphysiques constituent la preuve de la complaisance de Minkowski envers l'« intuitionnisme bergsonien », véritable « poncif irrationaliste », et ils se traduisent en « une appréhension très personnelle de la durée vécue », faite de « formules [...] désuètes », d'« assez scolaires » « antinomies raisonnantes ». Minkowski introduit ainsi dans l'observation clinique concrète « une dialectique d'une extraordinaire ténuité, dont l'exigence cruciale paraît être, pour toute antithèse de l'expérience vécue, la discordance et la dissymétrie discursive, et qui [...] mène par d'insaisissables *synthèses de l'élan vital*, première direction isolée dans le devenir, à *l'élan personnel*, corrélatif de l'œuvre, et à *l'action éthique*, terme dernier ». Le

1. Publié en 1936 dans *L'Évolution psychiatrique*, il a été republié dans les *Écrits*, *op. cit.*

2. *Ibid.*, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 88.

4. Cf. J. Lacan, « Psychologie et esthétique », *Recherches philosophiques*, n° 4, 1935, p. 424-443. Minkowski a publié un article dans le numéro précédent de la revue (voir aussi « Esquisses phénoménologiques », in *Recherches philosophiques*, n° 4, 1934-1935).

226 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

psychiatre bergsonien, qui se propose d'enquêter sur le psychisme du patient de manière intuitive et sympathique, bien qu'en reconnaissant en lui une « structure », ignore intégralement la dimension langagière de toute pensée, le comportement significatif du patient, sur lequel doit être fondée la psychologie concrète. D'après Lacan, selon Minkowski c'est « malgré ce langage qu'il s'agit de "pénétrer" la réalité de cette expérience, en saisissant dans le comportement du malade le moment où s'impose l'intuition décisive de la certitude¹ ».

Cette indifférence à l'égard des aspects significatifs de l'activité humaine, traduite en cécité devant les faits cliniques, est compensée par une approche inutilement métaphysique des concepts opérationnels de la psychanalyse, approche donc comparable à celle dénoncée par Politzer chez l'antifreudien Blondel et chez Régis et Hesnard. Minkowski, s'étant montré « ouvertement hostile » à la psychanalyse², essaie de réintégrer les concepts freudiens dans son bergsonisme éclectique, faisant preuve d'un véritable « autisme philosophique³ », et sa tentative de « faire surgir d'une pure intuition existentielle » les concepts fondamentaux de la psychologie ne pouvait qu'être une véritable « gageure »⁴. En 1936, Minkowski tient une conférence⁵ devant les membres de *L'Évolution psychiatrique*. À la fin de l'exposé, qui reprend les axes portants du *Temps vécu*, Lacan – qui fait partie du comité de rédaction de la revue – ne manque pas le coche pour s'« insurger contre sa façon de concevoir la psychanalyse ». La raison est encore une fois profondément politzérienne et antibergsonienne, Lacan revendiquant le caractère *concret* des catégories psychanalytiques contre l'attitude *abstraite* et éclectique de Minkowski, qui veut intégrer quelques concepts freudiens à son intuitionnisme phénoménologico-bergsonien. Selon Lacan, la « très abstraite » démarche minkowskienne consiste à substituer les notions freudiennes, censées décrire une « succession d'attitudes », à travers une « jonglerie de concepts »⁶. « Les « données dernières » que Minkowski

1. *Ibid.*, p. 426.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 429.

5. Cf. E. Minkowski, « La psychopathologie, son orientation, ses tendances », *L'Évolution psychiatrique*, fasc. IV, 1937.

6. *Ibid.*, p. 66.

prétend saisir par « contemplation » sont « quelque chose d'assez inutilisable »¹.

Les deux derniers bergsoniens objets d'une ridiculisation publique sont Charles Blondel et Adrien Borel, qui sera ouvertement attaqué par Lacan. En 1946, suite à un exposé de Borel à *L'Évolution psychiatrique*, Lacan dit s'opposer nettement au « point majeur de la conférence », à savoir à sa conception de l'ineffable, qui définirait le « phénomène psychiatrique ». Après une intervention de Minkowski, revendiquant le « contact immédiat avec le malade » en psychiatrie, Lacan prend à nouveau la parole « relativement à cette question de l'ineffable »². D'après lui, l'essence du psychisme, normal et pathologique, ne réside pas dans l'énigmatique incommunicabilité de ses données immédiates, mais dans le fait d'être un langage ; en effet, « le malade arrive à trouver dans le langage ce qui nous donne le sentiment de la direction dans laquelle il s'oriente³ ». Mentionnant un cas clinique d'« automatisme mental » qu'il a lui-même rencontré, Lacan souligne comme il est « frappant de voir comment les malades peuvent arriver à livrer des expériences internes, qu'on peut comprendre⁴ », et non pas intuitionner par sympathie. Lacan oppose ces expériences, propres à l'homme « dit malade », aux cas isolés des mystiques, examinés auparavant par la psychopathologie (Ribot, Dumas, Janet), par la psychologie (Leuba, James, Delacroix) et par l'histoire des religions (Loisy, Baruzi). Dans les deux cas, loin de faire défaut, le « langage semble fait pour [...] exprimer » les hypothétiques « réalités intérieures » nommées par Borel et Minkowski⁵. Critiquant ses collègues, Lacan récuse notamment la théorie dont ces deux derniers semblent implicitement se réclamer, à savoir « la thèse de Blondel concernant la "conscience morbide impénétrable" ». Selon Lacan, le psychologue, mais plus en général « sa génération, a[vait] donné une importance excessive à la notion de "cénesthésie", qui n'a que la valeur d'une explication purement verbale »⁶. Plus tard, au Congrès de Bonneval, Lacan parlera de la *Conscience morbide* comme de « l'élucubration la plus bornée qu'on ait

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 118.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 120.

6. *Ibid.*

228 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

produite tant sur la folie que sur le langage – et pour buter sur le problème de l'ineffable, comme si le langage ne le posait pas sans la folie¹ ».

Jusqu'aux années 1950, Lacan insiste sur ceci : tant pour sa méthode, l'interprétation du récit, et pour son objet, le sens et l'intention du récit, la psychanalyse se trouve aux antipodes d'une psychologie introspectionniste, dont la méthode serait la sympathie ou l'empathie et dont l'objet serait la vie intérieure ineffable². Ces courants « bergsonisants », au lieu de donner une nouvelle impulsion à la psychiatrie et à la psychologie, provoquent l'effet contraire : contaminant la psychanalyse avec leur réalisme, ils détournent la direction « scientifique » que la psychologie pourrait prendre grâce à elle : « Introspection et intuition [...] – écrit Lacan – ne constituent [...] que les viciations de principe qu'une psychologie, à ses premiers pas dans la voie de la science, a considérées comme irréductibles³. »

PHILOSOPHIE DE LA VIE ET MORALE

La situation du champ philosophique est donc complètement changée par rapport à celle des années 1920. Les anciens « incumbents » sont désormais loin du centre de l'espace d'attention de la scène philosophique. En 1941, le jeune cartésien Ferdinand Alquié (né en 1906) souligne, dans un article publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, l'incompatibilité entre les orientations rationalistes de la revue et celles de Bergson⁴. Dix

1. Cf. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 138.

2. La seule mention non critique à Bergson – au sujet des fondements de la morale – est contenue dans un article publié originellement en 1938 dans l'*Encyclopédie française* en 1938, « La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale, les complexes familiaux en pathologie » (repris en 2001 chez Seuil dans les *Autres Écrits*, sous le titre : « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie »).

3. Cf. J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », *in Id., Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 101-102.

4. Cf. F. Alquié, « Bergson et la *Revue de métaphysique et de morale* », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, n° 4, 1941, p. 315-328. Dans « Nécessité de l'éternel », un chapitre du livre *Le Désir de l'éternel* (Paris, Puf, 1999, p. 81-88) publié en 1943, Alquié reprend les critiques de son maître Brunschvicg et des philosophes kantiens. Bergson confond l'esprit avec la vie intérieure, qui « n'en est que le rêve ». La durée reste « impensable » et l'intuition se confond avec « la passion d'une vision » incommunicable.

ans plus tard, dans sa « Préface » à un volume censé donner une description de l'état de la recherche en France au lendemain de la guerre, Jean Wahl conclut que l'influence de son maître « semble subir une éclipse ». Selon Wahl, l'influence de la philosophie bergsonienne serait repérable – « plus ou moins reconnue » – dans « la philosophie existentialiste sous ses deux formes opposées chez Gabriel Marcel d'une part, chez Sartre et Merleau-Ponty d'autre part », chez Vladimir Jankélévitch et chez « quelques philosophes partis de l'intellectualisme comme Ruyer et Canguilhem, quand ils arrivent à affirmer l'irréductibilité des phénomènes vitaux »¹.

Vladimir Jankélévitch (né en 1903), appartenant à la promotion de 1922, est très vite entré en contact avec la philosophie allemande grâce d'abord à son père, traducteur de Freud, puis à Bouglé, l'un des premiers introducteurs de Simmel, et à Bréhier, auteur d'un livre sur Schelling² et d'une *Histoire de la philosophie allemande*³. Ainsi, comme Aron, Jankélévitch s'intéresse à des philosophes tels que Scheler, Simmel ou Rickert, mais son attention est dirigée vers les caractères vitalistes, romantiques et anti-intellectualistes de leurs doctrines. À la différence de Sartre et de Nizan, se réclamer de ces philosophes ne constitue pas pour Jankélévitch une manière de marquer une rupture avec des maîtres comme Brunschvicg ou Dominique Parodi, par rapport auxquels le jeune philosophe emploie un ton toujours accommodant et admiratif. Dans les lettres envoyées à son ami Louis Beauduc et dans les articles des années 1920, publiés dans la *Revue philosophique* grâce à l'intercession de son père, Jankélévitch fait profession de foi « vitaliste » tant sur le plan ontologique que sur le plan gnoséologique : la vie est irréductible aux mécanismes, et seulement une réalité spirituelle comme le vivant peut connaître d'autres réalités spirituelles. Jankélévitch oppose le vivant, dont la finalité est immanente, aux choses matérielles et aux mécanismes, dont la finalité est transcendante, il oppose la connaissance « de l'intérieur » du vivant par le vivant à la connaissance *partes extra partes* des choses. Jankélévitch est initialement convaincu de la supériorité de Georg Simmel⁴ sur les

1. Cf. J. Wahl, « Préface », in M. Farber, *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, Paris, Puf, 1950, p. 34-35.

2. Cf. É. Bréhier, *Schelling*, Paris, Alcan, 1911.

3. Cf. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Payot, 1921.

4. Cf. V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, op. cit., p. 74.

230 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

bergsoniens : les analyses du « drame de la culture spirituelle » du premier lui semblent en effet réussir à intégrer le négatif dans la vie.

Quelques années plus tard, des échanges épistolaires et rencontres régulières avec le philosophe français, quelque peu isolé des nouvelles générations, changent la situation. Ainsi, l'auteur de l'*Essai* prend davantage de place dans la pensée de Jankélévitch. Après un premier article sur Bergson et Guyeau en 1923, suite aux enthousiastes « Prolégomènes au bergsonisme » et à une application du bergsonisme au principe d'économie d'Avenarius en 1928, après un article sur Bergson et la biologie¹, Jankélévitch publie une monographie, *Henri Bergson*, précédée par une élogieuse lettre-préface du maître.

L'itinéraire intellectuel de Jankélévitch est ainsi à l'enseigne du chiasme : d'une part, son interprétation de Bergson est marquée par l'influence de la *Lebensphilosophie*, ce qui lui permet de mettre à jour le bergsonisme en le pliant aux exigences d'un moment historique incompatible avec la philosophie sereine de Bergson ; d'autre part, le bergsonisme constitue aussi le cadre théorique fondamental à partir duquel il élabore une philosophie morale dont les tons sont très proches de l'existentialisme. L'interprétation de Jankélévitch est « militante » en réaction à l'antibergsonisme des « esprit forts » et des « prophètes »². Elle prétend saisir la pensée de Bergson en suivant son mouvement, ce qui implique que « la théorie de la recherche se confond avec la recherche »³.

Jankélévitch ne procède pas en analysant la succession chronologique des dualismes établis et dépassés par Bergson, mais il applique à l'œuvre une dualité, héritée de la *Lebensphilosophie*, entre deux réalités : les organismes et les mécanismes. Les premiers, fruits immanents d'une invention continue, doués d'une histoire, sont des individus, des totalités ; les seconds, produits par fabrication et par addition de pièces, n'ont ni identité ni épaisseur temporelle. Étant donné cette différence de nature, selon Jankélévitch on ne peut appliquer aux organismes la

1. Cf. V. Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1997.

2. Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. VIII. Compte tenu des modifications apportées au texte de 1931 dans la réédition de 1959, c'est la première édition qui est ici citée. Il en va de même pour les autres livres de Jankélévitch publiés dans les années 1930 et 1940, republiés après la Libération avec de variations notables.

3. *Ibid.*, p. 1.

logique qu'on applique aux machines, sous peine de tomber dans des illusions de rétrospection. Ces illusions ou faux problèmes sont produits quand on prend le « se faisant » comme quelque chose de fabriqué, de tout fait. Jankélévitch considère alors que la réfutation des pseudo-idées, et notamment « la critique des idées de désordre et de néant est la clef du bergsonisme¹ ». Au contraire, « la connaissance de la vie doit être une imitation de la vie² ».

Jankélévitch s'est également employé à souligner, dans le chapitre « Liberté » du livre de 1931, le caractère moral du bergsonisme qui n'est pas une « philosophie de l'indifférence³ », comme l'a soutenu Politzer, mais une philosophie de l'action demandant des sacrifices : « Rien n'est plus pénible, inquiétant et douloureux – écrit alors Jankélévitch – que d'admettre la priorité essentielle d'un vouloir », comme chez Bergson⁴. La décision est certes immanente à une vie, mais elle constitue toujours un « saut périlleux à accomplir », un « vrai commencement », un « coup de théâtre »⁵, dont il faut se rendre responsable. Le bergsonisme exhorte donc chacun à prendre en charge des actions, il faut bien prendre garde de « ne nous enfuir ni dans le passé des causes efficientes, ni dans le futur des justifications rétrospectives⁶ ». La liberté bergsonienne est ainsi une « liberté militante⁷ ». Enfin, Jankélévitch tente de dialectiser Bergson : d'après lui, la durée, qui est « contradiction vaincue et perpétuellement résolue⁸ », possède des traits véritablement « dramatiques », car dans l'irréversibilité d'une vie « on ne renverse pas à volonté les épisodes⁹ ». Ainsi, l'« univers d'immanence où se résorbe l'extériorité mutuelle des choses » se découvre au seul prix d'une longue traversée du « feu des antithèses purifiantes et des conflits aigus »¹⁰. L'action chez Bergson apparaît donc comme une « rupture cruelle avec la mémoire », un « sacrifice

1. *Ibid.*, p. 255.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. *Ibid.*, p. 86.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 101.

6. *Ibid.*, p. 86.

7. *Ibid.*, p. 103.

8. *Ibid.*, p. 50.

9. *Ibid.*, p. 67.

10. *Ibid.*, p. 140.

232 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

déchirant »¹, une « tragédie de l'esprit² ». En citant « le malheur de la conscience », Jankélévitch souligne la présence d'un « germe de mort » immanent à la vie qui, seul, lui permet d'affirmer sa « vitalité »³.

Ces caractères sont accentués dans la recension des *Deux Sources* publiée par Jankélévitch en 1933 dans la *Revue de métaphysique et de morale*⁴. Celle-ci gravite en effet autour des notions de négativité, de discontinuité et de saut : saut entre morale statique et morale dynamique, entre égoïsme et charité, entre clos et ouvert, entre devoir et courage. Ces sauts, ces « mutations aventureuses⁵ » et « dramatiques » nécessitent décisions, conversions, véritables « catastrophes⁶ ». Jankélévitch s'insurge alors contre « les esprits forts [qui] défiaient le bergsonisme de jamais aboutir à une sagesse », à une morale⁷. Beaucoup plus tard, en 1951, dans un court essai intitulé « Henri Bergson » et publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Jankélévitch indiquera l'optimisme bergsonien comme la cause du désintérêt des nouvelles générations à l'égard du philosophe. Cet optimisme renfermerait cependant des « vertus révolutionnaires » le différenciant bien de l'optimisme « bourgeois et rassasié du superlatif optimum » propre à Leibniz⁸. Dans les essais publiés à l'occasion du centenaire de Bergson, Jankélévitch continue à souligner les aspects dialectiques, courageux et austères de la philosophie bergsonienne, qui implique une « réforme violente et radicale de nos habitudes⁹ ».

L'interprétation de Jankélévitch est importante pour trois raisons : en se concentrant sur la critique des idées négatives, donc sur la dimension

1. *Ibid.*, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 194.

3. *Ibid.*, p. 172.

4. Cf. V. Jankélévitch, « *Les Deux sources de la morale et de la religion* d'après M. Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 40, n° 1, 1933, p. 101-117.

5. *Ibid.*, p. 105.

6. *Ibid.*, p. 111.

7. Il s'agit d'une flèche lancée à son camarade Friedmann qui, l'année précédente, a écrit une recension de son *Henri Bergson* (*op. cit.*).

8. Cf. V. Jankélévitch, « Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 56, n° 1, 1951, p. 3.

9. Cf. V. Jankélévitch, « N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 64, n° 2, 1959, p. 161-162 ; « Hommage solennel à Henri Bergson », *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 89.

« logique » de la pensée bergsonienne, elle évite d'éventuelles critiques concernant sa supposée psychologie, elle instaure un dialogue entre Bergson et les philosophies allemandes, elle ajoute enfin une dimension dramatique et éthique à une philosophie jusqu'alors perçue comme consolante. Ainsi, de manière paradoxale, les tons du bergsonien Jankélévitch sont similaires à ceux des antibergsoniens Lefebvre et Sartre. En évoquant la conception de la perception chez Vladimir Losski et chez Bergson, Jankélévitch a par exemple critiqué les idéalistes pour ce que Sartre nomme la « philosophie alimentaire » propre à l'« idéalisme universitaire », selon lequel « la connaissance est une assimilation progressive, une digestion du réel, un engloutissement de l'univers¹ ». En revanche, selon Bergson, la connaissance consiste dans le fait de « s'humilier devant le donné et en éprouver la résistance² ».

Ce n'est donc pas un hasard si Jankélévitch, s'inspirant probablement de la traduction de Politzer et de Lefebvre³ des *Recherches sur la nature de la liberté*, décide de consacrer sa thèse secondaire à Schelling. Intitulée *L'Odyssée de la conscience dans la philosophie de Schelling*, celle-ci insiste d'une part sur des thèmes présents dans l'air du temps et apparemment incompatibles avec le bergsonisme, comme l'histoire (l'odyssée est opposée au progrès), la discontinuité, la négation, l'irrationalité du réel ; d'autre part, elle présente Schelling comme le sombre *alter ego* de Bergson en renversant totalement le propos de Lefebvre exposé dans son « Introduction » aux *Recherches* de l'Allemand⁴. La thèse principale de Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, dont le titre ne peut qu'évoquer le concept hégélien de « conscience malheureuse », s'ouvre sur l'idée d'une conscience morale permanemment dédoublée, mécontente, inquiète, en crise, incapable de coïncider avec elle-même. Si Jankélévitch accepte l'idée d'une « intuition bergsonienne » qui n'est ni « savoir

1. Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 137.

2. *Ibid.*, p. 153.

3. Dans une lettre du 28 août 1926, Jankélévitch cite la revue *L'Esprit* de Lefebvre et Politzer (*Une vie en toutes lettres*, *op. cit.*, p. 117).

4. La comparaison entre les deux était déjà présente dans le *Schelling* de Bréhier. Dans une lettre de 1931, Jankélévitch écrit que la pensée schellingienne « répond à mes préoccupations, apaise mes inquiétudes au-delà de toute espérance. Son affinité avec le bergsonisme va au-delà de tout ce qu'on peut attendre » (*Une vie en toutes lettres*, *op. cit.*, p. 194).

234 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

indifférent » ni « coïncidence passive »¹, il insiste d'autre part sur des dimensions temporelles de la morale telles que l'irréversibilité, le remords et le repentir.

Ces tonalités sont également présentes dans les ouvrages suivants : dans *L'Alternative*, par exemple, Jankélévitch esquisse une philosophie de la finitude qui part de l'obligation humaine à choisir. Le choix implique une passivité consubstantielle manifestée dans l'angoisse et le vertige. Si, d'une part, Jankélévitch avoue qu'il n'y a pas de pure positivité et que « toute affirmation est plus ou moins poreuse, creusée de vides et de négations », d'autre part, l'ontologie bergsonienne est présente dans l'idée que la négation n'est qu'un mode de l'affirmation et que, pour une conscience pleine de soi, l'idée même d'alternative n'est qu'une illusion rétrospective. Le bergsonisme se présente alors comme le remède à tous les maux, un remède pourtant si proche si loin : « La durée est, pour notre conscience, doublement médicatrice – écrit l'enthousiaste bergsonien –, d'abord comme durable pérennité, ensuite comme écoulement et devenir ; car elle a une façon de guérir l'alternative en demeurant et conservant, une autre en changeant². » Il en va de même dans *Du mensonge*, où ce dernier est conçu comme possibilité consubstantielle à une « conscience libre [de choisir] entre mal et bien », comme le résultat d'« une distance incollable entre le système des signes stationnaires et la continuité des présents successifs, tous authentiques, tous absolus, qui forment notre durée »³.

Après avoir été maître de conférences à Lille et à Toulouse, Jankélévitch occupe dès 1951 la chaire de philosophie morale à la Sorbonne et succède ainsi à René Le Senne. Malgré cette position privilégiée et les louanges de quelques contemporains – Lévinas, Wahl, Ricœur –, Jankélévitch restera une figure assez marginale. Dans un compte rendu publié dans la revue *Europe*, Georges Friedmann⁴ a certes souligné que la

1. Cf. V. Jankélévitch, *Valeur et signification de la mauvaise conscience*, Paris, Alcan, 1934, p. 25.

2. Cf. V. Jankélévitch, *L'Alternative*, Paris, Alcan, 1938, p. 45.

3. Cf. V. Jankélévitch, *Du mensonge*, Lyon, Confluences, 1942, p. 40.

4. Cf. G. Friedmann, « À propos d'un livre sur Bergson », *Europe*, 10 octobre 1931, p. 281. Dans une lettre du 20 novembre 1931 (*Une vie en toutes lettres*, op. cit., p. 202), Jankélévitch écrit : « Ce jeune pourceau de F. [Friedmann] m'a consacré un compte rendu dans *Europe*. Il reproche à Bergson de n'être pas communiste. »

« sérieuse et solide » étude *Henri Bergson* était celle qui allait « le plus loin dans la compréhension des thèmes et de leurs implications profondes », mais le jugement sévère sur Bergson demeure : d'après Friedmann, les démarches de l'auteur de *L'Évolution créatrice* « n'apportent rien à l'homme », et le bergsonisme, « philosophie du concret et de la vie », est en réalité une philosophie « abstraite et gratuite ». Le socialiste Raymond Lenoir¹ exprime les mêmes avis. Il s'étonne que, après une guerre ayant mis « en déroute le mode pacifique et insouciant de vivre et les systèmes d'idées trop éloignés de la réalité quotidienne », « les courants d'idées écartées avec violence pendant quatre ans » se soient reformés « dans le cours de cinq années ». Il est surprenant – écrit Lenoir – que les vieux systèmes d'avant-guerre, comme le bergsonisme, « ont repris leur place dans la formation des jeunes gens d'aujourd'hui qui n'ont pas le souvenir d'avoir vu mourir des hommes comme eux et perdu des amis² ».

Paradoxalement, le livre et la réflexion de Jankélévitch opérera une mutation « bergsonienne » dans l'évolution théorique de deux pacifistes formés par Alain : Raymond Aron et Georges Canguilhem.

MACHINES ORGANIQUES

En 1947, Canguilhem, à l'époque maître de conférences à l'Université de Strasbourg, dispense une série de conférences au Collège de philosophie de Jean Wahl. De manière tout à fait surprenante, dans l'une de celles-ci, « La machine et l'organisme³ », il loue Bergson pour avoir été « l'un des rares philosophes français, sinon le seul, à avoir considéré l'invention mécanique comme une fonction biologique, un aspect de l'organisation de la matière par la vie⁴ ». Ces appréciations resurgissent à l'intérieur d'une recension très favorable

1. Cf. R. Lenoir, « À propos d'un ouvrage récent », *Revue de synthèse*, juin 1931, p. 257-263.

2. *Ibid.*, p. 262.

3. Cf. G. Canguilhem, « La machine et l'organisme », in *La Connaissance de la vie*, *op. cit.*

4. *Ibid.*, p. 161, n° 3.

236 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

d'un ouvrage de Raymond Ruyer¹, *Éléments de psychobiologie*, publiée au même moment². Pendant les années 1930, Ruyer avait élaboré une théorie de la connaissance et de la vie qui avait reformulé en partie les hypothèses de son antibergsonienne thèse *Esquisse pour une théorie de la structure*. En 1937, dans *La Conscience et le Corps*, il avait attribué au cerveau la propriété exclusive de s'« auto-survoler » ou de s'« auto-unifier », constituant ainsi une subjectivité. Or, selon Ruyer, cette propriété devait être également attribuée à toutes les parties de l'organisme. Ce faisant, Ruyer avait remis en cause le « mécanisme de la structure » formulé dans sa thèse de 1930 et avait réhabilité la catégorie de finalité : tandis qu'une horloge fonctionne, l'agir propre aux organismes, qui ne sont pas *partes extra partes*, mais des unités, est téléologique.

Ces positions sont approfondies dans *Éléments de psychobiologie*, livre médité pendant les cinq années passées dans un camp de prisonniers allemand où il a l'occasion de dialoguer longuement avec l'embryologiste Étienne Wolff. Dans son livre de 1946, Ruyer creuse la différence entre forme et structure qu'il avait établie en 1937. La forme ou « thème formel » est un potentiel qui se réalise dans l'espace-temps donnant lieu aux organismes individués, tandis que la structure n'est que le symptôme actuel de ce système dynamique en cours d'actualisation. Critiquant le mécanisme et la théorie du réflexe, Ruyer souligne comment tous les organismes ont une conduite unifiée et tendant vers un but, au point de lier étroitement « vie et mémoire³ ». Cependant, l'auteur n'abandonne en rien la critique envers Bergson, qui était une constante pendant toutes les années 1930 et 1940⁴. Il faudra attendre 1959 pour qu'il livre un commentaire plus positif de *L'Évolution créatrice*⁵, tout en gardant une distance critique.

1. Cf. G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 52, n° 3-4, 1947, p. 323.

2. L'appréciation de Canguilhem est confirmée par la tentative, propre à Ruyer, d'édifier une philosophie des valeurs et par les mentions, particulièrement favorables, à la philosophie d'Alain ; « Alain a raison d'écrire : "Certes, on n'est pas ce qu'on veut, mais on n'est quoi que ce soit que si d'abord on veut" » (R. Ruyer, *Éléments de psychobiologie*, Paris, Puf, 1946, p. 108).

3. Cf. R. Ruyer, *Éléments de psychobiologie*, *op. cit.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 52 et 53 notamment.

5. Cf. R. Ruyer, « Bergson et le SpheX ammophile », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 64, n° 2, 1959, p. 163-179.

Dans le compte rendu d'*Éléments de psychobiologie*, Canguilhem relève néanmoins la portée de ce livre, où l'auteur proposait « une interprétation des phénomènes biologiques fondamentaux [...] à partir des modèles psychologiques », surtout à la lumière de l'absence en France d'une philosophie biologique¹. Bien qu'il ne fasse pas « profession d'adhésion au bergsonisme », comme il le précise, Canguilhem mentionne l'exception de *L'Évolution créatrice*, qui peut être défini « l'essai le plus clairvoyant » pour comprendre « la construction des machines prises comme faits culturels et non plus physiques, ce qui suppose la réinscription des mécanismes dans l'organisation vivante comme condition nécessaire d'antériorité »². Bergson a saisi « le rapport *exact* de l'organisme et du mécanisme » et formulé « une philosophie biologique du machinisme, traitant les machines comme des organes de vie, et jetant les bases d'une organologie générale ». Il a aussi compris « *la nécessité et l'insuffisance de la raison pour l'action créatrice*, même créatrice des machines les plus simples, la nécessité et l'insuffisance de la science pour l'activité technique, et parallèlement l'insuffisance philosophique d'une science pour tant nécessaire de la vie »³. C'est pour ces raisons que, en 1950, Jean Wahl écrit, erronément, que l'attention pour « l'irréductibilité des phénomènes vitaux⁴ » de la part de Canguilhem et Ruyer aurait été le symptôme d'un héritage bergsonien.

Pourtant, quinze ans plus tôt, Canguilhem, fidèle élève d'Alain, montre une hostilité radicale envers le bergsonisme, condamnant sa psychologie, sa biologie vitaliste et sa morale de lâche. Cette réévaluation de Bergson est seulement possible après une prise de distance par rapport à la philosophie d'Alain. Pendant la période qui va de 1927 à 1935, Canguilhem, d'abord étudiant, ensuite professeur au lycée, se trouve en première ligne parmi les philosophes alainistes engagés dans le pacifisme. L'explication qu'il donne de la guerre est similaire à celle de son maître : les inégalités sociales et les pouvoirs suscitent les passions, qui, à leur tour, détournent l'esprit de sa nature rationnelle. Si

1. Cf. G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *op. cit.*, p. 323.

2. *Ibid.*, p. 332.

3. *Ibid.*, p. 332.

4. Cf. J. Wahl, « Préface », *op. cit.*, in M. Farber, *L'Activité philosophique contemporaine*, *op. cit.*, p. 35.

238 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

« tout pouvoir corrompt tout dirigeant », le poussant à la violence, et si la violence ne peut que générer la violence, alors le pouvoir, qui provoque les passions, doit être contrôlé. Selon Alain, il ne faut pas essayer de « changer les pouvoirs » par la violence, mais il faut tout faire pour les « assagir ». Suivant l'utilisation faite par Auguste Comte du traité de Victor Broussais, *De l'irritation et de la folie* (1836), Alain, et Canguilhem après lui, considèrent les passions comme des irritations qui affectent le corps, influençant le jugement. Une passion est une irritation qui change le fonctionnement de notre corps, conçu, de manière cartésienne, comme une machine sujette à la « loi du réflexe ». Cette altération peut être mesurée comme à l'origine d'une pathologie, qui n'est donc rien d'autre qu'une « diminution » du degré de santé de l'organisme. Alain, comme Durkheim, emprunte à Comte le parallèle entre corps et groupes sociaux, entre physiologie et sociologie, entre médecine et politique : à l'image des irritations rendant malade le corps ou empêchant l'homme de juger correctement, les États peuvent eux aussi tomber malades à cause d'irritations externes, comme les guerres ou les révolutions. Dans les deux cas, toute action violente ne peut qu'aggraver l'irritation : un bon médecin ou un bon politicien utilisent alors leur technique de sorte qu'ils détournent l'attention de la partie irritée jusqu'au rétablissement de l'état normal, de l'organisme ou de la société.

Canguilhem connaît bien les fondements comtiens de la doctrine éthico-politique d'Alain, et ses sources socio-médicales. Son mémoire de 1926, *La Théorie de l'ordre et du progrès chez Auguste Comte*¹, a été choisi sous l'influence d'Alain, dirigé par son ami Célestin Bouglé, et profitait d'un ouvrage sur Comte publié juste au même moment par Lévy-Bruhl. Ce mémoire traite de la théorie de l'ordre et du progrès et souligne l'importance de l'application du principe de Broussais au développement de la société.

Au milieu des années 1930, face à la montée des fascismes, la pensée d'Alain – à la fois son anthropologie et sa théorie politique – semble, pour certains de ses élèves, ne plus être capable de rendre compte d'un monde en transformation rapide. Selon Alain, le fascisme est un régime autori-

1. Se reporter au diplôme d'études supérieures dirigé par C. Bouglé, novembre 1925 - juin 1926, Fonds Georges Canguilhem, Bibliothèque du CAPHES, École normale supérieure, Paris, 155 f., manuscrit, carton 6, cote GC. 6. 1.

taire comme un autre, consistant en un abus de pouvoir et, afin de le combattre, il faut rejeter tout recours à la violence, car il ne faut jamais tenter de « changer les pouvoirs », mais seulement essayer de « les assagir ». Une fois réalisé qu'il était impossible d'assagir Hitler¹, et que l'on ne peut plus accepter la doctrine du pacifisme intégral élaborée pendant la Grande Guerre, Canguilhem amorce une réforme de la doctrine d'Alain. Au milieu des années 1930², Canguilhem quitte le réseau des alainistes et s'inscrit à la faculté de médecine, cherchant dans cette discipline « une introduction à des problèmes humains concrets³ ».

En 1935, le « problème » de Canguilhem est sans doute celui d'une action politique efficace, qui devrait donc suivre la devise comtienne : « Savoir pour prévoir afin de pouvoir. » Si, « pour agir, il faut au moins localiser⁴ », alors la médecine est « une technique », un savoir opératif qui vise à l'action. En effet, dans *Le Normal et le Pathologique*, la thèse de médecine publiée en 1943 par Canguilhem, le but déclaré est d'« intégrer à la spéculation philosophique quelques-unes des méthodes et des acquisitions de la médecine⁵ ». D'une part, dans *Le Normal et le Pathologique*, l'auteur met en cause les bases de l'anthropologie d'Alain : le mécanisme, la conception quantitative du rapport entre états pathologique et normal, et le parallélisme entre corps et société. D'autre part, Canguilhem élabore dans sa thèse une théorie de l'organisme en tant qu'être normatif. Les travaux des psychologues gestaltistes importés en France par Paul Guillaume dès 1937 – ceux notamment de Kurt Goldstein – ont introduit l'idée que le comportement d'un vivant est *significatif* et qu'il ne peut être réduit à un mécanisme. Ainsi, la forme prise par un organisme malade est *qualitativement* différente de celle qui se manifeste lorsque celui-ci est dans son état dit « normal ». Le vivant ne peut alors plus être considéré comme un mécanisme, il est en réalité le sujet de la constitution et de la position des normes qu'il crée dans sa confrontation « engagée » avec le milieu.

1. « On ne peut pas traiter avec Hitler » (cf. J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, *op. cit.*, p. 597-598).

2. Pour ces aspects, cf. G. Bianco, « Pacifisme et théorie des passions », in A. Murat - F. Worms (éd.), *Alain entre philosophie et littérature*, Paris, Éd. Rue d'Ulm, 2011.

3. Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 8.

4. *Ibid.*, p. 11.

5. *Ibid.*, p. 8.

240 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

De même, il n'est plus possible de soutenir l'analogie entre corps malade et société présumée malade.

Après avoir rencontré la théorie allemande des valeurs au cours des années 1930 et lors du congrès « Descartes » de 1937¹, Canguilhem en vient à élaborer une théorie qui déplace le centre d'irradiation des jugements de valeur de l'esprit au vivant : c'est le vivant qui *juge* et choisit, en fonction du milieu. C'est le vivant, et non plus l'homme, qui est « polarité axiologique ». La maladie est certes une diminution de cette capacité normative, mais elle reste production de nouvelles normes. Bien entendu, ces normes, puisqu'elles sont les produits de jugements de valeur, restent relatives au milieu spécifique dans lequel elles ont été créées : un organisme, étant normal dans un milieu, dans un autre peut apparaître comme malade et *vice versa*. Enfin, la technique, loin d'être une application de la science, se pose en prolongement de la vie.

Ces conclusions sont présentées non seulement dans *Le Normal et le Pathologique*, mais aussi dans deux importants essais qui l'anticipent, « Descartes et la technique² », présenté au colloque « Descartes » de l'été 1937, et « Activité technique et création³ », présenté l'année suivante à Toulouse. Les argumentations principales des deux essais seront reprises, sans variations notables, dans la conférence donnée en 1947 au Collège philosophique⁴ et dans la recension du livre de Raymond Ruyer⁵. Dans ces essais, Canguilhem lie étroitement le problème du rapport entre animal et machine à celui du rapport entre technique et science. À la différence de Descartes et Alain, il ne considère pas la technique comme une application de la science, mais il l'enracine dans la vie ; la science n'apparaît ainsi que comme le savoir produit à partir des échecs des instruments créés par l'homme.

Ce geste implique la récusation tant de l'optimisme cartésien, qui

1. Cf. R. Bayer (éd.), *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie*, t. XI, *La Valeur : les normes et la réalité*, Paris, Hermann, 1937.

2. Cf. G. Canguilhem, « Descartes et la technique » (1937), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 490-498.

3. Cf. G. Canguilhem, « Activité technique et création » (1938), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 499-510.

4. Cf. G. Canguilhem, « La machine et l'organisme », *op. cit.*

5. Cf. G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *op. cit.*

pense pouvoir appliquer la technique à la vie, réduite à un mécanisme, que de « la distinction radicale de l'âme et du corps¹ ». Dans la conclusion de son essai de 1938, ouvert par la mention à l'idée bergsonienne de philosophie en tant qu'« expérience totale² », Canguilhem avoue, presque en passant, que la thèse proposée concernant l'inversion des rapports entre technique et science, action et théorie, organisme et machine « se rapproche du bergsonisme », un bergsonisme ayant toujours été « mal compris »³. Tout porte donc à penser qu'entre 1935 et 1937, au moment de la « rupture » avec Alain, Canguilhem commence à relire Bergson. En effet, dans un entretien avec ses élèves François Bing et Jean-François Braunstein, Canguilhem confesse l'avoir « mieux lu » après ses études de médecine⁴. Jacques Piquemal, élève de Canguilhem au lycée Fermat, en apporte la confirmation. Il témoigne qu'à Toulouse il s'occupait surtout du problème du temps dans les organismes et de la technique⁵. En 1939, dans le manuel *Traité de logique et de morale*, co-écrit avec Camille Planet, Canguilhem qualifie Bergson de « grand philosophe », et son *Essai* de « décisif ». Quant à la critique de la science de *L'Évolution créatrice*, elle est jugée « profonde⁶ ».

Cette réévaluation de Bergson peut être due à plusieurs médiations. Le Senne, philosophe respecté de Canguilhem, a déjà cité Bergson et introduit la philosophie allemande des valeurs, celle de Max Scheler notamment, avec laquelle Bergson⁷ a eu un dialogue. Scheler rattache la philosophie des valeurs au problème de la technique en reprenant une conception, inaugurée en Allemagne par Robert Kapp, de l'instrument comme prolongement des organes vitaux. Mentionnant Bergson, dans *L'Homme du ressentiment*, traduit par Gallimard en 1933, l'Allemand

1. *Ibid.*, p. 141.

2. Cf. G. Canguilhem, « Activité technique et création », *op. cit.*, p. 500.

3. *Ibid.*, p. 506.

4. Cf. J.-F. Braunstein, F. Bing, « Entretien avec Georges Canguilhem », in *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 129.

5. Cf. J. Piquemal, « G. Canguilhem professeur de Terminale (1937-1938). Un essai de témoignage », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. 90, n° 1, 1985, p. 64.

6. Cf. *Traité de logique et de morale*, in *Œuvres complètes*, p. 657 et 743.

7. Scheler est longuement cité par Aron dans sa *Sociologie allemande* et dans *L'Introduction à la philosophie de l'histoire*; en outre, Georges Gurvitch lui a consacré un chapitre entier dans son célèbre recueil *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930).

242 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

critique l'anthropomorphisme qui sous-tend la vision mécaniciste de la nature. Le mécanicisme explique la vie, en utilisant l'image du procédé, proprement humain, de fabrication des instruments. Dans un chapitre de cet ouvrage, « Organe et outil », Scheler attire l'attention sur le rapport entretenu par la technique avec le milieu où l'homme vit, il indique aussi qu'elle a son origine dans la vie, qui tente de suppléer aux carences par le biais d'organes extérieurs.

Mais c'est très probablement Jankélévitch, en lecteur de Scheler et ancien camarade à l'École normale, rencontré à Toulouse lors de sa période d'enseignement à l'Université (1936-1940), réputé « bergsonien convaincu, vivant dans le mouvant¹ » par Canguilhem, qui est la source de cette réévaluation de Bergson. L'interprétation « volontariste » du bergsonisme proposée par Jankélévitch est, pour sa part, compatible avec la philosophie de l'action d'Alain. De plus, la dualité entre organismes et machines par laquelle il aborde le bergsonisme peut résoudre l'impasse où se trouve Canguilhem. En effet, si Jankélévitch propose un raisonnement analogue à celui de Canguilhem permettant de critiquer la théorie cartésienne de l'animal-machine, il souligne en particulier le caractère rétrospectif de l'opération de fabrication, qui « présuppose [...] quelque chose qu'on n'avoue pas » et joue « la comédie de la synthèse » toujours opérant « sur du participe passé, jamais sur du participe présent ». Ainsi, la fabrication est « toujours une opération *rétrospective*, comme l'ordre d'exposition, simulant la synthèse, est un ordre rétrospectif, tout entier postérieur à l'invention »².

Canguilhem convoque d'abord le bergsonisme afin de résoudre le problème à la fois éthique et philosophique du rapport entre science et technique, connaissance et action. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson renvoie dos à dos finalisme et mécanisme en tant que moyens inadéquats d'explication de la vie, dénonçant ainsi toute tentative de comprendre la vie. Le finalisme comme le mécanisme répondent à la même exigence

1. Cf. « Témoignage de Georges Canguilhem », *Le Magazine littéraire*, dossier « Vladimir Jankélévitch », n° 333, juin 1995. Jankélévitch cite brièvement Canguilhem et sa conception de l'« inavouable » dans *Du mensonge* (*op. cit.*, p. 19).

2. Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 21 et 22. Dans *La Mauvaise Conscience* (*op. cit.*, p. 18-19), on retrouve aussi des réflexions sur la douleur proches de celles développées par Canguilhem : elle est décrite comme une « révolte d'un organe », comme le réveil « de l'heureuse inconscience de la santé ». Ainsi, pour Jankélévitch : « Prendre conscience d'un organe ou en souffrir – cela revient au même. »

d'explication pragmatique propre à l'intelligence, qui procède par anticipation ou par « morcellement » pour manier les solides à des fins vitales. Dans le deuxième chapitre, Bergson revient sur cet aspect en insistant sur le fait que l'homme a toujours considéré le vivant comme une machine. L'explication que l'homme se donne, par son intelligence, est donc anthropomorphe, tandis que la vie est très différente d'une machine. Dans ce même chapitre, Bergson conçoit l'intelligence, faculté proprement humaine, quoique produite par l'*élan vital*, non pas comme une déduction, mais comme une inférence créatrice, qui est déjà invention, mais dont l'aboutissement est la création d'instruments. Le propre de l'homme est bien sa capacité fabricatrice, il est un *homo faber*. Les instruments fabriqués grâce à son intelligence sont de véritables organes extérieurs, car, de l'autre côté de la bifurcation créatrice, les animaux ont développé non pas l'intelligence mais l'instinct. L'instinct commande l'utilisation d'outils et de machines qui ne sont pas des prothèses, puisqu'ils font partie du corps des animaux, les organes. Comme Canguilhem le précise dans son cours sur le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* dispensé à Strasbourg en 1941-1943, de même que la vie utilise la matière comme instrument d'action, comme un organe, de même l'homme crée des organes grâce à son intelligence.

On comprend donc pourquoi Canguilhem a pu qualifier *L'Évolution créatrice* d'« organologie » capable de réinscrire la technique et la création de machines dans l'horizon de la vie, de lire les machines comme des organes de la vie. La philosophie biologique esquissée par Canguilhem au début des années 1940 semble donc inspirée par le bergsonisme qui fournit des pièces utiles pour l'élaboration d'une anthropologie capable de relier différemment l'homme à son milieu, d'expliquer non seulement les créations techniques à partir de l'homme en tant qu'animal ayant des besoins, mais aussi le façonnement de l'homme à partir de ses propres créations, capable enfin d'établir une relation différente entre action et connaissance, technique et science, valeurs et faits, de sorte que les premières ne soient pas les simples déductions des seconds¹.

1. Ce n'est pas un hasard si Canguilhem écrit en 1952, à la mort d'Alain, des « Réflexions sur la création artistique selon Alain » (*Revue de métaphysique et de morale*,

SAINTS ET RÉSISTANTS

En 1941, à la mort de Bergson, plusieurs de ses élèves lui consacrent des essais commémoratifs ; une partie conflue dans *Les Études bergsonniennes. Hommage à Bergson*, numéro spécial de la *Revue philosophique*¹, une autre dans *L'Hommage à Bergson*, publié en Suisse par l'éditeur des Cahiers du Rhône². En février 1941, Georges Politzer publie aussi, dans *La Pensée libre*, un article violent, « Après la mort de Bergson », où il accuse son vitalisme spiritualiste d'avoir préparé le terrain pour la pénétration de l'idéologie fasciste en France. Jacques Chevalier, alors ministre de l'Éducation nationale, prononce plusieurs discours d'hommage et décide de proposer *L'Évolution créatrice* au programme oral de l'agrégation de 1941. Le 21 mai 1941, à la fin de l'année académique, un hommage est ainsi organisé à la Société toulousaine de philosophie avec pour orateurs le recteur de l'Institut catholique de Toulouse, Bruno de Solages, Canguilhem et Vladimir Jankélévitch, ce dernier tout juste exclu de l'enseignement à cause de ses origines juives.

Canguilhem, qui au cours des deux années suivantes dispensera deux cours sur *L'Évolution créatrice*³, tient alors une conférence, intitulée « La société humaine selon Bergson », qui s'oppose point par point à l'ancienne lecture de Bergson. En effet, la pensée bergsonienne est certes présentée comme une philosophie de la vie, mais celle-ci est normative du fait qu'elle s'oppose au fait accompli⁴. Bergson ne sépare pas « la Spéculation et l'Action ». Mais s'il « place la Vie à la racine de tout l'Être et [...] subordonne l'Intelligence à la Vie⁵ », si cette vie a des caractères

t. 57, n° 2, 1952, p. 171-186), comme si l'enjeu consistait dans la confrontation entre ces deux figures marquantes pour l'élaboration de sa philosophie biologique.

1. Voir la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3-8, 1941. On remarquera, dans ce numéro, l'absence de philosophes appartenant à la génération née après 1900. On retrouve en revanche Valéry, Delattre, Lavelle, Masson-Oursel, Pradines, Le Senne, Bayer et Millot.

2. Cf. A. Béguin - P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, *op. cit.*

3. Cf. G. Canguilhem, « Commentaire au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* » (1943), in F. Worms, *Annales bergsonniennes III*, Paris, Puf, 2007, p. 99-160.

4. Cf. G. Canguilhem, « La société humaine selon Bergson », Fonds Georges Canguilhem du CAPHES, GC. 24.9 - GC. 27, p. 2.

5. *Ibid.*, p. 1.

psychologiques, si elle est volonté et choix exposé au risque d'un échec¹, alors le bergsonisme ne peut que déboucher sur une morale, sur une doctrine à la fois critique et normative. Canguilhem semble opposer la philosophie de la vie de Bergson au cartésianisme d'Alain : « Dans toute philosophie ontologique, la pratique apparaît comme un simple prolongement de la spéculation » ; en revanche, si l'on admet « que le Devenir est authentiquement créateur, on explique [alors] le devoir, fondamental pour toute conscience du devenir, de contribuer à faire ce qui se fait »². Cette même « morale de la vie », qui est une morale de l'action, est liée à une théorie de la technique qui « empêche l'aspiration morale de rester un rêve ». Elle inclut à la fois « une technique de l'action sur la matière » qui est « l'Industrie dont le problème est posé et la solution esquissée dans *L'Évolution créatrice* » et une « technique de l'action sur la vie » qui est « la Politique dont le problème est posé et la solution esquissée dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* ». À Canguilhem de conclure, en anticipant les formules utilisées pendant les années 1940, que « *L'évolution créatrice* nous dit ce que sont les machines, *Les Deux Sources* ce que vaut le machinisme »³.

Afin de souligner cette philosophie de l'action, Canguilhem s'emploie, comme Jankélévitch, à « dialectiser » la philosophie de *L'Évolution créatrice*, s'opposant à l'image répandue d'une philosophie de la continuité vitale et d'une éthique du laisser-faire. Les créations de la vie ne vont pas de soi, elles sont les produits d'actes volontaires, risqués puisque nécessairement « précaires ». Il y a alors une rupture et une création volontaire entre l'animal et le végétal, une rupture et une création volontaire entre l'homme et l'animal, une rupture et une création volontaire dans le devenir des sociétés⁴. La société humaine, bien qu'animée par un « idéal strictement défensif et disciplinaire », ne consiste pas dans une simple subordination des individus, elle ne peut progresser que par des sauts qualitatifs, qui s'incarnent dans les actes d'individus exceptionnels et créateurs. Ces individus, saints ou héros, décrits dans *Les Deux Sources*, semblent en apparence marqués par une certaine « insociabilité » et par le

1. *Ibid.*, p. 2.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 4.

246 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

principe d'un possible désordre, mais ils sont en réalité créateurs d'un nouveau type d'ordre, qualitativement différent. Cet ordre consiste en de nouvelles formes sociales qui sont de véritables « inventions spirituelles », rompant avec le passé de la société et donc exposées au risque d'une faillite. À l'instar de l'organisme qui ne peut se perpétuer dans la reproduction mécanique des mêmes habitudes, la société ne peut perdurer dans un état statique, mais doit muter son ordre, ordre qui reste nécessairement temporaire, nécessairement risqué. Ainsi, comme le succès de l'« acte libre » n'est pas « réductible au calcul qui le prépare », l'« avenir de l'humanité » ne peut être garanti par « une connaissance supposée parfaite de son passé »¹. De cette philosophie de la vie, Canguilhem tire une morale du « choix et de l'engagement » qui s'oppose à la tradition, « actualité de dissonance », une morale « utopique comme l'est toujours le devoir moral, car il exige toujours de nous un effort dont aucune science ne suffit à garantir l'accomplissement »².

Grâce à Bergson, afin de résoudre le problème du rapport entre technique et science, Canguilhem déplace le sujet de la volonté et de la création des normes de l'homme à la vie elle-même. La nature, réduite par Descartes à une série de « théorèmes solidifiés³ », c'est-à-dire à des « jugements de fait solidifiés », devient chez Canguilhem, à travers l'apport croisé des philosophies allemandes de la vie et du bergsonisme, qui conçoit la vie comme pouvoir créateur capable donc de choisir, une série de « jugements de valeur solidifiés ». Tout se passe comme si, subordonnant la technique à la vie dans la formulation de son « organologie », Bergson avait aussi subordonné la connaissance à la volonté, la science à la morale, la théorie à l'action. Si l'organisme n'est plus un mécanisme dont les actions sont prédéterminées, et si néanmoins il garde une cohérence et une individualité, il ne peut donc qu'être considéré comme quelque chose qui veut et choisit.

Cette idée n'est pas le renversement des positions alainiennes mais une mutation qui tente d'être cohérente avec les positions de départ tout en essayant de résoudre les nouveaux problèmes qui avaient mis en doute le cartésianisme d'Alain. Si, entre 1927 et 1934, les critiques adressées

1. *Ibid.*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 6.

3. Cf. G. Canguilhem, « Machine et organisme », *op. cit.*, p. 130.

par Canguilhem au Bergson de l'*Essai* étaient à la fois « gnoséologiques » et « éthiques », en 1941 le Bergson de *L'Évolution créatrice* est loué pour la raison inverse : ayant mis la volonté à la racine de la vie, ayant souligné le « caractère psychologique » de la vie, le bergsonisme constitue une véritable philosophie de l'action qui ne peut déboucher que sur une morale. Quelques années plus tard, dans la conférence « Aspects du vitalisme », Canguilhem souligne que le vitalisme n'est pas une philosophie ou une ontologie, mais une simple posture que les sciences biologiques peuvent adopter : le vitalisme est « plus une exigence qu'une théorie » et « une morale plus qu'une théorie »¹.

À la fin de « La société humaine selon Bergson », Canguilhem introduit une différence entre la création d'organisations sociales par l'homme et la création d'organes et de comportements nouveaux par les vivants, entre normes sociales et normes vitales. Il soulignera à nouveau cette distinction lors d'une conférence donnée à l'Alliance israélite internationale en 1955, dont le titre semble quelque peu ésotérique : « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société² ». Canguilhem prend comme point de départ *La Sagesse du corps* du Dr Walter B. Cannon, dont le rôle a été ambigu pendant le régime de Vichy. Cannon – partant de l'idée bernardienne de constante du milieu intérieur – forge le concept d'« homostasie » qu'il applique à la sociologie afin d'expliquer les dynamiques sociales. Selon lui, une société est comparable à un organisme : elle est capable de maintenir un équilibre oscillant toujours autour d'un milieu qui constitue sa « norme ».

Canguilhem s'oppose fermement à cette assimilation de la société à un organisme et invite en revanche à rester « vigilant » devant les possibles effets néfastes d'une telle sorte d'analogie³. L'objet de la critique est notamment la loi de l'homostasie à laquelle il oppose explicitement la « double frénésie », formulée par Bergson dans le dernier chapitre des *Deux Sources*. Bergson rejoint certes Cannon par l'idée qu'il y a dans la société un mouvement pendulaire, entre tendances opposées, entre ouverture et clôture, entre progression vers des idéaux universalistes et

1. Cf. G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie, op. cit.*, p. 111.

2. In *Cahiers de l'Alliance israélite*, septembre 1955 ; maintenant in G. Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2004.

3. Canguilhem se réfère sans doute à l'utilisation des métaphores organicistes par les idéologies fascistes.

248 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

conservatisme. Cependant, à la différence des organismes, dans la société ce pendule est, selon Bergson, « doué de mémoire » ; par conséquent, « le phénomène n'est plus le même au retour qu'à l'aller »¹ : après chacune de ses ouvertures et clôtures la société porte la trace de ses changements. Cela signifie que, au contraire de l'organisme, la société selon Bergson – en opposition, donc, aux analyses statiques d'Alain et de Comte – est marquée par une temporalité différente.

Par son historicité, la société constitue alors une *rupture nette* avec le devenir purement organique propre au vivant. Elle n'est pas un organisme, elle est « organisée » mais non pas « organique », elle est une « invention » humaine, donc appartient à l'ordre du « dispositif », de l'« instrument », de l'« outil ». Toute organisation sociale est ainsi « machine autant que vie² ». Elle est vie, si on la considère par rapport aux vivants qui l'ont créée, mais outil, si on la considère en soi. La nature de la société est ainsi reliée au type de finalité la caractérisant, transcendante par rapport à ses parties, tandis qu'au contraire, dans un organisme, « elle est présente dans toutes ses parties³ ». Comme n'importe quel instrument, n'ayant de sens que par rapport au vivant humain qui l'utilise, une société n'a pas de sens en soi, elle « n'a pas de finalité propre », elle « est un moyen », elle est « de l'ordre de la machine ou de l'outil plus que de l'ordre de l'organisme »⁴.

Canguilhem rejoint ainsi, dans son analyse de la normativité propre aux organisations sociales, les réflexions menées plus de quinze ans auparavant, concernant l'organisme et la machine, et il propose une conception de la société qui, d'une certaine manière, est compatible tant avec celle d'Alain qu'avec celle fournie par Bergson. Avec Alain, Canguilhem soutient que la société comme le langage sont de l'ordre de l'instrument. Mais, *contre* Alain, et *suivant* Bergson, Canguilhem objecte que la rationalité propre aux organisations sociales ne vient pas d'une simple application déductive d'une série de raisonnements ; elle est, comme pour tout instrument, le résultat d'une véritable *création*. L'organicité rationnelle de la société est certes la conséquence de l'échec d'une création technique,

1. Cf. G. Canguilhem, « Le problème des régulations », *op. cit.*, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. *Ibid.*, p. 124.

4. *Ibid.*, p. 122.

à savoir une organisation sociale précédente qui a fait faillite, qui provoque une réflexion, mais dans le passage de la réflexion à l'application il y a toujours un véritable saut qualitatif. À l'image de tous les instruments, la société n'a aucune signification, hormis celle qui lui est donnée par les vivants qui la créent. C'est cette finalité qui la fait fonctionner *comme* un organisme de régulation : sa téléologie, sa sagesse, ne lui est pas immanente, mais elle provient de l'extérieur, elle est « surajoutée, et toujours précaire¹ ». Par conséquent, l'idéal suprême dirigeant la société et l'action sociale – la justice – ne peut être immanent à l'« appareil social ». La justice doit venir d'ailleurs, d'une invention qui rompt avec les précédentes organisations.

Canguilhem souligne la pertinence de l'idée bergsonienne, « beaucoup plus profonde encore qu'elle ne le paraît [...], même à une lecture sérieuse et attentive² ». L'opposition entre sagesse et héroïsme proposée par Bergson est liée à l'idée que la justice n'est pas une institution, ni une régulation, mais « tout à fait autre chose », la création d'un « héros »³. Ce que Bergson nomme l'« appel du héros » dans *Les Deux Sources* est le signe d'un manque de justice à l'intérieur d'une société dont l'état normal, écrit Canguilhem, est un « état de crise et de désordre ». Le héros – et sans doute Canguilhem est-il en train de penser au résistant et spécialement à son ami Cavaillès – « invente une solution ». Mais cette solution ne préexiste pas, elle n'est pas fruit d'une déduction rationnelle comme aurait voulu le cartésianisme rigide de Descartes. Le héros invente une solution et « ne peut l'inventer que dans l'extrême, il ne peut l'inventer que dans le péril », dans un moment de crise sociale.

C'est pour cela qu'« aucune société n'a pu se survivre qu'à travers des crises et grâce à ces êtres exceptionnels qui s'appellent des héros⁴ ». Le héros prend certes du recul par rapport à l'obstacle et à la négativité expérimentée sur le *plan vital* tout comme il réfléchit sur la base des idéaux rationnels de justice. Mais ensuite, ce n'est que par un acte « technique » et politique hasardeux, exposé au risque de la faillite, qu'il crée de nouveaux moyens de régulation, une nouvelle sagesse. Voilà pourquoi

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 122.

3. *Ibid.*, p. 123.

4. *Ibid.*

250 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

la « santé » du corps social organisé et la « santé » de l'organisme humain sont liées, bien que le critère ultime soit toujours la seconde. Cet aspect est déjà évident dans *Le Normal et le Pathologique* : l'homme, nous dit Canguilhem, a « prolongé ses organes par des outils » – à savoir la société –, « c'est donc au-delà du corps qu'il faut regarder ce qui est normal ou pathologique pour ce corps même ». Cela dit, l'expérience *vécue* du vivant est et reste néanmoins le critère absolu¹.

Dans « Du social au vital », Canguilhem propose à nouveau ces réflexions, et plus précisément, en mentionnant Cannon et pour la première fois Auguste Comte, il réaffirme la distinction entre organisation sociale et organisme, entre règle – qui est écart et prise de distance – et régulation – qui consiste en un processus d'ajustement immanent de l'organisme. La conception de la société comme un instrument, d'inspiration explicitement bergsonienne, est réexposée, reprenant les mêmes termes de la conférence de 1955. Selon Canguilhem : « La société est à la fois machine et organisme », elle s'applique d'une part aux organismes et imite leur organisation, mais, de l'autre, elle est « invention d'organes »² artificiels, donc extérieurs aux organismes. Une fois encore, l'auteur ne manque pas de citer Bergson qui soulignait dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*³, à travers le concept du « tout de l'obligation », l'« organicité », la « co-relativité » des normes morales. Tandis qu'au cours de leur évolution les vivants tendent à une cohérence toujours supérieure portant la marque d'une finalité immanente à l'organisme, dans l'évolution de la société les organes sociaux tendent de plus en plus à s'extérioriser les uns par rapport aux autres⁴. Cette extériorisation demande l'intervention de l'homme en tant que source de cohérence et de sens : « La régulation sociale tend donc vers la régulation organique et la mime, sans pour autant cesser d'être composée mécaniquement⁵. »

Canguilhem est ainsi un des rares penseurs à défendre la philosophie biologique, y compris celle de Bergson, au moment où, les années de

1. Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 133.

2. Cf. G. Canguilhem, « Du social au vital », in *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 189.

3. *Ibid.*, p. 185.

4. *Ibid.*, p. 189.

5. *Ibid.*, p. 191.

guerre et suivant la Libération, la philosophie de la vie est surtout traitée – tant par les phénoménologues que par les marxistes¹ et les personnalistes catholiques – telle une « louche excroissance sur la science positive apte à servir les desseins politiques et sociaux les moins avouables² ».

1. À partir de la seconde moitié des années 1930, les philosophes marxistes revendiquent la valeur d'une tradition cartésienne afin de faire barrage à tous les courants philosophiques qui, avec l'excuse d'assouplir et d'élargir la raison, ont, en réalité, secondé l'idéologie nazie. Dans « La philosophie et les mythes », publié dans *La Pensée* d'avril-juin 1939, Politzer dénonce notamment l'ouvrage de propagande *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts* de Rosenberg, et sa prétention de « créer un nouveau type d'homme à partir d'un nouveau mythe de la vie » et d'une pensée intuitive et mythique, l'« *Urwissen* ».

2. Cf. G. Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *op. cit.*, p. 324. Tout au long de *La Connaissance de la vie*, Canguilhem s'emploie à défendre les modèles vitalistes et dénonce leur utilisation par l'idéologie nazie. Selon Canguilhem, il ne s'agit pas d'une connivence entre idéologie et modèles scientifiques, mais d'un simple « parasitisme de la biologie » : l'utilisation à des fins idéologiques de ces modèles ne porte pas atteinte à leur validité intrinsèque.

Troisième partie

Un grand philosophe classique

DU BACHOT À L'AGRÉGATION

Malgré une influence inconsciente chez les phénoménologues existentialistes et quelques rares cas de reprises explicites, notamment chez Jankélévitch et, plus discrètement, chez Canguilhem, l'avant-garde philosophique considère Bergson comme un philosophe dépassé. En parallèle, ses textes se déplacent du centre du champ philosophique vers l'histoire de la philosophie : après le Nobel et surtout après sa mort, Bergson devient un auteur classique susceptible d'être lu et commenté à l'image des autres classiques. *L'Évolution créatrice* fait sa première apparition au programme de l'agrégation de 1941-1942 et de 1942-1943 sous l'impulsion de Jacques Chevalier, doyen de la faculté de lettres à Grenoble, filleul de Pétain et secrétaire général de l'Instruction publique de Vichy entre décembre 1940 et février 1941¹. Après la Libération, en 1946-1947 et 1947-1948, c'est *Matière et mémoire* qui entre dans le programme de l'agrégation². D'une part, préférer cet ouvrage à *L'Évolution créatrice* signifie, pour les membres du jury, éviter un livre ayant figuré au programme pendant la République de Vichy et présentant quelques ressemblances avec la suspecte *Lebensphilosophie*. D'autre

1. Le choix de Bergson comme auteur à insérer dans le programme ainsi que les conférences sur l'auteur de *l'Essai* que Chevalier donnera en 1940 et 1941 attireront sur lui l'attention des milieux collaborationnistes parisiens, ce qui lui coûtera son poste. Passé au ministère de la Famille, Chevalier ne cesse néanmoins de professer un anticommunisme farouche et une stricte obédience aux ordres de Vichy.

2. Pour ce motif, Rose-Marie Mossé-Bastide élabore un article d'introduction au livre de Bergson (« Pour faciliter aux élèves la lecture de *Matière et mémoire* », *Revue de l'enseignement philosophique*, t. 1, n° 4, 1951).

256 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

part, l'ensemble des œuvres proposées aux candidats est à cette période le reflet d'une double tentative : on veut à la fois maintenir une certaine continuité avec les programmes précédents, et faire dialoguer la tradition philosophique française avec les auteurs outre-rhénans. Bergson et deux classiques du « spiritualisme » français – les *Méditations* de Malebranche, l'*Essai sur les fondements de la psychologie* de Maine de Biran – auraient pour fonction de venir à l'encontre des étudiants « existentialistes », alors que *Les Règles de la méthode sociologique* durkheimiennes sont choisies en fonction des intérêts des étudiants marxistes.

La présence de Bergson au programme¹ se concrétise dans une série de publications et par l'attention nouvelle prêtée à l'œuvre du philosophe. En 1947, Maritain republie son *De Bergson à saint Thomas d'Aquin* et, l'année suivante, *La Philosophie bergsonienne*. En 1947, dans le cadre de la « lutte de classe dans la théorie » contre l'existentialisme, Jean Kanapa rend à nouveau disponible le pamphlet de Politzer, quoique sous une forme amputée et sous le titre *Le Bergsonisme : une mystification philosophique*. En 1947 aussi, Léon Husson publie *L'Intellectualisme de Bergson*, qui contribue à changer l'image d'un Bergson philosophe irrationaliste en tentant de donner un statut rigoureux à l'intuition conçue comme une « méthode ». En 1947-1948, Merleau-Ponty dispense un cours sur Malebranche, Biran et Bergson à l'Université de Lyon et à l'École normale de Paris². Ce n'est pas un hasard si Sartre qui, à la différence de Merleau-Ponty et Hyppolite, n'enseigne pas dans une université, ne revient pas sur ses pas quant à sa vision du bergsonisme.

En 1947, à l'initiative d'anciens auditeurs des cours de Bergson, l'Association des amis de Bergson est fondée³ : les conférences qu'elle organise dans les locaux de l'hôtel Nevers de la rue de Colbert sont publiées dans des brochures annuelles, *Les Études bergsoniennes*. Le premier numéro de la revue, paru en 1948, rend disponible une partie des

1. Cf. A. D. Schrift, « The Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy », *Journal of the History of Philosophy*, n° 46, 2008, p. 449-473.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978.

3. Un dossier contenant des documents liés à sa fondation est conservé dans le Fonds Henri Bergson de la bibliothèque littéraire Jacques Doucet de Paris.

études produites dans le contexte de l'agrégation, comme, par exemple, « Maine de Biran et Bergson » d'Henri Gouhier, qui consacre en 1946-1947 un cours à « Philosophie et religion dans la pensée de Bergson¹ », et le discours d'hommage à Bergson prononcé par Étienne Gilson l'année suivante à l'Académie française². En 1948, Plon republie le *Bergson* de Chevalier. Entre 1948 et 1956, une série de thèses consacrées à Bergson sont soutenues à la Sorbonne, pour la plupart dirigées par Henri Gouhier et par Jean Wahl³. En 1951, dans un court article commémoratif publié dans la *Revue de métaphysique*, Jankélévitch exprime la surprise de « ceux qui furent jeunes en 1925 », voyant Bergson, « consacré par les programmes d'agrégation » et « devenu un grand philosophe classique »⁴. Ce processus se parachève avec l'organisation du colloque et de l'exposition relatifs au centenaire ainsi qu'avec la publication des *Écrits et paroles* en 1957 et des *Œuvres complètes* en 1959.

En 1947-1949, pour certains professeurs de philosophie de la génération née dans la première décennie du siècle, comme Merleau-Ponty et Jean Hyppolite, les cours d'agrégation représentent une opportunité pour mettre Bergson en rapport avec les courants philosophiques

1. Cf. H. Gouhier, « Philosophie et religion dans la pensée de Bergson », in *Les Études bergsonniennes*, n° 1, 1948, p. 186-187.

2. Cf. É. Gilson, « Discours à l'Académie française » du 29 mars 1947, in *Les Études bergsonniennes*, op. cit., p. 180-183. Voir aussi l'article paru au même moment, Id., « La gloire de Bergson », *Tribune de Genève*, 29 mai 1947.

3. Certaines thèses ont déjà été soutenues pendant les années 1930, mais en particulier hors de France et dans des universités de province (voir les deux thèses d'Émile Rideau, *Les Rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme* et *Le Dieu de Bergson*, soutenues en 1931 à Clermont-Ferrand, et *L'Effort chez Biran et Bergson*, soutenue par Marguerite Thibaud à Grenoble en 1939). La seule thèse discutée à la Sorbonne est celle, non directement consacrée à Bergson, de Gabriel Madinier (*Conscience et mouvement. Essai sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson*, 1937). C'est au contraire à partir de la Libération que commencent à paraître les premières thèses discutées à la Sorbonne : Geneviève Lanfranchi, *La Méthode de Bergson : de la position du problème métaphysique* (1950) ; Joseph Walter Heintz, *La Notion de la conscience chez William James et Henri Bergson et La Méthode de Bergson* ; Lydie Adolphe, *La Dialectique des images chez Bergson* (1951) ; Mohamed Aziz Lahbabi, *Liberté ou libération : essai critique sur la liberté bergsonienne* (1952) ; Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin* (1954) ; et Jeanne Delhomme, *Vie et conscience de la vie* (1954).

4. Cf. V. Jankélévitch, « Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 56, 1951, p. 1.

258 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

contemporains. Dans son cours, Merleau-Ponty, suivi entre autres par Foucault et Althusser, ne se sépare pas des critiques exprimées dans *Phénoménologie*, quoiqu'il montre une plus grande prudence, motivée par le contexte scolaire de ses cours. Dénonçant la soumission de l'approche classique à la perception, tentant de penser la perception à partir du corps, Bergson a tenté de « restaurer le corps dans son débat avec le monde¹ », au-delà de l'opposition abstraite entre sensoriel et moteur. En définissant le réel comme un ensemble d'images à mi-chemin entre l'objet et la représentation, il aurait eu le pressentiment de la corrélation noético-noématique mise en lumière par Husserl.

Toutefois, dans *Matière et mémoire*, l'identité bergsonienne entre *esse* et *percipi* se condense dans la notion d'image, est postulée *a priori* sans être justifiée sur le plan d'une conscience transcendante. Ainsi, selon Merleau-Ponty, « Bergson ne voit pas, ne pose pas le problème du cogito : il pose l'être total et y découpe ma perspective² ». Quant au concept d'intuition, Merleau-Ponty complexifie l'idée qu'on avait jusque-là de la méthode bergsonienne, en la rapprochant de l'intentionnalité husserlienne. Bergson hésite entre deux idées d'intuition : d'une part, comme *coïncidence* et, de l'autre, celle qui ne verrait la coïncidence que comme *cas limite*. Ainsi, l'intuition serait, la plupart du temps, *coïncidence partielle*. Peut-être peut-on deviner, derrière cette nouvelle évaluation, l'influence de l'essai de Léon Husson, *L'Intellectualisme de Bergson*, élève de Gabriel Madinier (né en 1895), un collègue de Merleau-Ponty à Lyon, auteur d'une des premières thèses sur Bergson. Il y a donc une ambivalence dans les jugements de Merleau-Ponty : d'un côté, avec le concept d'image, Bergson tente d'élaborer la raison d'être du monde échappant à l'attitude naturelle ; de l'autre, ne possédant pas encore la réduction phénoménologique, n'étant pas en mesure de critiquer le réalisme, Bergson réduit les images à l'en-soi, ne parvenant pas à saisir leur relation avec une subjectivité.

La même année, à l'Université de Strasbourg, Hyppolite consacre un cours au même livre³. Après ses leçons, il publie trois essais consacrés à une confrontation entre bergsonisme, existentialisme et philosophie de

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, *op. cit.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. Hyppolite ne cesse de s'intéresser à Bergson. Il suit notamment les thèses sur Bergson de Dominique Janicaud et de Pierre Trotignon.

l'histoire¹. Selon Hyppolite, l'existentialisme s'est montré trop « sévère à l'égard de Bergson à qui il devait peut-être plus qu'il ne croyait² » ; l'existentialisme s'est, en réalité, beaucoup inspiré de la philosophie bergsonienne : comme elle, il s'oppose à un rationalisme trop rigide et au scientisme, il met l'accent sur l'aspect créatif du temps³ et élabore une conception fondamentalement pragmatique de la conscience. Cependant, malgré ces traits communs, les différences demeurent : l'idée bergsonienne d'une « conscience latente, virtuelle » est incompatible avec le cogito pré-réflexif, le dualisme bergsonien moi profond / moi superficiel est incompatible avec le dualisme existence authentique/inauthentique et, enfin, le rêve bergsonien de « dépasser la condition humaine » n'a aucune place dans l'existentialisme, où la finitude humaine, marquée par l'angoisse, est définitive et indépassable⁴. C'est précisément l'insistance sur la finitude humaine qui permet aux existentialistes d'accéder à la dimension historique de l'existence humaine.

L'histoire est en effet le « problème ultime », que Bergson semble ignorer⁵. Si, comme les existentialistes, Bergson a justement « opposé à une philosophie du progrès automatique de l'humanité une philosophie qui insiste sur ce conflit permanent, sur les retombées incessantes de l'homme dans une nature donnée⁶ », il a néanmoins placé ce conflit entre la *nature* de l'espèce et l'*effort conscient* de l'homme, entre la société close et la société ouverte, entre l'intelligence et l'intuition. Si, comme les philosophies de l'histoire, il a opposé le « temps-invention » à la « fatalité historique », d'autre part il n'a donné que « des indications sur une philosophie de l'histoire possible⁷ ». Il a, ainsi, souvent laissé le pas à un optimisme facile qui passe de l'homme biologique au sur-homme, « sans s'arrêter assez longuement aux caractères de l'existence historique humaine qui se situe entre le deux⁸ ». Le jugement sévère

1. Ces articles sont à présent réunis in *Figures, op. cit.*, t. II. Ils ont profondément influencé l'interprétation deleuzienne du bergsonisme, comme en témoigne une note in *Le Bergsonisme*, Paris, Puf, 1966, n. 1, p. 51.

2. Cf. « Vie et existence d'après Bergson », p. 489.

3. *Ibid.*, p. 491.

4. *Ibid.*, p. 452-453.

5. *Ibid.*, p. 448.

6. « Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson », *op. cit.*, p. 460.

7. *Ibid.*, p. 467.

8. *Ibid.*

260 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

demeure : la philosophie de Bergson ne peut être ni une philosophie de l'histoire ni une philosophie de l'existence¹.

C'est en analysant de près *Matière et mémoire* qu'Hyppolite essaie d'amoindrir ces pointes critiques. Dans l'essai « Aspects divers de la mémoire de Bergson », sans doute une synthèse de son cours universitaire, il se concentre sur le problème de la distinction entre passé et présent au sein de la durée qui, étant « synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir », est « déjà mémoire »². La question du statut de la mémoire sert de base précise pour rediscuter une série de problèmes à côté desquels Bergson serait passé : celui de la finitude, celui de la négativité et celui de l'histoire. En partant de la question du rapport entre présent et mémoire, on peut comprendre « l'insertion de notre liberté dans l'être matériel³ », « comment une certaine rupture est possible au sein de cette durée⁴ » et, enfin, le « devenir social⁵ ». L'incarnation, la « finitude de notre élan spirituel » se traduit par la « nécessité de passer par les mécanismes du corps pour donner un pouvoir efficace à notre liberté ». C'est donc à partir de cette nécessité, appelée par Bergson l'« attention à la vie », qu'Hyppolite examine la portée de la mémoire et son rôle dans l'insertion de l'esprit dans la matière. C'est par l'attention portée à la vie qu'il est possible de « comprendre la séparation nécessaire du passé et du présent, et poser alors le problème de *l'être en soi et pour nous du passé* »⁶.

Hyppolite s'oppose notamment à la critique adressée à Bergson par Sartre dans le second chapitre (« La temporalité ») de la deuxième partie (« Le pour-soi ») de *L'Être et le Néant* tout comme il s'emploie à distinguer les images-souvenirs du passé en soi. Les images tirées des souvenirs ne sont pas des « choses » dans un réservoir, mais des noyaux de sens appelés à diriger l'action, elles sont donc « *activement créées ou reproduites* » par le sujet⁷. Ce processus n'a donc rien de mécanique, mais il consiste dans la projection du *sens* fourni par la mémoire, qui « *devance* la situation ». La mémoire formule donc de véritables « hypo-

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 468.

3. *Ibid.*

4. Cf. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *op. cit.*, p. 472.

5. Cf. J. Hyppolite, « Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson », *op. cit.*, p. 467.

6. *Ibid.*, p. 474.

7. *Ibid.*, p. 476.

thèses » qui sont « des *projets* ». Hyppolite souligne alors la différence entre la multiplicité virtuelle des souvenirs et la multiplicité effective des images¹, entre l'esprit, qui « représente », et la matière qui ne fait que « répéter ». L'esprit oppose le passé au présent sur le même mode que la distinction entre ce que l'on contemple et ce que l'on fait. Les souvenirs ne sont pas distincts et distinguables les uns des autres, mais ils sont un tout virtuel et insécable : « Il n'y a pas *des* souvenirs, mais *un seul* passé personnel que nous pouvons diviser, expliciter plus ou moins arbitrairement selon les exigences d'une situation présente². »

Le souvenir n'a rien à voir avec les images présentes, il est « pur et *sans objet* », « inutile et impuissant », susceptible de contemplation, mais non pas d'action. Ses caractères sont donc : *absence d'objet, inextension, impuissance*. Le passé ne cesse jamais d'exister même si je n'agis pas, il est « ce que je suis *en soi*, il s'oppose au devenir d'un moi qui ajoute toujours un *sens* nouveau à ce qui était déjà, mais ne le peut cependant qu'à partir de ce passé, qui alors redevient *pour nous*³ ». Le passé pur est de l'ordre de la connaissance, du *sens*, de l'*essence*. Hyppolite convoque la langue allemande pour « rapprocher le passé de l'essence (*gewesen* et *Wesen*) ». Mais, ajoute-t-il, en suggérant une comparaison avec la réminiscence platonicienne, il ne faut pas « confondre l'essence avec le général et l'abstrait »⁴. L'homme, qui est un être fini, se situe donc entre deux extrêmes : la pure contemplation du passé muet et inactif, et l'action corporelle mécanique. Par conséquent, l'intuition aussi se place dans une zone ambiguë, entre contemplation et action ; elle réunit « deux exigences », et elle est une « vision de l'action créatrice »⁵.

VIE ET HISTOIRE

Les lectures de Merleau-Ponty, mais surtout celle de Hyppolite, visent donc à modérer et corriger les précédentes critiques adressées à Bergson, soulignant toute la complexité du texte bergsonien et une

1. *Ibid.*, p. 478.

2. Cf. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *op. cit.*, p. 477.

3. *Ibid.*, p. 483-484.

4. *Ibid.*, p. 482.

5. *Ibid.*, p. 480.

262 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

certaine convergence avec l'existentialisme. Les problèmes à travers lesquels le bergsonisme est lu restent bien ceux qui ont commencé à agiter le champ intellectuel au lendemain de la Grande Guerre : l'incarnation ou la finitude du sujet humain dans son commerce avec le monde, et le sens de l'histoire.

L'importance cruciale du problème de l'histoire apparaît clairement si l'on considère le numéro des *Études bergsoniennes* où figure aussi le premier essai de Gilles Deleuze sur Bergson¹. La section principale de la revue – constituée par deux essais de Raymond Polin² et Raymond Aron – s'ouvre, de manière emblématique, sur la question « Y a-t-il chez Bergson une philosophie de l'histoire ? ». Aron a déjà utilisé la critique bergsonienne du mouvement rétrograde du vrai dans sa thèse de 1938, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. En dépit de son alainisme de jeunesse et du fait que ses thèses sont dirigées par Brunschvicg et par Bouglé, dans sa propre épistémologie de la connaissance historique, formulée dans sa thèse principale, *La Philosophie critique de l'histoire*, Aron est profondément influencé par le bergsonisme³. Comme il l'explique en 1956⁴, dans sa formulation d'une théorie de la connaissance historique, Aron n'y reprend pas les articulations des *Deux Sources de la morale et de la religion*⁵, mais il s'intéresse à la possibilité d'une transposition de certaines catégories

1. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », tiré d'une conférence de 1954, et dont une bonne partie traite du problème de la temporalité historique.

2. Polin, malgré son orientation phénoménologique, réserve à Bergson un bon accueil dans sa thèse *Du laid, du mal, du faux* et dans *La Compréhension des valeurs*.

3. Aron consacre d'autres essais à Bergson : « Réflexions sur la philosophie bergsonienne » (*La France libre*, II, n° 7, 1941, p. 42-54 ; reproduit in *Commentaire*, t. 8, n° 28-29, 1985) ; « Notes sur Bergson et l'Histoire » (in *Études bergsoniennes*, IV, 1956) ; « Hommage à Bergson » (in R. Aron, *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, Tallandier, 2007) ; « Henri Bergson. Essais et témoignages inédits recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz » (in *La France libre*, t. IV, n° 19, 1942, p. 81).

4. Cf. R. Aron, « Notes sur Bergson et l'histoire », *op. cit.*, p. 45.

5. Peu après, Merleau-Ponty le remarque dans « Bergson se faisant » (*ibid.*, p. 306-307), où il souligne qu'il n'y a pas dans *Les Deux Sources* de véritable « inscription historique ». Selon lui, « il n'y a pas pour Bergson de mystère de l'histoire » comme chez Péguy, qui en revanche a « prouvé par le fait qu'une intuition bergsonienne de l'histoire est possible ». De plus, Merleau-Ponty avance : « Ce qui chez lui [Bergson] s'oppose à toute philosophie de la médiation et de l'histoire, c'est une donnée très ancienne de sa pensée, la certitude d'un état "semi-divin" où l'homme ignorerait le vertige et l'angoisse. »

bergsoniennes « à la réalité de l'histoire humaine et de la connaissance historique¹ ».

Les deux notions fondamentales qui animent sa critique de la prétention positiviste à connaître l'histoire, à savoir l'« illusion rétrospective de fatalité » et le « découpage », sont incontestablement d'« inspiration bergsonienne ». Bergson d'ailleurs en convient, dans une lettre envoyée à Aron en 1938². Comme son ami Canguilhem, Aron est sans doute influencé par Vladimir Jankélévitch. Non seulement ce dernier a étudié des philosophes et sociologues allemands qu'Aron traite, notamment Simmel et Scheler, mais surtout, dans son *Henri Bergson*, il a consacré d'amples développements à la critique des pseudo-idées chez Bergson. La bibliothèque de l'École normale conserve un exemplaire du livre de Jankélévitch, dédié à Aron, densément souligné en correspondance des passages où l'auteur expose la critique de la catégorie de possible et de rétrospection et où il parle de l'opération de segmentation propre à la science³.

Aron traduit la dualité de « se faisant » et de « tout fait » dans les termes de durée génératrice d'événements et d'explication rétrospective faite par l'historien, « observateur situé après l'événement ». Sa « critique de la connaissance historique » vise à « marquer le décalage inévitable entre la réalité historique et la vue que nous en prenons après coup et pour dénoncer l'illusion positiviste de la restitution du passé *wie es geschehen ist* »⁴. La séparation entre le temps historique et le temps naturel, qu'Aron opère dans la première section du livre, est forgée à partir d'un critère bergsonien. Le philosophe part du saut qualitatif – décrit dans *L'Évolution créatrice* – entre l'apparition de l'*homo faber*, constructeur d'outils, donc intelligent, et les autres animaux, pour en déduire l'impossibilité de comprendre l'histoire à travers les mêmes moyens que les sciences de la nature. Si l'intelligence n'a pu « naître de la non-

1. Cf. R. Aron, « Notes sur Bergson et l'histoire », *op. cit.*, p. 45.

2. Cf. « Lettre de Bergson à R. Aron, 30 juin 1938 », in H. Bergson, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 1595.

3. Réserve de la bibliothèque de l'École normale supérieure, cote S Phi fr 1820 A 8°.

4. Au milieu des années 1930, suite à la publication des *Deux Sources*, mais aussi à sa séparation du pacifisme d'Alain, il est normal qu'Aron se rapproche de Bergson, qui condamne la philosophie marxiste, conçoit l'espèce humaine comme animée par une soif de puissance et donc destinée à la guerre, et est un pessimiste opposé au « pacifisme facile ».

264 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

intelligence que par surgissement brusque¹ », alors tenter d'expliquer l'histoire humaine par les mêmes lois que celles qu'on applique à l'histoire naturelle signifie être dupe d'une « illusion rétrospective ». Cette illusion dissimulerait une rupture « en imaginant de l'un à l'autre terme un passage progressif ». Aron se propose de traquer cette même illusion dans la compréhension des événements par l'historien, que celui-ci explique après coup². En outre, il établit, surtout dans la première section du livre, et davantage encore dans sa conclusion, un parallèle entièrement bergsonien entre le devenir de la conscience et celui de l'humanité. Dans les deux cas, on se trouve face à un devenir continu et immanent qui ne se prête pas à un regard de survol et qu'on ne peut que vivre de son intérieur. Si « l'humanité se confond avec son histoire, l'individu avec sa durée », alors « l'expérience de la durée est à la fois celle du continu et celle du présent »³.

Comme l'action historique est faite de décisions prises dans une situation foncièrement ambiguë, la connaissance historique ne peut consister en une simple fusion, ou en une coïncidence. Il en résulte, tant pour la connaissance de soi que pour la connaissance de l'historien, « une dialectique sans terme, toute connaissance de soi est partie de son objet qu'elle transforme inévitablement, car celui qui se connaît n'est déjà plus ce qu'il était avant la prise de conscience⁴ ». Ce qu'Aron appelle la « connaissance rétrospective » se situe donc entre la connaissance par abstraction et la coïncidence totale avec le passé, qui impliquerait une évocation sans distance (donc sans conscience) de la totalité du passé. Cette connaissance rétrospective est révélée déjà par la simple position de l'historien qui prétend isoler deux moments (le passé et son présent) tandis que « la continuité n'est pas faite d'états juxtaposés⁵ ».

L'ossature philosophique des argumentations d'Aron est bergsonienne. Comme les historiens de la philosophie Émile Bréhier⁶ et Henri Gouhier⁷, leur élève applique des principes « bergsoniens » dans la formu-

1. Cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 45.

2. *Ibid.*, p. 46.

3. *Ibid.*, p. 431.

4. *Ibid.*, p. 63.

5. *Ibid.*, p. 67.

6. Cf. notamment É. Bréhier, *La Philosophie et son passé*, Paris, Puf, 1942.

7. Cf. notamment H. Gouhier, « Bergson et l'histoire des idées », *Revue internatio-*

lation d'une philosophie du temps historique. Mais, différemment d'eux, Aron ne conçoit pas la possibilité d'avoir une intuition de soi-même ou du passé par contact sans distance. Ce contact est au contraire impossible à cause des exigences de l'action, car, à chaque instant, nous devons recréer notre moi en rattachant le passé au présent. Ainsi se joignent, en une dialectique sans cesse renouvelée, la connaissance rétrospective et le choix, l'acceptation du donné et l'effort de dépassement. On se découvre par l'action aussi bien que par l'introspection¹. Si l'évocation d'une couche de passé en tant que telle est impossible, car elle nous reporterait dans le passé, l'intuition de toute l'histoire dans le présent serait incommunicable : « L'unité de la personne [...] est donnée peut-être à une intuition globale, mais cette intuition, intraduisible en mots, ne livre pas un savoir véritable². » Par conséquent : « L'événement humain, tel qu'il se passe dans les consciences, est inaccessible. Après coup, nous reconstruisons le vécu³. »

L'incapacité de ressaisir le passé en soi, la distance de l'objet, mais aussi les différents systèmes d'interprétation, le problème de l'intersubjectivité amènent donc Aron à soutenir une théorie relativiste d'une irréductible pluralité d'interprétations de l'histoire. Ainsi, Aron parvient à la conclusion d'une « dissolution de l'objet. Il n'existe pas de réalité historique, toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable⁴ ».

La philosophie de l'histoire d'Aron souligne l'ambiguïté de la position de l'historien, qui est partie de son objet d'étude. De la même manière, dans son « engagement » historique, l'homme est en risque permanent d'« insincérité⁵ », de manque de fidélité envers soi-même. Ce risque résulte de l'essence même de son expérience historique, faite de « continuité et discontinuité », d'« accumulation des expériences » et d'« instantanéité de la reprise volontaire », d'« évolution » et de « rupture »⁶. Ainsi,

nale de philosophie (1949), in Id., *L'Histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 67-90. Et « Vision rétrospective et invention historique » (1954), in Id., *La Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1956.

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *Ibid.*, p. 107.

4. *Ibid.*, p. 147.

5. *Ibid.*, p. 434.

6. *Ibid.*, p. 435.

266 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'« existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle¹ ».

Cette philosophie de l'histoire, dont le relativisme se fonde sur une théorie de la connaissance bergsonienne, est parfaitement en phase avec les discours véhiculés par les phénoménologies existentialistes pendant les années 1930 et 1940. On retrouve les mêmes arguments dans le premier essai sur Max Weber qui ouvre *Les Aventures de la dialectique*, recueil de philosophie de l'histoire signé par Merleau-Ponty où ce dernier sépare l'historien du physicien par le fait que le premier, à la différence du second, est à la fois spectateur et acteur. Sa condition n'est donc « pas si différente de celle de l'homme agissant ». L'historien est contraint de considérer un champ où « savoir et action sont deux pôles » et où l'objet « est nous-mêmes »². La méthode de l'historien est alors celle de « se transporte[r] en ceux dont l'action a été décisive³ ». Merleau-Ponty évoque alors le savoir de l'historien en termes d'« intuition continuée⁴ », il est « savoir de notre monde en devenir » dont le « devenir englobe le savoir lui-même »⁵.

Néanmoins, l'auteur ne parvient ni à dialectiser ni à phénoménologiser complètement la considération bergsonienne de l'histoire. Si, en 1952, dans *l'Éloge de la philosophie*, il met en lumière tout l'intérêt de la dénonciation faite par Bergson de toutes les illusions rétrospectives, y compris l'idée de progrès⁶, sept ans plus tard, dans « Bergson se faisant », il souligne un manque dans *Les Deux Sources* – autrement dit, la négligence de leur auteur indifférent au « mystère de l'histoire⁷ ». La raison est toujours

1. *Ibid.*, p. 437.

2. *Ibid.*, p. 18.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 46.

5. *Ibid.*, p. 45.

6. Merleau-Ponty reprend purement et simplement le propos d'Aron : l'illusion du progrès n'est qu'un « cas particulier de l'illusion rétrospective : nous voyons dans un événement du passé la préparation de notre présent, alors que ce passé a été “un acte complet” en son temps et que c'est la réussite présente qui le transforme en esquisse » (M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1989, p. 33).

7. M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant », in *Id.*, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 306.

la même : Bergson a confiance dans l'intuition, dans « la certitude d'un état "semi-divin" où l'homme ignorerait le vertige et l'angoisse » ; ainsi, tout « chez lui s'oppose à toute philosophie de la médiation et de l'histoire¹ ».

Mais Aron et Merleau-Ponty ne sont pas les seuls à avoir été influencés par Bergson dans leur formulation d'une philosophie de l'histoire : en 1941, dans l'ouvrage collectif *Henri Bergson. Essais et témoignages*, l'historien Henri-Irénée Marrou publie, sous le pseudonyme de Henri Davenson, un essai, dans lequel « Bergson et l'histoire² » où il souligne l'importance de l'auteur des *Deux Sources* pour les historiens grandis pendant les années 1930³. Marrou, ancien collaborateur de la revue *Esprit*, proche des milieux catholiques et ami d'Aron, avait, comme lui, utilisé Bergson pour critiquer les cadres épistémologiques de l'histoire positiviste et pour souligner l'importance de la subjectivité de l'historien dans tout récit⁴. D'ailleurs, dans le n° 4 des *Études bergsonniennes*, il est question d'un « Débat sur Bergson et l'histoire », animé par Polin, Aron, Marrou et Hyppolite. Également en 1954, Henri Gouhier, dans l'éditorial du 8^e numéro d'*Actualité de l'histoire*, le bulletin de l'Institut français d'histoire sociale, répond à l'interrogation sur l'actualité de Bergson en mettant en avant l'originalité de sa conception du temps qui a appris à penser l'histoire comme ouverte et marquée par la contingence⁵.

Les influences de Bergson sur les historiens des *Annales* se rattachent davantage à une certaine utilisation d'un langage passivement intériorisé qu'à la méthodologie concrètement appliquée⁶. Marc Bloch (né en 1886), fondateur avec Lucien Febvre de l'École des Annales, s'est formé au Centre international de synthèse de Henri Berr, qui avait exprimé, notamment dans *La Synthèse en histoire* de 1911, quelques

1. *Ibid.*

2. Cf. A. Beguin - P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, *op. cit.*, p. 213-221.

3. Cet essai est critiqué en 1945 par H. Lévy-Bruhl dans « Histoire et bergsonisme », *Revue de synthèse historique*, vol. LX, 1945, p. 141-159, qui veut montrer qu'en réalité l'influence de Bergson sur les historiens n'est que rétrospective.

4. Cf. H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.

5. Cf. H. Gouhier, « Bergson et l'actualité de l'histoire », *L'Actualité de l'histoire*, n° 8, 1954, p. 3-4.

6. Cf. E. Castelli-Gattinara, *Les Inquiétudes de la raison : épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin-EHESS, 1998.

268 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

appréciations au sujet de la conception bergsonienne du temps et au sujet de sa critique du déterminisme et du finalisme. Sans appliquer directement la méthode bergsonienne en histoire, certaines phrases de Bloch trahissent son influence, à tel point que Jacques Le Goff, dans la préface à la nouvelle édition de *l'Apologie pour l'histoire*, soutient la convergence entre la pensée de Bloch et celle de Bergson¹. Dans *l'Apologie*, livre inaccompli et produit dans des conditions très précaires, Bloch souligne que l'historien développe sa pensée suivant « la catégorie de la durée » et qu'ainsi, au contraire des sciences, sa discipline ne peut faire abstraction du temps, en « le morcelant en fragments artificiellement homogènes ». « Réalité concrète et vivante, rendue à l'irréversibilité de son élan – conclut Bloch dans un langage bergsonien –, le temps de l'histoire, au contraire, est le plasma même où baignent les phénomènes et comme le lieu de leur intelligibilité. » Le temps de l'histoire, « ce temps véritable est, par nature, un continu. Il est aussi perpétuel changement [...] le flux de la durée² ».

Ce langage revient chez Fernand Braudel (né en 1902), quoique avec des tons polémiques. Dans son célèbre article de 1958, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », Braudel vise à se situer à la fois par rapport à *Questions de méthode* de Sartre et à Lévi-Strauss, qui vient de publier son *Anthropologie structurale*. Tant dans cet article que dans la conférence « L'Histoire, mesure du monde³ », tenue alors que Braudel était prisonnier en Allemagne, au moment de la rédaction de *La Méditerranée*, on retrouve l'influence de Bachelard dans l'idée que l'histoire est une « dialectique de la durée⁴ ». Ce qui est en question est l'idée d'échelles temporelles. En 1953, dans un compte rendu⁵ d'un livre de Georges Gurvitch, professeur de sociologie à la Sorbonne depuis 1946, qui avait tenu un cours, *La Multiplicité des temps sociaux*, en 1958⁶, ce qui est en

1. Cf. M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 22.

2. *Ibid.*, p. 83-84.

3. Cf. F. Braudel, « L'Histoire, mesure du monde », in Id., *Les Écrits de Fernand Braudel*, t. II, *Les Ambitions de l'histoire*, Paris, de Fallois, 1997, p. 11-83.

4. Cf. F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 61.

5. Cf. F. Braudel, « Georges Gurvitch ou la discontinuité du social » (*Annales ESC*, VIII, 1953, p. 347-361), compte rendu de la *La Vocation actuelle de la sociologie*, de 1950 (Paris, Puf, 1963).

6. Cf. G. Gurvitch, « La multiplicité des temps », in Id., *La Vocation actuelle de la sociologie*, op. cit., p. 325-430.

jeu est précisément la multiplicité des temps considérés par les sciences humaines. Cependant la conclusion de l'article de 1958 parle clair, une entente souhaitable entre historiens, sociologues et anthropologues est possible, mais elle doit suivre des lignes précises, nommées par Braudel : « mathématisation, réduction à l'espace, longue durée ». On est donc bien loin de Bergson et de la critique du morcellement¹.

Mis à part les débats entre historiens de profession, qui se placent dans un champ ayant désormais acquis son indépendance de la philosophie, le problème de l'histoire et de la dialectique en tant que son mouvement est au centre des préoccupations des philosophes entre la fin des années 1940 et le début des années 1950. Ce problème est certes en relation avec des enjeux philosophiques – « Quelle est la situation de l'homme dans l'histoire ? », « Quel est le rapport qu'il entretient avec son propre passé ? », « L'histoire est-elle connaissable objectivement ? » – et historiographiques – « Quelle est la différence entre la dialectique hégélienne et marxienne ? », « Y a-t-il une coupure dans l'œuvre de Marx concernant ces thèmes ? » –, mais aussi politiques. On cherche non seulement à comprendre la place de l'homme dans son histoire pour agir, mais on essaie aussi de proposer des modèles d'intellection de l'histoire afin de justifier ou critiquer certaines actions.

Cela est vrai à plus forte raison au lendemain de la Libération, après la mise en place du plan Marshall et la réponse soviétique illustrée par la doctrine Jdanov. Une longue période de stabilisation débute avec la partition de Berlin et implique les guerres d'Indochine et de Corée, durant une décennie, du moins jusqu'aux événements de Budapest, mais même au-delà, jusqu'à la fin de la guerre d'Algérie. Ce n'est donc pas un hasard si l'interrogation merleau-pontienne dans *Les Aventures de la dialectique* et sa reprise de Bergson suivent la rupture d'avec Sartre qui, partisan d'une conception complètement *négative* de la dialectique, se rapproche du Parti communiste au début des années 1950. Il n'est pas non plus étonnant qu'Aron, gaulliste et anti-communiste (c'est en 1955 que *L'Opium des intellectuels* paraît), plaide pour un relativisme historique. Enfin,

1. Parmi les derniers historiens qui se réclament de Bergson dans l'écriture de l'histoire figure Paul Veyne. Cf. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1971.

270 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

loin aussi d'être le fruit du hasard est l'utilisation, pendant les années 1950¹, par un marxiste comme Louis Althusser, de l'épistémologie anti-empiriste et antibergsonienne de Bachelard pour discréditer le relativisme antiscientifique de la conception de l'histoire proposée par Aron, Ricœur et les phénoménologies existentielles.

INHUMAINES NÉGATIONS

Cette interrogation obsessionnelle sur les thèmes de la dialectique et de l'histoire prend une toute nouvelle direction à partir du début des années 1950, à cause d'un événement qui décompose et recompose différemment la configuration des problèmes dominants : la publication du *Brief über des Humanismus*. La *Lettre* est accompagnée par une série d'autres traductions qui problématisent l'interprétation jusqu'alors simplement « humaniste » de la philosophie heideggérienne : le *Kantbuch*, « L'essence de la vérité », et plusieurs essais contenus dans *Holzwege*. Cette deuxième réception de la philosophie de Heidegger a pour effet d'attirer l'attention sur des questions ontologiques et, surtout, de décentrer la position de l'homme dans l'histoire. Dans les interprétations « humanistes » de Marx, et dans la phénoménologie de Sartre et de Merleau-Ponty, la subjectivité humaine, même sous sa forme « réduite » de *Dasein*, de *praxis*, de conscience préréflexive ou incarnée, garde en effet un rôle central.

Hyppolite, qui a publié sa célèbre lecture de la *Phénoménologie* hégélienne en 1947, est frappé, comme beaucoup d'autres contemporains, par ce que son élève Michel Deguy appelle une « foudre heideggérienne² ». Hyppolite délivre deux cours sur Heidegger auquel il consacre quelques articles au début des années 1950, mais c'est surtout dans ses études hégéliennes, notamment *Logique et existence*, de 1952, que l'influence de l'Allemand se manifeste le plus. À partir de *Logique et existence*, l'interprétation de Hegel par Hyppolite n'est plus axée, comme chez Kojève et chez Sartre, sur la subjectivité humaine comme source de négation, mais plutôt sur le développement dialectique de

1. Cf. L. Althusser, « Sur l'objectivité de l'histoire : lettre à Paul Ricœur » (1955), in Id., *La Solitude de Machiavel et autres essais*, Paris, Puf, 1998.

2. Cf. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, vol. 2, p. 68.

l'Être interprété « phénoménologiquement » comme Sens, comme Logos. Logique et expérience, *a priori* et *a posteriori* se présupposent dialectiquement : c'est seulement à travers l'homme et son histoire que le Logos se développe, mais c'est seulement grâce au Logos que l'expérience humaine est possible. La véritable apparition du Savoir absolu se place alors, selon Hyppolite, dans la transition vers la Logique qui se trouve à la fin de la *Phénoménologie* et où l'autoconscience se révèle n'être rien d'autre qu'une simple étape dans le processus d'expression de l'Être. Par conséquent, la *Phénoménologie* présuppose une réflexion ontologique qui surpasse l'homme et coïncide avec l'auto-expression de l'Absolu.

Cette auto-expression, ce Logos décrit par Hyppolite en des termes heideggériens, n'a aucun rapport avec la conscience humaine, elle n'est pas le discours *de* l'homme sur l'être, mais le discours *de* l'Être à travers l'homme. Selon Hyppolite, Hegel pense donc « l'aventure [spéculative] de l'être et non de l'homme¹ ». Or c'est seulement grâce à la dialectique – qui « pousse la différence jusqu'à l'opposition » et rend compte de la diversité empirique à travers le concept de *différence interne* – que la philosophie hégélienne peut passer d'une philosophie de l'essence – dans laquelle la pensée et l'être, l'idée et l'empirie, sont séparés – à une *ontologie* ou à une *logique du sens*, dans laquelle le sens est immanent à l'expérience. C'est en ce sens qu'Hyppolite peut affirmer que, dans le système hégélien, « l'immanence est complète² ». Ainsi, dans le rapport entre Logique (l'Être comme sens) et existence (le sujet humain à travers lequel celle-ci se révèle), c'est l'existence qui est sacrifiée : ce n'est pas l'homme qui utilise le langage, mais l'être, qui est Logos, langage, qui « utilise » l'homme : « Ce n'est pas l'homme qui interprète l'Être, mais c'est l'Être qui se dit dans l'homme [...] ce dévoilement de l'Être, cette logique absolue [...] passe à travers l'homme³. »

D'où la nécessité que l'idée même de sujet et d'homme soit « réduite », « mise entre parenthèses »⁴ afin de comprendre la Logique. C'est

1. Cf. J. Hyppolite, « Note sur la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », in *Figures*, *op. cit.*, p. 337.

2. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 230.

3. Cf. J. Hyppolite, « Ruse de la raison et histoire chez Hegel » (1952), in *Figures*, t. I, *op. cit.*, p. 184.

4. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 50 et 251 respectivement.

272 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

seulement ainsi qu'un « retour aux choses elles-mêmes¹ » est possible. *Logique et existence* représente ainsi une véritable césure. L'effet majeur de la conception heideggérienne de l'homme comme « berger de l'Être » est celui du décentrement de l'homme au sein de l'histoire : l'histoire n'est plus le progrès, à travers l'action négative propre à l'homme vers la coïncidence de l'*en-soi* et du *pour-soi*, mais une temporalité incertaine dont l'homme est en quelque sorte l'otage.

Cette critique de l'interprétation anthropologique de la dialectique, qui implique une confrontation implicite avec Kojève et Sartre, entraîne aussi une confrontation avec Bergson. En effet, dans le chapitre central de *Logique et existence*, « Négation empirique et négation spéculative », la philosophie de la durée est directement mise en comparaison avec Hegel à partir du concept de différence dialectique². Tout se passe comme si Hyppolite, après avoir critiqué, à la lumière de la *Logique* hégélienne filtrée par Heidegger, l'interprétation anthropologique de la dialectique, héritage de Kojève chez Sartre, devait reprendre la confrontation entretenue par ce dernier avec Bergson dans *L'Être et le Néant*. De là découle la nouvelle confrontation avec le traitement sartrien du problème de la négation, considéré à partir de Bergson et de Hegel. En traitant lui-même la conception de la dialectique et de la négativité, Hyppolite semble montrer que Bergson et Sartre partagent la même conception anthropologique de la dialectique³.

1. *Ibid.*, p. 3. Cette application de l'*epochè* sera reprise maintes fois par Hyppolite, notamment au cours du colloque sur Husserl de 1957, où il reformule l'hypothèse d'un « champ transcendantal sans sujet » ; cf. AA.VV, *Husserl*, Paris, Minuit 1959, p. 319. L'idée sera reprise par Derrida, qui en parlera à propos de l'*écriture* dans son « Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl » (cf. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Puf, 1962) et par V. Goldschmidt, qui a lu le premier chapitre de *Matière et mémoire* comme la mise en œuvre d'un « champ transcendantal » d'images à partir duquel la conscience était déduite (cf. V. Goldschmidt, « Introduction », in F. Worms (éd.), *Annales bergsoniennes I*, Paris, Puf, 2002, p. 73-128).

2. Hyppolite a déjà eu l'occasion d'opposer Hegel à Bergson dans sa thèse *Genèse et structure de La Phénoménologie de l'Esprit d'Hegel* (Paris, Aubier, 1947, p. 128 et 246). Comme Hegel, Bergson a tenté d'introduire « la vie et le devenir dans la pensée elle-même », mais il a renoncé au concept. Hegel critique déjà la possibilité d'une « philosophie de la vie comme sera plus tard celle de Bergson dans *L'Évolution créatrice* [...], [lui opposant] une philosophie de la conscience et de l'esprit ».

3. À partir de ces réflexions (et dans une confrontation avec *Le Visible et l'Invisible*) se développe la thèse de Bento Prado Jr., élaborée pendant les années 1960, *Présence et*

Hyppolite confronte la conception hégélienne de la différence avec la pensée antérieure. Le façonnement d'une « philosophie de la négation et de la négativité¹ » comme l'élaboration du concept de *différence interne* et de négation spéculative permettent à Hegel de formuler une philosophie en tant qu'ontologie du sens. Ses prédécesseurs sont restés à une pensée immédiate et empirique, ne croyant qu'à la positivité de l'être. L'un de ceux-ci est précisément Bergson. Chez Bergson, l'être est toujours positif ; de ce fait, le jugement négatif ne peut rien sur lui : ce dernier n'est rien d'autre qu'une attitude propre à la conscience humaine, il « est dialectique dans le mauvais sens du terme, c'est-à-dire qu'il ne concerne qu'un dialogue avec d'autres hommes, une manière de les prévenir contre une erreur possible ou de redresser leurs erreurs effectives² ». Le fait que l'esprit humain soit fini, qu'il ne puisse pas suivre simplement le fil de l'expérience, le fait, donc, que l'esprit soit doué de mémoire et qu'il soit obligé de faire la distinction, pour des fins pratiques, entre le présent et le passé, voilà qui justifie la négation. La représentation, la capacité à dissocier et à distinguer, principe de l'idée de négation, est, pour Bergson, un produit humain, lié aux exigences de l'action. Chez Bergson, la négation et, plus généralement, la distinction sont donc purement anthropologiques, pragmatiques, vitales. Ainsi, la diversité est encore immédiate et la différence est extérieure à la chose.

Hyppolite montre cependant que Bergson a tenté de placer la négation au cœur de la vie. L'élan vital, de la même manière que notre esprit, est fini ; par conséquent, il ne peut dépasser tous les obstacles et est obligé de seconder la matière, qui s'oppose à lui. C'est ainsi que la vie individualise les vivants à partir d'un premier élan indistinct et purement positif. La matière est donc le principe de négation, elle oblige la vie à se diviser, à s'extérioriser, en se niant. Toutefois, pour que Bergson puisse donner un statut ontologique à la négativité, il aurait fallu qu'il introduise la distinction dans la réalité et la distinction dans les choses, mais pour le faire il aurait dû supposer que chaque chose se distingue de *toutes* les autres. Seulement par ce processus réflexif, on parvient à

champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson (Hildesheim, Olms, 2002).

1. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., p. 135.
2. *Ibid.*, p. 138.

274 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

cerner l'essence de la chose : cette essence constitue la différence « interne » de la chose, dans sa *négation* de toutes les autres choses. C'est la distinction complète d'une chose qui la relie à tout l'Univers et réduit les différences à la différence essentielle ou intérieure, la différence d'une chose ou d'une détermination et de son autre. Cette dualité est la dualité spéculative, le double fondamental¹. Cela ne se passe pas ainsi chez Bergson, qui soutient que le principe créateur est entièrement positif.

Ainsi, sa philosophie « est tantôt un monisme, tantôt un dualisme, sans conciliation pensable² ». Selon Hyppolite, Bergson, qui, comme Hegel, a pensé le réel comme création s'en est toutefois démarqué, puisqu'il ne l'a pas pensé en tant que *sens*. Il n'a « pas tenté comme Hegel une logique qui soit le mouvement générateur de l'être ; cette logique l'aurait [au contraire] conduit à retrouver le poids et le sérieux de la négation, au lieu d'y voir une critique humaine, liée à des conditions humaines, qui dégénère trop souvent dans une dialectique vaine³ ».

ULTRAPOSITIVISTES ET ULTRANÉGATIVISTES

Comme Hyppolite, Jean Beaufret, Henri Birault et beaucoup d'autres, Merleau-Ponty est à son tour frappé par la même « foudre heideggérienne ». Cette fulguration s'inscrit dans la discussion théorico-politique complexe sur la dialectique et sur la place de l'homme dans l'histoire qui anime le champ philosophique au cours des années 1950. Le décentrement de l'homme produit par la deuxième philosophie de Heidegger remet en cause la centralité occupée par la conscience dans la phénoménologie existentielle, et l'ontologie implicite qui la sous-tend. Cela implique, comme chez Hyppolite, une confrontation, d'une part avec l'opération d'anthropologisation du néant effectuée par Sartre, dont Merleau-Ponty se sépare suite à l'affaire des « Communistes et la paix », d'autre part avec Bergson, que Sartre avait liquidé dans *L'Être et le Néant*.

La réapparition de Bergson chez Merleau-Ponty à partir de l'*Éloge*

1. *Ibid.*, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 149.

3. *Ibid.*, p. 159.

de la philosophie, sa leçon inaugurale au Collège de France de 1952¹, est le résultat de plusieurs déterminantes. Pour un motif institutionnel, Merleau-Ponty revient au philosophe qu'il condamnait plus tôt, car il est de coutume pour un nouveau professeur de rendre hommage à ses prédécesseurs, dans ce cas Bergson, Le Roy et Lavelle. Le contenu *théorique* du discours est cependant le fruit d'une relecture déjà faite, avant tout pour une occasion pédagogique, à savoir le programme de l'agrégation 1947-1948, qui engage le rapprochement entre Bergson et les phénoménologies existentialistes opéré par plusieurs acteurs dont Hypolite². De plus, ce contenu est aussi fruit d'une nouvelle discussion concernant le statut de la dialectique et la place de la négativité. Tout se dessine sur fond de critiques adressées par Heidegger aux concepts fondamentaux de la métaphysique, critiques qui ont bouleversé la philosophie française. Cette nouvelle confrontation avec Bergson, qui amènera Merleau-Ponty à lui consacrer plusieurs leçons dans son cours *La Nature*, et à participer au colloque pour le centenaire sur Bergson en 1959 avec la communication « Bergson se faisant », culmine dans les pages du chapitre « Interrogation et intuition » qui clôt la version achevée du volume *Le Visible et l'Invisible*.

Dès la *Phénoménologie de la perception*, le projet de Merleau-Ponty était d'en revenir, à travers la réduction, au monde perçu et, suivant Husserl, de rapporter « l'expérience pure à l'expression de son sens³ ». Le problème de la réduction est que l'on ne peut jamais être sûr d'avoir introduit les catégories qui appartiennent à la démarche que l'on cherche à réduire. Pour cette raison, Merleau-Ponty, comme Lévinas et le Cercle de Göttingen, prend ses distances avec l'intellectualisme de la deuxième réduction, transcendantale, introduite par Husserl dans les *Ideen*. Dans *Le Visible et l'Invisible*, l'impossibilité de rejoindre le sens de l'être du monde, dont la cause a jusque-là été attribuée par Merleau-Ponty à l'intellectualisme husserlien, est jugée en un geste intégralement débiteur

1. Des mentions élogieuses à Bergson sont déjà présentes dans l'article de 1955, « Einstein et la crise de la raison », et dans celui de l'année suivante, intitulé « Partout et nulle part » (in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960).

2. Hypolite est cité à la page 29 de l'*Éloge de la philosophie* (op. cit.).

3. Les développements des paragraphes suivants sont partiellement redevables des analyses de R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

276 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

de Heidegger, inhérente à toute la philosophie de la conscience. Le projet de dépasser les limites de l'intellectualisme semble désormais impossible de l'intérieur d'une philosophie de la conscience, qui est la condition de tout intellectualisme. Pour retourner aux choses elles-mêmes, il faut alors renoncer radicalement à la conscience et revoir tous les concepts qui en dérivent, « sujet, conscience, conscience de soi, esprit¹ ». Merleau-Ponty s'emploie donc, par un geste heideggérien, à critiquer l'ontologie sous-jacente à toutes les philosophies de la conscience, qu'il appelle « ontologie de l'objet ».

C'est dans ce cadre que la réévaluation du bergsonisme s'insère. La critique de l'intellectualisme de la phénoménologie est dirigée contre la notion d'essence : si la phénoménologie dépasse l'attitude naturelle et convertit les êtres à leur sens, elle commet toutefois l'erreur de penser le sens en tant qu'essence, c'est-à-dire en tant que raison accessible à la conscience. Dans le dernier chapitre de *L'Évolution créatrice*, Bergson critique, à travers la critique de l'idée de néant, la notion d'essence ou d'idée : si la métaphysique a considéré le devenir comme une diminution d'être, c'est parce qu'elle a commencé à le penser à partir du néant. L'essence de l'être logique est en effet d'être nécessaire, c'est-à-dire d'être tel qu'il ne peut pas ne pas être. En conséquence, la métaphysique ne pense pas l'être à partir de lui-même, mais à partir de ce qui en lui est pleinement positif au point de pouvoir résister au néant. Cette idée que pour avoir une intuition positive de l'essence il faut se poser du point de vue du néant contredit l'autre idée phénoménologique que toute pensée est incarnée². L'opération de « recul » dans le néant est donc à la base de la détermination de l'être comme essence, du transcendantal comme conscience, et la phénoménologie se révèle être une approche contradictoire.

Sa reconsidération du bergsonisme permet donc à Merleau-Ponty de saisir l'attitude naturelle à sa source. Celle-ci n'en reste pas à la position naïve d'un monde en soi pleinement déterminable, mais sous cette première attitude on trouve l'habitude d'aborder l'Être comme s'il émergeait d'un fond de néant. La devise phénoménologique du « retour aux

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964), Paris, Gallimard, 1993, p. 104.

2. *Ibid.*, p. 149-150.

choses elles-mêmes » doit donc intégrer une opération d'annihilation du néant qui fonde ses démarches. La « méthode » merleau-pontienne se rapproche ainsi petit à petit de l'intuition bergsonienne¹ selon laquelle il faut penser l'Être directement, sans faire le détour par le néant. L'intuition, dira Merleau-Ponty à la fin des années 1950, est la « "réduction" bergsonienne qui reconsidère toute chose *sub specie durationis* » et consiste en une coïncidence « avec une non-coïncidence »². La situation du dernier Merleau-Ponty par rapport à Bergson est donc singulière : d'une part, suivant les résultats de ses premières œuvres, il critique le réalisme bergsonien en se réclamant d'une philosophie transcendante ; d'autre part, Bergson lui permet de dénoncer de façon radicale le naturalisme constitutif de l'eidétique phénoménologique.

Toutefois le développement fidèle des conclusions bergsoniennes, loin d'évacuer la négativité du domaine de la pensée, donne à la négativité son sens véritable. En effet, l'« ultrapositivism » de Bergson est, d'après l'auteur, le revers du « négativisme » de Sartre³. Il n'y a, écrit Merleau-Ponty, « que deux idées de la subjectivité : celle de la subjectivité vide, déliée, universelle, et celle de la subjectivité pleine, enlisée dans le monde, et c'est la même idée⁴ ». En « ultrapositivist », Bergson n'a pas été fidèle à sa dénonciation de l'idée de Néant, car « l'être qui résiste à la négintuition n'est pas l'être "positif"⁵ ». L'être qui « ne doit pas » résister au néant peut contenir en soi la dimension de la négativité qui est une dimension intérieure à l'Être.

Au-delà de l'alternative abstraite d'un Être pur et d'un néant absolu, l'être propre aux phénomènes est caractérisé par un « mélange » originnaire d'être et de néant. Cet être peut devenir l'objet d'une approximation sans fin, mais exclut par principe la coïncidence. La raison pour laquelle Bergson continue à utiliser le vocabulaire de la fusion et de la coïncidence dérive de la volonté d'aborder l'être sans intermédiaire, de fonder la réalité de la durée face à une tradition qui l'ignore. Il est alors

1. Cf. M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant », in Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 300-301.

2. *Ibid.*, p. 300.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 249.

4. Cf. M. Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, op. cit., p. 250.

5. Citation de Merleau-Ponty in R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience*, op. cit., p. 50.

278 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

inexact de dire que Bergson comprend l'intuition comme contact et fusion, et que la distance intérieure à l'Être lui est étrangère, la revendication de la positivité et de la fusion expriment en fait « moins ce que Bergson avait à dire que sa rupture avec les doctrines reçues quand il a commencé ses recherches¹ ». La théorie de l'intuition comme coïncidence n'est que la forme approximative sous laquelle Bergson exprimera la découverte des conditions d'un retour aux choses mêmes. Ainsi, « le vrai sens de la philosophie bergsonienne n'est pas tant d'éliminer l'idée de néant que de l'incorporer à l'idée d'Être² ».

Cette reconsidération du bergsonisme s'accompagne d'une réévaluation de la théorie des images contenue dans *Matière et mémoire*, auparavant critiquée et désormais rapprochée par Merleau-Ponty d'une description phénoménologique de l'être perçu. Pour celle-ci, l'être des choses visibles implique leur « être perçu », « comme si la perception que nous en avons se faisait en elles³ » et comme s'il était donc possible d'accéder à un sens de l'être du perçu au-delà de la distinction entre conscience et objet. Ici aussi, Merleau-Ponty tend à diminuer l'importance des lieux textuels où Bergson parle de perception pure comme perception de l'objet ou indiscernabilité du perçu et du percevant, et souligne au contraire que la perception n'est pure que *de droit*, c'est-à-dire correspondant à un pur instant impensable, perception qui *de fait* demeure impossible, puisqu'on se trouve toujours dans le temps et que chaque durée, aussi brève soit-elle, demeure divisible. La perception implique un écart non réductible de droit et qui ne peut être comblé, puisque la distance fait partie de l'être même du passé. Cet écart est le sens authentique de la négativité de l'Être sur laquelle débouche la critique du Néant : on ne part pas du Néant pour rejoindre l'Être, mais l'Être est déjà en soi un « mélange » de néant et d'être.

Ainsi, par rapport à la *Phénoménologie de la perception*, l'accent est mis non plus sur la pureté de la perception et de la mémoire, manifestations du réalisme naïf bergsonien, mais sur la tension entre la possible coïncidence et la distance réelle, entre droit et fait. Si chaque perception est mémoire, il faut reconnaître qu'il n'y a de coïncidence qu'à distance,

1. Cf. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, *op. cit.*, p. 19.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 97.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 163.

mais dire qu'il n'y a pas de mémoire pure, que l'esprit s'insère dans la matière avec son corps revient à dire que la distance implique l'horizon d'une possible coïncidence. La coïncidence, écrit Merleau-Ponty, reste « toujours passée et toujours future¹ ». La durée, ce qui détermine la coïncidence toujours et seulement partielle, n'est donc plus conçue en termes psychologiques et positivistes, mais en termes pleinement ontologiques. Cela fait d'ailleurs écho à la démarche d'Hyppolite. La durée est l'absolu, elle est ce qui ouvre à l'Absolu. Elle est « l'être au sens vif du mot. Le temps n'est pas mis à la place de l'être, il est compris comme être naissant, et c'est maintenant l'être entier qu'il faut aborder du côté du temps² ». Le temps, la durée, n'est cependant pas une essence intemporelle déterminant les êtres, un Absolu séparé et positif, un devenir mis à la place de l'Essence ; la durée renverse, d'une manière presque nietzschéenne, le sens et la séparation entre empirique et transcendantal, entre être et essence ; elle est le sens de l'Être qui se présente, si ce n'est grâce à ses manifestations sensibles, en tout cas toujours à distance. La durée est en nous et nous sommes dans le temps, elle est interne et externe (« en un sens tout nous est intérieur, en un sens nous sommes dans l'Absolu³ ») ; par conséquent, la coïncidence est impossible de droit, elle est toujours partielle puisque telle est l'essence de la durée, de l'absolu dans lequel nous évoluons et dans lequel nous vivons.

La réalité ontologique de la durée, en tant que condition de possibilité de l'expérience, précède donc la division entre conscience, même incarnée, et objet. Ce dont Merleau-Ponty était à la recherche était un champ transcendantal impersonnel, un « milieu ontologique, un champ qui réunisse l'objet et la conscience⁴ ». Ce milieu, que le philosophe entend par « invisible » dans ses derniers écrits et qui est l'écart constitutif propre au perçu, semble pouvoir être rapproché de la durée et de son état de virtualité. Renaud Barbaras conclut ainsi que « l'identité différenciée du

1. *Ibid.*, p. 164-165.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, « Bergson se faisant », *op. cit.*, p. 300.

3. Cf. M. Merleau-Ponty, *La Nature*, *op. cit.*, p. 74.

4. Cité in R. Barbaras, *Le Désir et la Distance*, Paris, Vrin, 1999, p. 106. La même entreprise a été mise en œuvre par Victor Goldschmidt dans un cours universitaire de 1960 où il commente précisément le premier chapitre de *Matière et mémoire* (cf. « Cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », in *Annales bergsonniennes I*, *op. cit.*, p. 17-67).

280 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

visible et de l'invisible ne peut être comprise que sur le mode dynamique d'une actualisation¹ ». En effet, la critique de la phénoménologie husserlienne, centrée sur la notion d'essence comme plénitude positive de déterminations opposée au néant ne peut qu'impliquer la critique de l'idée de possibilité : l'essence, pour s'imposer sur le néant, doit en effet correspondre à une possibilité intemporelle qui s'incarne et se réalise dans les êtres individuels n'ajoutant à soi que l'existence.

Champ transcendantal et durée commencent à être rapprochés suivant une approche qui emprunte à Heidegger la problématique ontologique.

1. *Ibid.*, p. 205.

Un enfant monstrueux

DÉCENTRER BIEN

Comme bien d'autres jeunes, Gilles Deleuze (né en 1925), Parisien et fils d'un ingénieur, trouve la confirmation de sa vocation philosophique en lisant Sartre. En ce sens, en raison de sa popularité, Sartre joue, sur les jeunes qui entrent en classe terminale entre 1943 et la fin des années 1955, le même rôle d'« éveilleur » que Bergson a joué sur leurs aînés entre 1904 et 1914. Ce sera le cas de Paul Lanzmann, de Gérard Granel, de Michel Tournier et de tant d'autres. L'importance de Sartre, note Deleuze en 1964, a consisté à présenter, sous un aspect systématique, tout ce qui était nouveau : une nouvelle « technique artistique ou littéraire », des nouveaux auteurs, des « nouveaux thèmes », un « nouveau style » et « une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes ». À côté de la Sorbonne et de ses professeurs, à côté des commentateurs de Descartes, Hegel, Husserl et Heidegger, Sartre, qui semble suivre la tradition des « penseurs privés », constitue une véritable « anti-Sorbonne¹ ». Pour Deleuze comme pour plusieurs de ses camarades, Sartre incarne l'exemple d'un modèle alternatif de la philosophie : le philosophe-écrivain déprofessionnalisé. C'est ainsi que, après une lecture éblouie de *L'Être et le Néant* faite en compagnie de son ami Michel Tournier (né en 1924) pendant l'hiver 1943-1944², Deleuze publie, entre 1945 et 1946, des articles très sartriens dans la revue littéraire de

1. Cf. G. Deleuze, « Il a été mon maître » (1964), in Id., *L'Île déserte et autres textes : textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 109-113. À propos de Sartre, voir le témoignage de Deleuze in G. Deleuze - C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 19.

2. Cf. M. Tournier, *Le Vent Paraquet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 153.

282 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Pierre Seghers, *Poésie*¹, et dans le dernier numéro d'une revue éphémère, *Espace*².

L'influence de Sartre sur Deleuze et sur son groupe apparaît de manière flagrante dans la « Préface » au numéro d'*Espace* qu'ils éditent. Ils s'y annoncent comme la première génération à vouloir vivre « sans vie intérieure », sans « l'ensemble du pathos qualifié de sentiment par les poètes et les femmes, d'âme par les confesseurs et de conscience affective par les philosophes »³. Selon eux, « les catégories de la vie intérieure promues par la bourgeoisie, l'humanisme et la civilisation » cachent la réalité, le « monde extérieur », elles doivent donc être phénoménologiquement mises « entre parenthèses » pour faire place à l'« inhumain⁴ ». Cette invocation de l'inhumain est une reprise tant des propos de Roquentin dans *La Nausée*, qui rejette à la fois la vie intérieure et l'humanisme⁵, que des argumentations sartriennes dans *La Transcendance de l'Ego*. Sartre y écrit : le « Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active⁶ ». Ainsi, « le champ transcendantal, purifié de toute structure égologique », apparaît comme « un rien puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs, sont hors de lui⁷. » Pour Deleuze et ses amis, l'idée sartrienne du sujet humain comme un « néant », comme un « trou » dans l'être massif, est poussée à l'extrême : le néant, auquel la subjectivité humaine est réduite, n'est pas, comme chez Sartre, *tout*, mais précisément *rien*. Toute subjectivité doit être « réduite », éliminée de la « description » de l'expérience ; toute référence à une transcendance censée donner un sens humain à l'expérience doit être effacée au profit de l'« inhumain ».

1. Cf. G. Deleuze, « Description de la femme », *Poésie* 45, n° 28 (octobre-décembre 1945), p. 28-39 ; « Dires et profils », *Poésie* 47, n° 36 (décembre 1946), p. 68-78.

2. G. Deleuze, « De Christ à la bourgeoisie » *Espace*, n° 1, 1946, p. 93-106. Dans cet article, Deleuze copie, sans mentionner son auteur, un passage entier d'« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl ». Cf. M. Tournier, *Le Vent Paraclet*, *op. cit.*, p. 156.

3. Cf. A. Clément, G. Deleuze, M. Tournier, « Préface », in *Espace*, n° 1, 1946, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 13.

5. Voir à cet égard l'essai de Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1980, p. 136-137 : « L'humanisme qui marque en sa profondeur le discours philosophique de Sartre est pourtant, très sûrement et très ironiquement, démonté dans *La Nausée*. »

6. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 74.

Les conséquences théoriques de l'« antihumanisme » sartrien sont résumées dans un long essai écrit par Michel Tournier en 1945 et publié dans *Espace* l'année suivante, mais que Deleuze cite déjà dans son premier article de 1945, « Description de la femme ». Dans « L'impersonnalisme », Tournier, tout en maintenant l'importance de la phénoménologie comme description systématique de l'expérience, critique la notion d'intentionnalité : il oppose à l'image phénoménologique de la conscience en tant que faisceau de lumière jeté sur les objets plongés dans l'obscurité l'idée d'un plan « objectif » où les objets sont en soi phosphorescents. Sartre oppose la conception de la conscience husserlienne à celle de Bergson : pour le premier, il y a d'une part la lumière propre à la conscience et, de l'autre, l'« opacité [de l'objet] qui s'oppose à la lumière » ; pour le second, en revanche, « il y a [seulement] lumière pure, phosphorescente, sans matière illuminée¹ ».

À partir de Sartre, Tournier semble ainsi critiquer l'intentionnalité et revenir vers le monde d'images du premier chapitre de *Matière et mémoire* et de l'empirisme humien. Selon Hume – Sartre l'explique dans *L'Imagination* –, « l'existence de la conscience s'évanouit totalement derrière un monde d'objets opaques qui tiennent, d'on ne sait où, une sorte de phosphorescence² ». La conception empiriste de la conscience permettrait donc, par une « économie métaphysique », de donner une explication plus cohérente à l'expérience, selon laquelle les objets sont « phosphorescents par eux-mêmes » et « la conscience est son objet »³. Pour Tournier, la conscience n'est rien d'autre qu'un champ de choses en soi, sans regard ni chose regardée ; ce n'est donc pas, à proprement parler, une conscience, mais l'esquisse de ce que Deleuze nommera le « plan d'immanence ». Ce monde est par ailleurs inspiré par le monde « inhumain » et complètement « extérieur », que Sartre décrit dans son essai sur Ponge⁴.

Cette interprétation de la philosophie sartrienne réapparaît dans les deux essais publiés par Deleuze dans *Poésie*, mais aussi, implicitement, dans son premier livre, *Empirisme et subjectivité*, version remaniée du

1. Cf. J.-P. Sartre, *L'Imagination*, *op. cit.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. Cf. M. Tournier, « L'impersonnalisme », *Espace*, n° 1, 1946, p. 52.

4. Cf. J.-P. Sartre, « L'homme et les choses », in *Situations I. Qu'est-ce que la littérature ?*, *op. cit.*, p. 234.

284 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

mémoire de DES présenté à Strasbourg en 1947. Selon Deleuze, Hume esquisse une description de l'expérience suite à une réduction analogue à celle de la phénoménologie : il conçoit le donné comme un ensemble de phosphorescences, privées du besoin de la lumière de la conscience pour être visibles, comme un « flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions » « sans identité ni loi ». Par rapport à ce plan, le sujet « *n'est pas* l'esprit, mais il *se forme dans* l'esprit¹ ».

Dans ces emprunts à la philosophie sartrienne, les thèmes « existentialistes », « pathétiques » et « humanistes » de la liberté, de l'angoisse et de l'engagement sont entièrement gommés. Comme une bonne partie de la génération qui a vécu la guerre sans y participer, ces éléments de la pensée de Sartre disparaissent pour faire place à une certaine froideur antihumaniste. Une insolite appropriation de Sartre et la tentative de décrire phénoménologiquement l'expérience sous un mode « inhumain » – par la philosophie ou par la littérature – rapprochent Deleuze et Tournier de Lyotard (né en 1924) et de Robbe-Grillet (né en 1922)². C'est ainsi que Deleuze et Tournier critiquent tous les personnalismes mais aussi les dérives humanistes et « engagées » de l'existentialisme, qui ont suivi le lancement des *Temps modernes* et inauguré les « années Sartre ». Dans *Le Vent Paraquet*, Tournier raconte justement sa déception partagée avec Deleuze après avoir écouté la célèbre conférence *L'Existentialisme est un humanisme*³. La transformation de Sartre en prophète « existentialiste » de l'humanisme représente à leurs yeux un pas en arrière au regard des acquis antérieurs de sa philosophie.

Par là, on peut comprendre aussi la convergence entre Deleuze et Tournier et leurs deux amis marxistes Olivier Revault d'Allonnes (né en 1923) et François Châtelet (né en 1925). Ces derniers, bien que fascinés par le caractère totalisant de l'entreprise sartrienne, ne peuvent que refuser sa « philosophie du *Cogito* » en raison de sa continuité avec la lignée des philosophies spiritualistes du XIX^e siècle ayant souligné « le privilège

1. Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Puf, 1953, p. 92-93.

2. Voir les réponses données par Lyotard à une enquête des *Temps modernes* de 1948 (« Nés en 1925 », *Les Temps modernes*, n° 32, mai 1948, p. 2037-2057).

3. Cf. M. Tournier, *Le Vent Paraquet*, *op. cit.*, p. 156. La déception du groupe d'amis est enregistrée par un chroniqueur anonyme (cf. « Trop de monde pour écouter Sartre », *Combat*, 20 octobre 1945).

de la personne¹ ». Quant à Deleuze, c'est au moment où il prépare son agrégation qu'il exprime sa méprise envers la tournure prise par la philosophie de Sartre². Malgré la distance prise envers Sartre, on pourrait croire que Deleuze, en pourfendeur de la vie intérieure, a forcément maintenu la plus grande distance par rapport à la philosophie de Bergson, dont le but est aussi de décrire, par un acte d'intuition, l'« expérience interne » ou la « vie intérieure ». Les choses se passent de manière bien différente.

Autour de 1947, la position de Bergson à l'intérieur du champ philosophique n'est plus celle occupée pendant les années 1920 et 1930. Les textes bergsoniens ne sont plus utilisés et discutés en sciences sociales et humaines, lesquelles sont, par ailleurs, en train de s'affranchir de la philosophie. Bergson est devenu un auteur classique, dont l'œuvre fait l'objet d'études historiques et figure dans les programmes scolaires. En 1947-1948, *Matière et mémoire* est au programme de l'agrégation et constitue donc une lecture obligatoire pour des jeunes comme Jacques Muglioni, Louis Althusser, Jean-François Lyotard, Gilbert Simondon, Olivier Revault d'Allonnes, François Châtelet, Michel Butor et Michel Tournier. Tandis que Revault d'Allonnes et Châtelet, marxistes et anti-existentialistes, vomissent « la mollesse intellectuelle et l'effusion » du « poussiéreux » spiritualisme de Bergson³, Deleuze est le seul à tenir l'auteur pour « un grand philosophe⁴ ».

Dans une lettre envoyée à ce moment-là à Ferdinand Alquié, son ancien professeur de khâgne, Deleuze joint une dissertation où il mobilise Bergson, à côté de Sartre, afin de traiter le problème de la relation entre temps, connaissance et « moi ». À la différence de ses amis marxistes, qui ont probablement suivi les cours de Henri Gouhier à la Sorbonne, se distinguant de Foucault et Althusser, ayant suivi les cours de Merleau-Ponty sur Malebranche, Biran et Bergson à l'École normale⁵, Deleuze est aussi présent aux leçons dispensées par Canguilhem

1. Cf. F. Châtelet, *Chroniques des idées perdues*, Paris, Stock, 1979, p. 101.

2. Dans une lettre de 1948 à Ferdinand Alquié (pièce n° 28, Fonds Ferdinand Alquié), Deleuze déclare que les derniers livres de Sartre et de Beauvoir l'ont « dégouté » car la philosophie doit être un « monologue » et « pas un dialogue », une « discipline abstraite et systématique ».

3. Cf. F. Châtelet, *Chroniques des idées perdues*, *op. cit.*, p. 95.

4. Entretien inédit avec Olivier Revault d'Allonnes transcrit par François Dosse.

5. Voir les notes prises par Althusser pendant ce cours et conservées au Fonds Louis

286 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

et Hyppolite à l'Université de Strasbourg entre 1946 et 1948. En 1945, Deleuze avait en effet raté le concours d'admission à l'École normale, mais il reçoit une bourse d'agrégation de l'Université de Strasbourg, où Hyppolite, son professeur de khâgne¹, est nommé en 1945. Parisien, Deleuze décide de ne pas quitter la capitale, mais il se rend de temps en temps en Alsace pour toucher sa bourse, ayant par là même la faculté de suivre quelques cours de préparation à l'agrégation tenus par Canguilhem et Hyppolite, futurs directeurs de son mémoire pour le diplôme d'études supérieures de 1947². C'est le philosophe hégélien qui introduit le jeune Deleuze aux discussions qui animent l'hôtel Nevers où siège l'Association des amis de Bergson. C'est ainsi que ce dernier devient pour Deleuze un auteur « digne » de considération. Cette considération sera pourtant assez singulière, de manière cohérente avec la singularité de la trajectoire deleuzienne.

Une fois l'agrégation obtenue, Deleuze se trouve, à l'égal des autres promus, face à un champ de possibles limité : sur la base du capital possédé, il peut en effet opter pour une carrière dans le domaine des sciences sociales et humaines (comme Revault d'Allonnes, qui publie dans *L'Année psychologique* d'Ignace Meyerson, ou comme Michel Foucault, auteur en 1954 de *Maladie mentale et personnalité*), dans celui de l'épistémologie (comme Simondon), ou encore choisir la phénoménologie (comme Derrida ou Lyotard, qui écrivent sur Husserl pendant les années 1950). À l'instar de Tournier, avec qui il partage le refus pour la figure « humaniste » de l'intellectuel engagé, il ne s'inscrit pas au Parti et reste éloigné des sciences humaines et sociales, il ne devient pas un phénoménologue³, faute d'être germaniste. La seule position à assumer est celle

Althusser de l'Institut pour la mémoire de l'édition contemporaine de Caen (cote ALT2. A59-02).

1. « Je fus formé par deux professeurs que j'aimais et admirais beaucoup, Alquié et Hyppolite » (cf. G. Deleuze - C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 18).

2. Voir « Le Je me souviens de Gilles Deleuze », in *Le Nouvel Observateur*, 16-22 novembre 1995, p. 114.

3. « À la Libération, on restait bizarrement coincés dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge » (G. Deleuze - C. Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 19). « J'ai donc commencé par l'histoire de la philosophie, quand elle s'imposait encore » (*ibid.*, p. 21).

d'historien de la philosophie, comme d'ailleurs Althusser et Châtelet, marxistes.

À partir de 1940, les historiens de la philosophie s'interrogent sur le statut épistémologique de leur discipline et sur leur rôle à l'intérieur des institutions. Cette interrogation est provoquée par la pénétration en France des philosophies de l'histoire allemandes, par la nouvelle importance acquise par la théorie marxiste des idéologies, par l'émergence d'une sociologie de la connaissance et par l'affranchissement du tronc commun de la philosophie des sciences humaines et sociales. Ces historiens de la philosophie, bien que donnant des définitions parfois très différentes de la discipline, essaient, par une stratégie que Jean-Louis Fabiani¹ définit la « garde aux frontières épistémologiques », de protéger le « propre » de la philosophie des explications des sciences historiques et sociales, en assurant l'exclusivité aux historiens *philosophes* de la philosophie.

Un moment fortement symbolique intervient au cœur des débats : la polémique qui oppose Martial Gueroult (né en 1891) à Ferdinand Alquié (né en 1906). En 1950, dans ses deux thèses de doctorat, *La Découverte de l'homme chez Descartes* et *La Nostalgie de l'Être*, Alquié propose une image de Descartes en tant que philosophe humaniste et quasi existentialiste² ainsi qu'une conception de l'histoire de la philosophie comme une série non progressive de contacts entre le philosophe et un Être transcendant et inobjectivable. Alquié, d'une part, incarne un modèle littéraire de philosophe compatible avec celui proposé par Sartre, et, d'autre part, est considéré en respectable historien de la philosophie, siégeant au jury de l'agrégation et à celui d'entrée à l'École normale. Gueroult, membre du jury de la thèse d'Alquié, s'oppose immédiatement à la pratique d'historien de la philosophie de son cadet, pratique qu'il considère fondée sur une conception « romançée » consistant à « embrigader³ » un auteur à son propre service, en

1. Cf. J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, op. cit., p. 97.

2. Alquié s'opposait à Brunschvicg, qui « professa le primat de l'intellect sur l'intelligible, et confondit l'entendement de l'homme avec l'entendement divin » (F. Alquié, *La Découverte de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1950, p. 62-63).

3. Lettre du 7 février 1951, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne, citée par Claude Giolito (cf. *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 112).

288 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

déformant le contenu de sa philosophie. Gueroult croit au contraire que chaque système philosophique doit être saisi pour ce qu'il est : une architecture composée par des raisons et qui répond à une série de problèmes. Dans sa leçon inaugurale¹ au Collège de France, véritable manifeste de sa méthode de lecture des textes, Gueroult s'oppose aux pratiques de lecture des textes proposées par ses prédécesseurs Étienne Gilson (lecture thomiste et essentialiste) et Henri Bergson (lecture pour ainsi dire intuitiviste), qui défendent une conception de l'histoire de la philosophie en tant qu'étude de la « technologie des systèmes ». Dans son souci de séparer la philosophie, conçue comme une activité rationnelle de résolution de problèmes, de l'histoire de la philosophie, en tant que reconstruction objective de l'architecture des œuvres, Gueroult incarne ainsi un modèle « scientifique » de travail sur les textes philosophiques.

En hypokhâgne et, plus tard, à la Sorbonne, Deleuze suit à la fois les cours d'Alquié et ceux de Gueroult tout comme il reste en contact épistolaire avec eux. C'est ainsi qu'il développe une pratique d'historien de la philosophie très originale. Tout d'abord, Deleuze s'approprie l'idée systématique de la philosophie propre à Gueroult². La philosophie, construction de systèmes, est nettement séparée de la littérature et de la science ; le philosophe n'est qu'un moyen par lequel le système se fait, donc ni l'étude de la situation « engagée » de l'homme-philosophe dans le monde, ni celle de la position de l'historien de la philosophie dans son rapport au passé n'ont une valeur particulière pour l'historien de la philosophie. La position de Gueroult est donc compatible avec l'« anti-humanisme » sartrien mais ne s'accorde pas avec la vision phénoméno-

1. Cf. M. Gueroult, *Leçon inaugurale faite le mardi 4 décembre 1951*, Paris, Collège de France, 1952.

2. Voir le témoignage de Michel Tournier dans *Le Vent Paralet*, *op. cit.*, p. 153). Dans *Chronique des idées perdues* (Paris, Stock, 1978, p. 43), Châtelet évoque un exposé de Deleuze à propos de la déduction du système de Malebranche, exposé présenté lors du cours de Gueroult à la Sorbonne, en 1947. Revaut d'Allonnes, au cours de l'entretien inédit déjà cité, relate que Deleuze, son ami de l'époque des études universitaires, a été un « grand élève » de Gueroult, dont il suivait tous les cours. Bien avant d'écrire un compte rendu élogieux du *Spinoza* de Gueroult en 1969 (maintenant dans *L'Île déserte*, *op. cit.*, p. 28-42), Deleuze manifeste, dans *Empirisme et subjectivité*, l'influence de la conception gueroultienne de la philosophie, qu'il définit comme un « problème » ou une « question développée jusqu'au bout ». Voir G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 120.

logique de l'histoire de la philosophie telle qu'elle est adoptée, par exemple, par Merleau-Ponty dans *l'Éloge de la philosophie*.

En second lieu, Deleuze est un élève fidèle d'Alquié dans la mesure où il suit sa manière de faire la philosophie en son propre nom tout « en embrigadant » les philosophes commentés, donc en étant créateur. Dans un lettre à la fin de 1951, Deleuze affirme à son maître qu'en lisant on donne à un livre « une tension, un mouvement qui n'est pas celui de la pensée de l'auteur » et que, par conséquent, « bien lire, c'est décentrer bien¹ ». Ainsi, les articles et les monographies écrits par Deleuze pendant les années 1950 et 1960 consistent toujours en une relecture « systématique », mais qui décentre la structure de l'œuvre à partir d'une préoccupation particulière. Cette pratique de l'histoire de la philosophie est remise en acte par l'auteur au début des années 1970. Selon lui, il s'agit d'une opération consistant à produire, à travers des « décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes », un « enfant monstrueux » à partir du texte de l'auteur, un enfant qui pourtant ressemble au texte. Et Deleuze d'ajouter que son *Bergsonisme*, publié en 1966 mais précédé de deux articles publiés en 1956, est pour lui « exemplaire en ce genre² ».

ONTOLOGIE DE LA DIFFÉRENCE

Les « décentrement » deleuziens ne sont, bien entendu, pas opérés au hasard ou pour de simples motivations esthétiques. Ils correspondent, au contraire, à des opérations stratégiques menées à partir des thèmes légitimes propres au champ philosophique – ou, pour le dire en d'autres termes, à partir des « problèmes philosophiques » dominants. Le premier problème rencontré par Deleuze réside dans la formulation d'une philosophie systématique, mais ouverte à l'événement, problématique née de la confrontation entre phénoménologie, ontologie heideggerienne et philosophie de l'histoire. En 1954, jeune professeur au lycée d'Angers,

1. Lettre de Deleuze du 26 décembre 1951, Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne.

2. Cf. G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », in Id., *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 2003.

290 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Deleuze rédige un compte rendu de *Logique et existence* d'Hyppolite¹. D'une part, Deleuze plaide en faveur d'Hyppolite pour avoir critiqué l'interprétation anthropologique de Hegel par Kojève – et donc, indirectement, l'humanisme de Sartre – et pour avoir défini la philosophie comme une ontologie du sens. Hyppolite dit juste, selon Deleuze, lorsqu'il affirme que le discours philosophique est un discours circulaire où l'Être parle à travers le philosophe, où « je dis le sens de ce que je dis et quand donc l'Être se dit² ». D'autre part, Deleuze relève l'impasse dans laquelle le livre s'achève. La philosophie hégélienne aurait pu laisser la porte ouverte à un retour à une philosophie humaniste, à un retour à la transcendance, à une philosophie de l'essence.

Afin que la philosophie soit une ontologie du sens, « la différence de la pensée et de l'être » doit être « dépassée dans l'absolu par la position de l'Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense et se réfléchit dans l'homme »³. Mais pour que l'être soit nécessaire, pour qu'il soit identique à la différence, il est indispensable, selon Hyppolite, que la différence soit « portée jusqu'à l'absolu, jusqu'à la contradiction » ; ainsi, la différence spéculative est « l'Être qui se contredit »⁴. C'est bien la contradiction qui rend pensable une chose par rapport à toutes les autres et la chose en tant que réfléchie dans la pensée : « La chose se contredit parce que, se distinguant de *tout* ce qui n'est pas, elle trouve son être dans cette différence elle-même⁵. » L'Absolu peut s'exprimer uniquement s'il conserve son unité à travers ses différentes formes ; afin de s'autodéterminer, il doit se distinguer de son opposé sans devenir l'un des deux pôles de l'opposition. La négation doit être compatible avec l'identité et seulement l'opposition peut rendre raison de la diversité dans l'identité, parce qu'une chose est individuelle seulement en étant différente de toutes les

1. Cf. G. Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* », in *L'Île déserte*, *op. cit.*, p. 18-23.

2. Cf. G. Deleuze, « Jean Hyppolite », *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 21. L'importance de l'idée de philosophie en tant qu'*ontologie du sens* perdurera au moins jusqu'à la fin des années 1960. « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être » (G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 210) ou « c'est l'être qui est Différence, dans le sens où il se dit de la différence » (cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 57).

3. Cf. G. Deleuze, « Jean Hyppolite », *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 24.

5. *Ibid.*, p. 25.

autres. Le rapport entre l'homme empirique et l'ontologie est, selon le Hegel d'Hyppolite, parfaitement déterminé, mais il diffère du rapport entre l'homme historique et l'ontologie.

C'est précisément l'historicité du savoir absolu, d'après Hyppolite, qui « pose au sein même de l'hégélianisme de nouveaux problèmes, peut-être insolubles¹ ». Grâce à l'Absolu uniquement, grâce à un Logos transcendant, placé au-delà de l'histoire, l'histoire peut avoir une signification et une direction. Celle-ci peut toujours être conçue comme l'autonégation de l'éternel, en revanche il n'y a pas de négation interne à l'histoire en mesure de l'unir à l'éternel. L'histoire est donc le *lieu du passage*, mais ce passage n'est pas en soi-même un fait historique. Il y aurait donc à l'œuvre, dans la logique et dans l'histoire, deux types de dialectiques dans un rapport simplement analogique l'une avec l'autre. Ainsi, l'immanence est manquée et on assiste au retour d'une philosophie de l'Essence (le sens de l'histoire) transcendant ses manifestations sensibles (les événements historiques). Le problème réside, selon Deleuze, dans le fait que Hyppolite est hégélien et conçoit le mouvement du Logos comme une contradiction. Pour résoudre les problèmes « peut-être insolubles », il faut donc élaborer une conception de la différence n'ayant pas à aller « jusqu'à la contradiction », ou une « théorie de l'expression où la différence est l'expression même » – une philosophie, donc, en mesure de faire apparaître la conception hégélienne de la différence comme l'aspect « phénoménal et anthropologique » de la différence².

Deleuze propose donc d'opérer un véritable renversement. D'après Hyppolite, la philosophie préhégélienne, qui conçoit la différence comme différence indifférente, défend une version simplement anthropologique de la différence car elle met l'homme d'un côté et les choses déliées de l'autre, ne parvenant pas à s'élever à la perspective, à une logique du sens selon laquelle l'Être est le mouvement de contradiction reliant les êtres entre eux et les êtres avec l'homme. Selon Deleuze, en revanche, c'est la contradiction qui constitue une version anthropologique de la différence : elle implique une conception de l'histoire qui a foi en une essence transcendante – le Sens de l'histoire – séparée des phénomènes dont elle devrait être le sens – le déroulement historique dans lequel l'homme est

1. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, op. cit., p. 44.

2. *Ibid.*, p. 22-23.

292 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

situé. L'homme lui-même projette sur l'expérience le mouvement dialectique, tandis que, plus profondément, il n'y a que des différences. Le problème deleuzien revient donc à interroger : comment formuler une conception de la différence qui ne tombe pas dans l'anthropologique ? une conception du sens comme logique absolue du réel, mais qui ne clôturera pas l'histoire ?

Cette conception occupe le centre de « La conception de la différence chez Bergson », conférence tenue par Deleuze le 24 mai 1954 à la Société des amis de Bergson et publiée deux ans plus tard sous le titre « La conception de la différence chez Bergson ». Aussi absurde que cela puisse paraître – étant donné que Bergson est alors considéré comme un philosophe du sujet et de l'intériorité –, Deleuze cherche bien dans la pensée bergsonienne une ontologie. Il profite probablement d'une invitation à proposer une communication en vue d'extraire du chapitre « Négation empirique et négation spéculative » de *Logique et existence* la confrontation entre Bergson et Hegel, et il veut renverser les rôles des deux auteurs. Deleuze a donc proposé l'image d'un Bergson philosophe de la différence dont « le plus grand effort » est celui de « parvenir à la conception d'une différence sans négation¹ », de « montrer que la différence interne ne va pas et ne doit pas aller jusqu'à la contradiction, jusqu'à l'altérité et jusqu'au négatif, parce que ces trois notions sont en fait moins profondes qu'elle ou sont des vues prises seulement du dehors² ». Le registre est double dès les premières lignes de l'essai de 1956 : d'une part, la « notion de différence » est utilisée pour « jeter une certaine lueur sur la philosophie de Bergson », mais, de l'autre, le bergsonisme est évoqué afin d'« apporter la plus grande contribution à une philosophie de la différence », philosophie qui joue « sur deux plans, méthodologique et ontologique », afin de « revenir aux choses-mêmes »³.

L'interprétation de Bergson est ainsi complètement dominée par un vocabulaire hégélo-hyppolitéen dont le concept même de « différence interne » ou de « différence en soi », utilisé par Deleuze tout au long de son essai, est une illustration évidente. Hyppolite considère la dialectique comme une « méthode universelle [...] qui ne sépare pas l'objectif

1. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 43.

du subjectif¹ ». Deleuze traite l'intuition non pas comme une fusion, mais comme « une méthode rigoureuse » à la fois « absolue et vécue ». Hyppolite parle des « trois pulsations du Logos : l'être, l'essence et le concept ». Deleuze distingue « trois étapes qui définissent le schématisme de la différence ». Il en vient même à évoquer, de manière hégélienne, le virtuel de la mémoire comme un « universel concret² ». Le thème de la différence, il faut le souligner, est totalement absent de l'œuvre de Bergson, mais il est introduit par Deleuze de manière presque brutale, à travers une opération de « décentrement » décrite en 1951. Le concept de « différence interne » ou de « différence en soi », auquel Deleuze parvient à travers celui de « différence de nature », porte la signature de Hegel. L'opposition entre « interne » et « externe », utilisée largement à partir de la *Phénoménologie*, est liée à celle entre nécessaire et essentiel, contingent et inessentiel. La « différence interne », ou « différence en soi », n'est pas le pur divers, mais ce qui rend le divers tel qu'il est, la raison des différences empiriques parmi les êtres, à savoir l'essence de ce qui est. Cette essence, suivant l'idée hyppolitienne d'une logique du sens, donc d'une logique *immanente* au réel, doit être indiscernable de la chose même. Deleuze explique donc que la différence de la chose, la différence interne, est « ce qui détermine son être, ce qui fait d'elle ceci plutôt que cela, ceci plutôt qu'autre chose³ ». Cette idée revient de manière exemplaire dans *Différence et répétition* où la différence est définie comme « raison suffisante », comme « ce par quoi le donné est donné, et est donné en tant que divers⁴ ».

Dans cette interprétation de Bergson, le problème de l'histoire joue, en quelque sorte, le rôle de moteur invisible : il ne faut pas oublier que l'essai de Deleuze est publié dans un numéro des *Études bergsoniennes* dont la moitié a pour thème : « Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Bergson ? » C'est ce problème qui provoque, chez Hyppolite, l'interrogation sur le statut épistémologique de la dialectique dans sa différence avec la différence empirique et, chez Deleuze, la tentative d'élaboration d'une conception non dialectique de la différence afin de dépasser

1. Cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 216.

2. Deleuze s'inspire de l'idée hyppolitienne de la mémoire en tant qu'essence, proposée dans l'article « Aspects divers de la mémoire chez Bergson » (*op. cit.*).

3. Cf. G. Deleuze, « Bergson, 1859-1941 », in *L'Île déserte*, *op. cit.*, p. 113.

4. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 286.

294 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'aporie sur laquelle se terminait *Logique et existence*. Dans la partie centrale de « La conception de la différence chez Bergson » – qui disparaîtra dans la monographie *Le Bergsonisme*, publiée dix ans plus tard –, Deleuze se limite à rappeler la singularité de la « différenciation proprement historique¹ » présente dans *Les Deux Sources* : au cours de l'histoire, dans les sociétés, les différences qui se sont constituées par dissociation, au lieu de rester séparées et extérieures comme dans la nature, se resserrent dans l'homme. Dans l'homme, écrit Deleuze avec un langage qui n'est pas bergsonien mais plutôt hégélien, « la différence devient consciente, s'élève à la conscience de soi² ».

Le problème de la relation *différentielle* entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, informe la nouvelle lecture du bergsonisme par Deleuze tout comme ses études sur le développement du kantisme. Un cours sur *L'Évolution créatrice* qu'il dispense à la Sorbonne en 1960³ se décline explicitement suivant un thème *différentiel* et un thème *génétique*, mis en relation avec les problèmes caractéristiques du postkantisme. Mais ces questions n'occupent pas le seul esprit de Deleuze, elles dominent la pensée des années 1950. Au même moment, Derrida s'attache à résoudre les apories nées du rapport conflictuel présent dans la philosophie de Husserl, entre devenir et idéalité, genèse et transcendantal, entre « une philosophie des essences toujours considérées dans leur objectivité » et « une philosophie de l'expérience, du devenir, du flux temporel du vécu qui est la dernière référence »⁴.

D'une part, la philosophie bergsonienne, tout particulièrement dans l'ouvrage de 1966, est prise en considération d'un point de vue structural et synchronique suivant la « méthode Gueroult ». Deleuze ne traite pas le développement de la réflexion de Bergson dans le temps, il ignore la confrontation de ce dernier avec les problèmes scientifiques propres à son époque – comme par exemple l'avait fait Henri Gouhier dans son *Bergson et le Christ des Évangiles* –, se souciant exclusivement de la cohérence interne du « système », de son « ordre des raisons ». Une telle

1. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 56.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. Republié in F. Worms, *Annales bergsoniennes II*, Paris, Puf, 2003.

4. Cf. J. Derrida, « Genèse et structure » (1957), in *Id.*, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 242 ; voir aussi *Id.*, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Puf, 1990.

lecture a déjà été esquissée en 1965 par un auteur très proche de Gueroult, Victor Goldschmidt (né en 1914), dans une communication à l'Association des amis de Bergson le 21 février 1953¹.

D'autre part, la lecture deleuzienne de Bergson est replacée dans son contexte d'émergence et elle révèle toute sa signification stratégique, puisqu'elle répond à des problèmes bien précis. Deleuze ne s'adresse pas à Bergson dans le but de mettre en évidence – à la manière d'Hyppolite pendant les années 1940 – une pensée de l'incarnation liée au thème de la négativité anthropologique. Deleuze ne cherche pas chez Bergson ce « quelque chose de nouveau² » souligné par Merleau-Ponty dans son *Éloge de la philosophie*, à savoir une philosophie en mesure de décrire la situation ambiguë de l'homme engagé dans le monde. Deleuze ignore toute réflexion « anthropologique » et, en même temps, il refuse de reconnaître les pouvoirs du négatif et de la dialectique. Il souligne exactement les aspects du bergsonisme qui ont été soumis à la critique par la génération de Sartre – autrement dit, le fait que Bergson livre une pensée « inhumaine » qui sous-estime la valeur de la négation et ne s'arrête pas suffisamment longtemps sur l'analyse de la condition de l'homme, de l'« existence humaine ». Il s'agit d'une *ontologie du sens*, d'un système qui rend le sens immanent au réel lui-même.

Cette lecture de Bergson n'aurait assurément jamais été possible sans *Logique et existence*, sans l'interprétation « antihumaniste » de l'hégélianisme donnée par Hyppolite, et, en fin de compte, sans la deuxième réception de la philosophie de Heidegger. Elle n'aurait jamais été possible non plus sans la particulière conjoncture politico-sociale de la France de l'après-guerre, sans le démenti historique et quasi empirique de l'eschatologie hégélienne de Kojève au cours des années d'après-guerre.

LE BEGRIFF DE LA DURÉE

Selon Hyppolite, la seule manière de rendre possible l'identité d'Être et pensée, l'ontologie comme logique du sens, et donc la réalisation de

1. Cf. V. Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », *in Id., Écrits*, t. 2, Paris, Vrin, 1984, p. 264.

2. Cf. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, *op. cit.*, p. 38.

296 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'« immanence », était de concevoir la différence comme mouvement à la fois logique et temporel de l'Être qui s'exprime historiquement à travers l'homme. Mais cette différence doit être poussée à l'extrême, jusqu'à l'opposition, afin que la différence devienne interne à la chose même, afin que la raison de la chose ne soit pas externe et contingente, mais *interne* ou *essentielle* : seulement si chaque étant s'oppose à tous les autres, sa différence devient son identité, sa *différence interne, immanente*. Seulement, si l'Être identique à la différence se différencie par opposition à *son* autre, et ensuite, intérieurement, par rapport à soi-même, il peut rester identique et affirmer à la fois soi-même et son propre sens. Le concept, *Begriff*, constitue la dernière étape de la triade hégélienne, précédée par l'Être et l'Essence : le concept est la synthèse de l'Être qui se nie dans l'Essence, il exprime la logique immanente au réel. Hyppolite écrit au début de *Logique et existence* que ce que Hegel « nomme *le concept ou le sens* » consiste précisément en l'« auto-compréhension de la réalité et son expression en langage humain¹ ». Au contraire, les concepts généraux – comme ceux utilisés par le langage commun et par la science – ne peuvent donner la *raison* de la chose, puisqu'ils regroupent les choses en fonction des ressemblances *externes*, étant donné qu'ils ne reconnaissent que des identités abstraites, les différences restent contingentes, empiriques et inessentiels, indifférentes les unes aux autres. En revanche, dans le Savoir absolu, « la méthode et le contenu ne se séparent pas », le Logos est une « réflexion immanente qui identifie le contenu de chaque détermination et la forme qui l'absorbe en elle, c'est elle qui empêche de distinguer la méthode de cette logique et de son développement »². Si l'on conçoit alors le Logos comme « méthode », écrit encore Hyppolite, il faut le distinguer du « sens ordinaire du mot », puisque le Logos ne sépare pas celui qui réfléchit de l'objet de la réflexion : la méthode dialectique « ne sépare pas l'objectif du subjectif³ ».

Dans « La conception de la différence chez Bergson », Deleuze suit, à travers une singulière perversion du bergsonisme, cette piste. La philosophie de Bergson « joue toujours sur deux plans, méthodologique et ontologique ». La partie méthodologique vise à « déterminer les différences

1. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 4.

2. *Ibid.*, p. 216.

3. *Ibid.*

de nature entre les choses », différences que la science et l'opinion gomme au profit des regroupements « purement utilitaires »¹. Or la détermination des différences, le mouvement quasi phénoménologique de retour « aux choses mêmes », opéré à travers la suspension de tout prédicat humain attribué à l'Être, permet d'accéder au plan ontologique, de les « saisir dans leur être », dans leur « différence de nature » et, ce faisant, de saisir la « nature de la différence » qui – étant la raison du divers et sa logique immanente – est l'être ou, plutôt, l'essence immanente aux phénomènes. Ainsi, le reproche adressé par Bergson aux philosophes précédents, à savoir d'avoir méconnu la durée et les caractères qualitatifs de la réalité, produisant ainsi des concepts « trop larges », est traduit chez Deleuze par celui d'avoir méconnu les différences de nature au profit des différences de degré, des différences d'intensité ou, encore, au profit des genres, à savoir d'avoir méconnu la différence interne au profit des identités abstraites qui laissent les différences inexplicées. Le but de la philosophie bergsonienne, écrit Deleuze dans un langage en tous points hégélien, est alors de « saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa *différence interne*² ». C'est surtout par rapport à la dialectique comme mouvement logique et méthode que Deleuze élabore son interprétation de l'intuition. L'intuition ne constitue plus une fusion affective mais une « méthode de la différence » composée d'une « pluralité d'actes³ ». Il s'agit d'abord de chercher dans la réalité des « différences de nature » entre deux choses, suivant « les articulations du réel » qui « distribuent les choses selon leurs différences de nature » ; puis, à partir des articulations, qui sont le découpage « véritable » de la réalité, il faut aller vers les « lignes de faits », qui constituent un « recouplement ».

Selon Deleuze, « ce qui diffère en nature » ne « sont pas les choses, ni les états de choses, ce ne sont pas les caractères, mais les *tendances* »⁴. Les choses sont des *mixtes*⁵, des croisements de tendances différentes. Le fait de les réduire à des différences de degrés réside au contraire dans

1. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 44.

3. *Ibid.*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 49.

5. Le terme apparaît six fois dans toute l'œuvre de Bergson, il s'agit d'une création de Deleuze.

298 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'opération pragmatique de l'intelligence sur la réalité. Les faux problèmes que l'homme se pose sont alors toujours liés à cette tendance à ne pas respecter, dans le langage, les différences de nature : c'est le cas des idées négatives comme désordre, néant, possible. L'intuition consiste dans la dénonciation de cet amalgame, dans le démontage des faux problèmes et dans la position des bons, suivant l'essence, à savoir la différence en soi, identifiée à la durée. L'intuition est donc une « méthode de la différence ou de la division¹ » dont le procédé est de « diviser le mixte en deux tendances ». Elle cherche, comme une « analyse transcendantale », les « conditions du donné », mais ces conditions, étant des « tendances-sujets », ne sont pas plus larges que ce qu'elles conditionnent, elles sont à la fois « le vivant et le vécu », « l'absolu et le vécu ». Par là, Deleuze souligne l'idée que les « tendances » – exactement comme le *sens*, le concept chez Hegel – doivent être immanentes à l'expérience, elles ne sont pas des essences transcendantes ; elles donnent certes la raison de l'expérience, mais, se situant sur un même plan, elles « doivent être saisies dans une intuition [...] parce qu'elles sont les conditions de l'expérience réelle, parce qu'elles ne sont pas plus larges que le conditionné, parce que le concept qu'elles forment est identique à son objet² ».

Deleuze souligne donc implicitement, dès les années 1950, que *le bergsonisme constitue une philosophie de l'immanence*. Dès 1956, son allusion à Leibniz – qu'Hyppolite mentionne en discutant le concept de différence interne chez Hegel – n'est pas hasardeuse : ce que Deleuze nomme le « leibnizianisme », le « nominalisme » de Bergson, consiste à tenter de chercher un concept pour chaque chose, un véritable « principe de raison suffisante³ ». Le concept de « nuance » est alors convoqué pour rendre compte de ceci : la « nuance » est précisément le « concept unique », l'« essence » de la chose qui ne laisse rien aux accidents. L'intuition – souvent dénoncée comme une fusion plus ou moins vague du sujet avec son objet – est considérée comme une « méthode de la différence », elle se trouve donc dans une position alternative à la dialectique : elle est à la fois la méthode de compréhension du réel et le mouvement du réel lui-même.

1. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 48-49.

2. *Ibid.*, p. 49.

3. *Ibid.*, p. 50.

Mais comment Bergson parviendrait-il, selon Deleuze, à saisir le concept d'une chose, sa différence interne ? Les choses sont un produit, un mixte, le croisement de deux tendances qui diffèrent en nature et que l'intuition est en mesure de distinguer. Or, parmi les deux tendances, on reconnaît toujours une tendance « dominante », qui apporte toute la différence, l'autre étant seulement une « impureté ». La durée, tendance toujours dominante, est donc ce qui « diffère avec soi¹ » immédiatement, elle est « altération² ». À travers la notion de durée, il est toujours possible de trouver la « différence de la chose » car la durée « diffère avec soi ». Ainsi, « la différence de nature est devenue elle-même une nature³ », ce qui semblait être une simple nature est en fait ce qui « se différencie », et, se différenciant, crée aussi l'autre tendance qui au début aurait pu simplement s'opposer à elle et qui donc, au contraire, ne constitue que le degré le plus bas de la différence.

L'intuition devient donc « une véritable méthode » qui élimine les faux problèmes et pose les problèmes avec vérité⁴, elle n'est donc pas « une simple jouissance, ni un pressentiment, ni simplement une démarche affective ». Elle renoue un contact avec la réalité, perdu à cause de la science qui perd « la différence de la chose⁵ » ou nuance. L'intuition rend possible le fait que « quelque chose [la différence] se présente en personne⁶ ». Deleuze insiste, en empruntant à Heidegger ses termes, sur le fait que le mouvement de perte et de recouvrement de la différence est fondé sur l'Être même, et l'oubli est « fondé dans l'être⁷ ». Il faut donc montrer que le mouvement par lequel nous n'avons plus un contact immédiat avec l'être part du mouvement même, il n'y a pas « la moindre distinction de deux mondes, l'un sensible et l'autre intelligible, mais seulement deux mouvements ou plutôt même deux sens d'un seul et même mouvement⁸ ». L'immédiat est alors le moment où l'être se

1. *Ibid.*, p. 51.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 53.

4. Cf. G. Deleuze, « Henri Bergson », *op. cit.*, p. 29.

5. *Ibid.*, p. 32.

6. *Ibid.*, p. 29

7. *Ibid.*, p. 30.

8. *Ibid.*, p. 30. Ce refrain hyppolitien de l'« indistinction des deux mondes » est repris maintes fois par Deleuze, notamment à propos de la mort de Dieu, qui, impliquant la mort de l'homme, provoque la fin de la distinction entre modèle et copie. Ce lien entre la

300 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

donne en se voilant, l'immédiat est « l'identité de la chose et de sa différence, telle que la philosophie la retrouve¹ ».

Or la conception et la méthode de la différence de Bergson s'oppose, d'après Deleuze, à deux méthodes dialectiques de saisie de la différence, qui comportent le pouvoir de la négativité : celle, platonicienne, de l'*altérité* et celle, hégélienne, de la *dialectique*. Ces deux méthodes recèlent, paradoxalement, ce qu'Hyppolite nommerait une « ontologie de l'essence » : elles expliquent les différences empiriques individuées, en recourant à un deuxième monde, à une essence transcendante qui laisse les êtres singuliers inexpliqués. Platon a besoin d'un principe de finalité, le Bien, qui « rend compte de la différence de la chose et nous la fait comprendre en elle-même² ». Hegel a besoin de *toutes* les autres choses pour expliquer *une* chose : la dialectique constitue donc le sommet de l'abstraction, elle comporte des « vues sur elle prises seulement du dehors », donc contingentes, ce qu'Hyppolite définirait comme des « différences indifférentes³ ». La contradiction est donc, selon Deleuze, une conception abstraite : elle prétend montrer le passage d'une chose à partir de tout ce qu'elle n'est pas. Il s'agit encore d'une différence entre des choses, considérées abstraitement les unes par rapport aux autres.

Deleuze s'en prend notamment au concept de « détermination », dont l'importance est soulignée par Hyppolite. Chez Hegel, la différence, pour devenir différence interne, doit être conçue dialectiquement. Le mouvement de la détermination comporte la différenciation de chaque chose avec tout le reste : seulement dans la mesure où chaque chose diffère de toutes les autres, elle peut trouver sa propre raison. La détermination comporte « une extériorité subsistante », celle des choses à partir desquelles on saisit la différence interne de la chose en question. La dialectique génère des « illusions rétrospectives », des « vues externes sur la

mort de Dieu et la mort de l'homme comme fin de la séparation de deux mondes, bien que présent déjà dans *L'Être et le Néant*, fait son entrée officielle dans les discours philosophiques dominants de langue française autour de 1950, grâce à l'entrée de la deuxième philosophie de Heidegger : non seulement la *Lettre sur l'humanisme*, le *Kantbuch*, mais aussi les essais contenus dans *Holzwege*, dont le célèbre « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" ».

1. *Ibid.*, p. 33.

2. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 53.

différence » ; la contradiction n'est donc qu'une vision humaine d'une différence plus profonde. La détermination est donc le résultat d'une différenciation préalable, elle est certes réelle, mais elle ne montre qu'un « épiphénomène » de la différence.

On peut saisir la divergence entre cette conception de la différence et celle de Bergson, en revenant sur l'idée de durée : elle est d'abord différence qui se différencie *immédiatement* avec elle-même. C'est en adoptant une perspective anthropologique qu'on ne voit que des différences indifférentes, des oppositions, ou encore des genres. La caractéristique de la durée est en effet, contrairement au propos d'Hyppolite, de s'affirmer sans nécessité de limitations et sans s'opposer à aucune chose : la mémoire virtuelle s'actualise, se différencie par des lignes divergentes, mais sans l'intervention d'aucune forme de négativité, sans qu'elle ne doive s'opposer à quoi que ce soit. Ce sont les analyses d'Hyppolite dans l'essai de 1949 « Aspects de la mémoire chez Bergson » qui jouent un rôle crucial chez Deleuze, si bien qu'il les mentionnera dans *Le Bergsonisme*.

Cependant, il y a un profond écart entre l'angle interprétatif d'Hyppolite et celui de Deleuze : le premier veut déterminer le rapport précis de la durée avec la mémoire afin de résoudre la « question de l'incarnation », la finitude de l'être humain inséré dans la matière. Au contraire, le second s'intéresse au statut du « passé en soi », à sa différence de nature avec le présent, à son caractère de totalité où tous les souvenirs coexistent de manière inséparable, enfin à sa contemporanéité, à sa coalescence avec le présent qui est en train de s'écouler : à son caractère ontologique. Cette idée se rattache à celle, fondamentale, soulignée par Hyppolite, de la non-substantialité de la mémoire et des souvenirs. Les souvenirs ne sont pas des « contenus de conscience » ayant donc un caractère psychologique – comme le soutient Sartre dans *L'Imagination* –, ils sont au contraire de l'ordre du « sens » ou, pour mieux dire, de l'*essence*. Tandis que l'Hyppolite de l'essai de 1949 considère la mémoire-sens d'un point de vue « existentiel », Deleuze mobilise la conception du passé comme sens afin de formuler une ontologie ou une *logique du sens* dans laquelle l'homme joue un rôle subordonné.

Hyppolite avait mis en rapport, à travers le rapprochement rendu possible par la langue allemande (*Gewesen/Wesen*), la mémoire avec l'*essence*. Il avait aussi remarqué que la mémoire s'accumule au fur et à

302 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

mesure que le temps passe et que tous les souvenirs – ne pouvant qu’être différents les uns par rapport aux autres et donnant sens au présent – coexistent dans une seule et même mémoire, dans une seule et même *multiplicité* qui diffère en nature de la *multiplicité actuelle* des perceptions, des actions et de la matière. Il suggère enfin que, si la mémoire virtuelle – tout en différant en nature du présent – est contemporaine au présent actuel, alors *tout* le passé coexiste avec le présent qui passe. Deleuze ne cessera de souligner l’importance de l’ouvrage qu’il a étudié de manière approfondie en 1948, à l’occasion de l’agrégation : *Matière et mémoire* est le livre « le plus difficile¹ » et l’un des rares livres, comme écrira Deleuze dans *Qu’est-ce que la philosophie ?*, où l’on atteint le « vertige de l’immanence² ».

À la lumière des indications hyppolitienes, le concept de passé virtuel donne donc à Deleuze la possibilité d’envisager un sens – l’ensemble coexistant de tous les souvenirs, les souvenirs purs, le passé virtuel – qui ne transcende pas les êtres dont il rend compte – le présent psychologique, les êtres actuels ou encore les vivants créés par l’élan vital – mais qui leur est contemporain, immanent, tout en différant en nature. En même temps, conformément au souhait d’Hypolite, le virtuel permet la formulation d’une logique du sens ouverte, tout comme ouverte est notre expérience. Le concept de mémoire virtuelle fournit la condition immanente du conditionné, même si celui-ci diffère radicalement de ce qui le conditionne. La mémoire est *essence*, elle est sens ou concept, elle diffère en nature de l’être du présent, mais à la fois elle lui est immanente. « La coexistence du passé avec le présent qu’il a été – écrit Deleuze – est un thème essentiel du bergsonisme³. »

Hypolite a justement attiré l’attention sur la différence de nature entre le souvenir pur qui est « sans objet », non étendu, « inutile et impuissant » – « nous ne pouvons que [le] contempler et non [le] faire » –, et le présent, utile et moteur. De manière similaire, dans *Le Bergsonisme*⁴, Deleuze souligne la « différence de nature » entre « la matière et la mémoire, entre la perception pure et le souvenir pur, entre le présent et le

1. Cf. G. Deleuze, « Henri Bergson », *op. cit.*, p. 31.

2. Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 49-50.

3. *Ibid.*, p. 39.

4. Cf. G. Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 49.

passé ». Cette distinction justifie une « survivance en soi du passé » qui est « Être », qui est donc de l'ordre de l'onto-logie et non de la psycho-logie. Cet être-virtuel du passé, coexistant avec la totalité des autres souvenirs, cette mémoire qui n'est autre que la raison des différences empiriques et actuelles, le concept même de la différence – la différence en soi ou interne – ne doit pas être confondu avec l'« être-présent », justement d'ordre psycho-logique, donc humain. Le passé virtuel constitue donc pour Deleuze ce « concept » qu'Hyppolite a voulu séparer des prédicats anthropologiques, soulignant son irréductibilité à toute psycho-logie¹, à toute anthropo-logie. Dans un paragraphe étonnant du *Bergsonisme*, Deleuze souligne qu'à travers sa conception du passé virtuel Bergson parvient à « nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain² ». En effet, Bergson, selon Deleuze, n'est pas un philosophe humaniste, un « de ces philosophes qui assignent à la philosophie une sagesse et un équilibre proprement humains ». Le passé diffère du présent, qui passe. Le présent est « actif » et « utile », tandis que le passé est « inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi », il « se conserve en soi » et est « éternellement », il est « virtuel, inactif et inconscient »³.

Ces caractéristiques de la mémoire inconsciente et virtuelle comme véritable concept de la différence se résument dans une série de paradoxes que Deleuze met seulement en ordre dans *Le Bergsonisme*⁴ et dans *Différence et répétition*, mais qui transparaissent déjà dans les essais des années 1950 : 1) le « paradoxe du saut » : si le passé est l'Être en soi, on ne peut pas y accéder par degrés, comme dans le cas du présent, mais on s'y place « d'emblée, d'un saut » ; 2) le « paradoxe de l'Être », le passé diffère en nature du présent ; 3) le « paradoxe de la contemporanéité » : si le souvenir est lié au présent, alors tout le passé coexiste avec le présent ; 4) le « paradoxe de la répétition psychique » : le passé coexiste avec soi-même à des degrés plus ou moins contractés. Ces paradoxes structurent la critique bergsonienne de la conception dogmatique du temps ; cette conception, déterminée par les nécessités humaines de l'action, oublie les différences de nature au profit des différences de

1. Cf. G. Deleuze, « Henri Bergson », *op. cit.*, p. 39.

2. Cf. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, *op. cit.*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 50.

4. *Ibid.*, p. 57.

304 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

degrés et s'arrête donc sur une conception anthropologique, sur des différences indifférentes.

Un autre trait distinctif de l'interprétation deleuzienne consiste dans le fait que Bergson est présenté comme un philosophe postkantien, c'est-à-dire mettant en œuvre la critique de manière plus conséquente que Kant : ce n'est pas un hasard si dans le recueil d'écrits bergsoniens édité en 1957 pour les Presses Universitaires de France, *Henri Bergson. Mémoire et vie*, Deleuze isole un groupe de textes qu'il intitule « Critique de la critique ». D'une part, traiter Bergson comme un philosophe postkantien signifiait pouvoir le confronter avec Hegel en le mettant sur le même plan. D'autre part, les années 1950 sont celles d'une certaine redécouverte de la postérité de l'idéalisme postkantien et de la critique envers l'anthropocentrisme contradictoire propre à la démarche critique de Kant. La traduction en français du *Kantbuch* de Heidegger¹ et le livre *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne* de Jules Vuillemin², professeur à Clermont-Ferrand, sont les deux premiers signes d'un renouveau dans la considération des textes kantien. On trouve des traces de cette nouvelle interprétation de Kant tant chez Deleuze que chez Foucault (notamment le cours *Problèmes de l'anthropologie* de 1954-1955³ et la thèse secondaire sur l'anthropologie kantienne⁴) qui, tous les deux, se réfèrent implicitement ou explicitement à Heidegger et au texte de Vuillemin.

Hyppolite, également inspiré par le *Kantbuch* heideggérien, avait critiqué Kant pour avoir dépassé « le psychologique et l'empirique, mais en restant dans l'anthropologique », pour être resté à une conception externe de la différence : à travers le concept de transcendantal, « la pensée et la chose sont identiques », mais en réalité « ce qui est identique à la pensée n'est qu'une chose relative, non la chose en tant qu'être, en elle-

1. Cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953 (trad. R. Böehm et A. de Waelhens).

2. Cf. J. Vuillemin, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, Paris, Puf, 1954.

3. Cf. M. Foucault, *Problèmes de l'anthropologie. Cours donné à l'École normale en 1954-1955*, photocopie de 66 feuillets manuscrits allographes. Cote : FCL 3.08, Fonds Michel Foucault, Institut de la mémoire de l'édition contemporaine, Caen.

4. Cf. Immanuel Kant / Michel Foucault. *Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'« Anthropologie »*, Paris, Vrin, 2008.

même¹ », la « détermination » de la différence provient de la synthèse de l'imagination, donc « la détermination n'est que subjective ». Kant remet donc au centre le sujet personnel comme Sartre le notait dans sa critique. Deleuze réitère le reproche sartrien et hyppolitien dans *Différence et répétition*, en commentant Kant qui, après avoir découvert « le prodigieux domaine du transcendantal », a fini par décaler « les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique »². En cela, Kant produit alors un transcendantal qui n'est qu'une copie de l'empirique, faisant ainsi une copie. La différence, condition de donation des différences individuées soumises à l'identité du concept, est copiée à partir de celles-ci, qui sont censées être déterminées par celle-là.

La racine de la critique du transcendantal kantien provient directement du bergsonisme. Les conditions de l'expérience chez Kant, souligne Deleuze, sont les conditions de l'expérience *possible* et non de l'expérience réelle, elles partent de l'expérience dont elles font la copie, elles sont donc le fruit d'une illusion rétrospective : voilà qui, chez Bergson, faisait précisément l'objet d'une longue critique formalisée par les essais contenus dans *La Pensée et le Mouvant* et notamment dans « Le possible et le réel ». Au contraire, la conception bergsonienne, qui saisit la différence en soi dans sa différence de nature par rapport aux différences individuées, constitue un « empirisme transcendantal » qui est « le seul moyen de ne pas décaler le transcendantal sur les figures de l'empirique³ ». Dans *Différence et répétition*, Deleuze tire tout profit de cette critique de l'idée de possible en tant que « décalque du produit⁴ ».

IMAGE VIRTUELLE DE LA PENSÉE

Pendant les années 1950, au moment où Deleuze publie ses premiers essais sur Bergson, il commence à travailler sur les textes de Nietzsche. Cette lecture est sans doute provoquée par les essais de Heidegger qui

1. Cf. G. Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 22.

2. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 176-177.

3. *Ibid.*, p. 206.

4. Cf. G. Deleuze, « Henri Bergson », *op. cit.*, p. 41.

306 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

traitent l'auteur du *Gai savoir* comme un véritable philosophe et non comme un simple moraliste, comme jusqu'alors on avait coutume de le faire en France¹. Si Deleuze le mentionne déjà dans le cours « Qu'est-ce que fonder ? » tenu dans l'hypokhâgne du lycée Louis-le-Grand en 1956-1957², c'est l'année suivante que Deleuze le lit de manière plus approfondie en concomitance avec la *Généalogie de la morale* inscrite au programme de l'agrégation de philosophie. Deleuze, assistant en histoire de la philosophie à la Sorbonne, accompagne le cours magistral de Jean Wahl³, par une série de commentaires qui déboucheront dans sa monographie *Nietzsche et la philosophie*. Le schéma interprétatif que Deleuze applique à Nietzsche s'aligne sur celui adopté dans le cas de Bergson. Il a comme moteur polémique Hegel et comme sources d'inspiration cachées les essais de Heidegger sur l'auteur, sur Kant et Nietzsche, et le livre de Vuillemin sur l'héritage de la philosophie kantienne.

Inspiré par les études « pluralistes » de Jean Wahl⁴ dont il reconnaîtra plus tard l'importance⁵, Deleuze définit Nietzsche comme un philosophe « pluraliste », « empiriste » et antidialectique qui critique les catégories philosophiques et scientifiques privées de respect pour les différences et ayant les « mailles trop larges » par rapport au réel. La volonté de puissance, comme la durée, est « le » bon concept, il est en effet capable de « concilier l'empirisme avec les principes, donnant lieu à un empirisme supérieur ». D'après l'affirmation deleuzienne dont le ton fait écho au

1. Pour un bilan de la réception de Nietzsche en France, voir J. Le Rider, *Nietzsche en France*, op. cit., et L. Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra*, op. cit.

2. <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=218&groupe=Conf%E9rences&langue=1>

3. Publié par la CDU de la Sorbonne sous le titre *La Pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888* (1959).

4. Wahl oppose à la philosophie de l'histoire de Hegel la philosophie de la différence de Nietzsche et de Kierkegaard. Voir notamment les *Études kierkegaardiennes* (Paris, Vrin, 1938, p. 122-123, 101 et 429) : « Le hégélianisme [...] est une philosophie de l'identité revêtant une forme historicisante. » « Sans doute, Hegel prétendra introduire le mouvement dans la logique, mais il n'arrive [...] qu'à nier le mouvement. » « Le mouvement et l'évolution tels que les conçoit Hegel n'ont rien à faire avec le mouvement et l'évolution réels. » « La comparaison plus féconde, c'est celle qu'on peut faire entre Kierkegaard et Nietzsche, [...] tous deux ennemis du système et de l'abstraction, tous deux philosophes du devenir et du temps. »

5. Cf. G. Deleuze, *Dialogues* (op. cit., p. 72) et *Différence et répétition* (op. cit., p. 81).

Hegel d'Hyppolite, Nietzsche substitue la dualité d'apparence et essence à celle de phénomène et sens. À l'instar de Bergson, Nietzsche est considéré comme un philosophe postkantien, poursuivant et accomplissant lui aussi l'idée d'une critique immanente à la raison¹ : la généalogie, comme l'intuition, est une méthode transcendantale, un empirisme supérieur, capable de retrouver les forces qui donnent *sens* aux phénomènes. Le *sens* d'une chose, sa valeur, provient de la force qui s'empare d'elle : « L'objet même est [...] expression d'une force », de même que, dans les essais sur Bergson, « la chose [...] est l'expression d'une tendance ». Dans les deux cas, comme chez Hyppolite, la tendance ou la force constituent la raison, la condition, le *sens*.

La cible polémique et le moteur négatif de tout le livre est Hegel avec sa vision téléologique de l'histoire dépendant d'une conception dialectique de la différence, ainsi qu'avec son concept de force dont le rôle dans la dialectique de l'intellect de la *Phénoménologie* est déterminant. Chez Nietzsche, les forces ne s'opposent pas les unes aux autres, mais, *comme les tendances bergsoniennes*, sont affirmatives en soi, et ce ne sont que les forces réactives qui se définissent à partir des autres. Comme dans le cas des tendances bergsoniennes, les forces vont par paires et diffèrent en nature, ordonnées de manière hiérarchique : l'une est dominante, l'autre dominée ; l'une est active, l'autre réactive. Cependant, dans leur rapport différentiel, il n'y a aucune dialectique et négativité, car, au contraire, la force active – avance Deleuze en employant les mêmes termes utilisés dans son interprétation de Bergson – « jouit de la différence ». La volonté de puissance est l'instance différentielle et génétique qui détermine le sens, la qualité des forces en relation, elle est « le principe pour la synthèse des forces » ; cette synthèse, écrit Deleuze, « se rapporte au temps et reproduit la différence » à travers le principe sélectif de l'éternel retour. Enfin, la volonté de puissance est similaire à la multiplicité bergsonienne : elle est l'un du multiple, la synthèse immanente de pluralisme et monisme. Comme chez Bergson, si la différence est « principe de genèse », la dialectique est l'image abstraite de la différence, elle constitue l'« apparence », elle ignore « les mécanismes différentiels bien autrement subtils et souterrains », elle propose une « fausse image de la

1. Voir le chapitre « Réalisation de la critique », in G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Puf, 1995.

308 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

différence ». La dialectique, comme dans les essais sur Bergson, est un produit, une illusion qui néanmoins doit être fondée et doit être justifiée. Même le chapitre central du livre, qui porte sur la doctrine de l'éternel retour, semble s'être inspiré des analyses du bergsonisme. Pour que le présent puisse passer, il doit coexister avec le passé¹.

Dans le livre sur Nietzsche, outre le concept d'éternel retour, impliquant une critique de toute téléologie historique, la critique de l'image de la pensée fait son apparition : Deleuze, en effet, met en cause la pensée comme représentation tout comme il le fera aussi six ans plus tard avec *Différence et répétition*. On ne peut qu'y voir, encore une fois, une influence de la pensée heideggérienne. Par un geste nietzschéen de critique radicale de la grammaire et de la logique métaphysique, Heidegger critiquait la prétention de la raison à constituer *toute* l'essence de l'homme, opposant à la pensée qui calcule la pensée qui médite, et proposant une définition de la pensée non pas comme pouvoir conceptuel, ni comme intuition, mais comme reconnaissance et gratitude, capacité d'accueil et de recueil de ce qui vient, au-delà de tout volontarisme. Tandis que pour Heidegger l'oubli de l'être est lié à une conception du fondement en tant qu'essence et à la pensée comme représentation, selon Deleuze l'image de la pensée est une injustice faite tant à la nature de la pensée qu'à celle de l'Être qui est *en soi* différence. Deleuze puise chez Heidegger l'idée que la pensée n'est pas une activité naturelle, mais qu'elle se trouve dans un état de torpeur ou de « bêtise ». On ne pense que grâce à quelque chose qui nous fait penser ; par conséquent, la pensée n'est donc pas une activité naturelle et spontanée. Ainsi, la philosophie ne consiste pas dans la recherche de la vérité, vérité qui est la relation représentative entre la pensée et l'être, l'adéquation entre la pensée et le donné.

Dans la critique du concept « classique » de vérité par Nietzsche, Deleuze voit l'affirmation de ce qu'il nomme pour la première fois une nouvelle « image de la pensée », d'une nouvelle réponse à « Qu'est-ce que penser ? ». L'ancienne image, dogmatique, consiste en trois thèses : 1) le penseur veut et possède formellement le vrai ; 2) l'erreur est un accident qui ne vient pas de la pensée, mais des forces externes ; 3) la méthode sert et est suffisante afin d'éviter les erreurs et de penser bien. La nouvelle image bouleverse ces trois thèses en leur en opposant trois autres : 1) le

1. *Ibid.*, p. 87.

penseur ne veut pas le vrai, mais l'affirmation de la puissance ; 2) à la catégorie d'erreur doit être substituée celle de bêtise ; 3) à la notion de méthode, celle de culture (ou, plus tard, d'apprentissage ou pédagogie) étant ce qui force à penser. Ce qu'on retrouve dans le *Nietzsche* de Deleuze est donc sans doute une « éthique » de la pensée de la différence qui est absente chez Bergson. Les catégories de ressemblance, identité, analogie et opposition qui, dans le Bergson de Deleuze, sont des catégories pratiques empêchant de saisir la durée (ou la différence), sont jugées « éthiquement » dans le *Nietzsche* : ce sont des catégories réactives qui humilient la vie.

Cette interprétation de la philosophie nietzschéenne affecte aussi le livre *Proust et les signes* que Deleuze publie peu après, en 1964, au moment où, dans le champ philosophique français, déferle la querelle du structuralisme. En dépassant la surface même de ce livre, on peut remarquer que le problème reste le même, à savoir celui d'une ontologie du sens capable de trouver la raison immanente aux phénomènes. À travers Proust, Deleuze considère le réel comme un champ de signes qui impliquent leur sens : « L'Essence – écrit Deleuze – est précisément cette unité du signe et du sens¹. » Cet intérêt envers Proust, considéré comme un philosophe des signes et de l'essence, est sans doute lié à celui que les « nouveaux critiques » manifestent à l'égard du romancier. Jean Rousset, dans un essai publié trois ans avant *Proust et les signes*², érigeait l'auteur de la *Recherche* en représentant d'une écriture hyperstructuraliste des signes qui renvoient à des formes intemporelles³.

Mais, contrairement à Rousset, Deleuze désigne l'essence comme immanente au réel : elle est « différence », mais n'est « pas une différence empirique entre deux choses ou deux objets, toujours extrinsèque » ; elle est une « qualité dernière » ou encore, dans le langage hégélien récurrent,

1. Cf. G. Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Puf, 1964, p. 53.

2. Cf. J. Rousset, « Proust. À la recherche du temps perdu », in *Forme et signification : essais sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*, Paris, Corti, 1962, p. 135-170.

3. Dans un essai de 1963, Derrida écrit, à propos de Proust, que leur « esthétique, qui neutralise la durée et la force, comme *différence* [...] traduit une métaphysique. Le "temps à l'état pur", Proust l'appelle aussi l'"intemporel" ou l'"éternel". La vérité du temps n'est pas temporelle. Le sens du temps, la *temporalité* pure n'est pas temporelle » (« Force et signification », in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 40).

310 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

chez Deleuze, elle est une « différence interne¹ ». L'idée deleuzienne de vérité et de pensée proposée à partir de Proust est analogue à celle développée dans l'ouvrage sur Nietzsche : la pensée ne pense pas naturellement, elle doit être exposée à des forces qui la poussent à penser. L'œuvre de Proust est conçue comme un apprentissage fondé sur les signes qui forcent à penser, à dévoiler les essences qui sont la raison du réel. Le narrateur, comme tout autre sujet, a pour but de saisir des signes – incarnés dans un objet – et qui renvoient à une Essence. Cette essence, comme dans le cas du virtuel bergsonien, est « une différence, la Différence ultime et absolue ». C'est l'essence « qui constitue l'être, qui nous fait concevoir l'être »². Au fond, l'apprentissage proustien illustre de manière paradigmatique le cheminement de chaque sujet humain dans sa recherche du sens.

L'apprentissage et le dévoilement de l'Essence sont liés au temps, en particulier à celui du passé virtuel. Encore une fois, Deleuze semble identifier dans le virtuel la raison de l'actuel, le transcendantal. Mais il traite ici un problème absent des réflexions antérieures : comment saisir l'être du virtuel si, chez Bergson, chaque évocation d'un souvenir est prise dans une actualisation de celui-ci dans le présent ? Le virtuel ne peut, en effet, que se dissoudre, comme neige au soleil de l'actuel. Dans l'étude sur Proust, Deleuze souligne en effet que la seule manière de confronter l'auteur avec Bergson a trait à leur conception de la mémoire. Le philosophe comme le romancier critiquent toute conception associationniste, psychologiste et scientiste de la mémoire, s'opposant à la conception des souvenirs comme des « choses » stockées quelque part : « On ne remonte pas d'un actuel présent au passé, on ne recompose pas le passé avec des présents, mais on se place d'emblée dans le passé lui-même³. » Pour Proust comme pour Bergson, le passé ne représente aucun présent, se conserve en soi et coexiste avec le présent, différant en nature d'avec lui. Si Bergson évoque le virtuel dans *Matière et mémoire*, Proust parle d'états « réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits ». Avec cette formule proustienne, Deleuze désigne le concept de différence, le virtuel.

Le romancier complète et dépasse le philosophe. Mais pour Bergson

1. Cf. G. Deleuze, *Proust et les signes*, *op. cit.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. *Ibid.*, p. 73.

il suffit de « savoir que le passé se conserve en soi », il ne s'intéresse pas à chercher une manière de sauvegarder le passé pour le philosophe. Selon Bergson encore, le rapport avec le passé implique une « dégradation du souvenir pur, une descente du souvenir dans une image qui le déforme¹ ». En revanche, le problème posé chez Proust, et que Deleuze se réapproprie, est : « Comment sauver pour nous le passé tel qu'il se conserve en soi, tel qu'il survit en soi² ? » L'interrogation deleuzienne, elle, s'exprime ainsi : comment faire une philosophie du sens, capable de trouver la différence essentielle d'une chose, sans la réduire à une différence individuée ? Comment saisir le virtuel, l'essence transcendante, la condition, sans le réduire à l'actuel, au phénomène, au conditionné ?

Pour répondre à cette question, Proust en vient à la distinction entre mémoire volontaire et mémoire involontaire. La première « va d'un actuel présent à un présent qui "a été", c'est-à-dire à quelque chose qui fut présent et ne l'est plus ». Ainsi, son passé est « doublement relatif : relatif au présent qu'il a été, mais aussi relatif au présent par rapport à quoi il est maintenant passé ». Cette mémoire recompose le passé avec des présents, elle est analogue à la perception consciente : « Celle-ci doit trouver le secret de l'impression dans l'objet, celle-là croit trouver le secret du souvenir dans la succession des présents³. » La mémoire volontaire est donc le fondement de la conception dogmatique du passé et du temps. Opérant par l'intelligence, cette mémoire a des finalités pragmatiques, elle est orientée vers l'action et ne peut donc que gommer la pure différence et les articulations du réel au profit des aspects utiles à l'action, de la même manière que les images-souvenirs gommant le caractère de virtualité du passé. Ce qui échappe à la mémoire volontaire est « *l'être en soi du passé* », qu'elle traite comme s'il se constituait après avoir été présent. La mémoire volontaire pense qu'« il faudrait donc attendre un nouveau présent pour que le précédent passe, ou devienne passé. Mais ainsi l'essence du temps nous échappe⁴ ». Et Deleuze insiste à nouveau : présent et passé doivent être coexistants, car, s'ils ne coexistaient pas, le présent ne passerait jamais⁵.

1. *Ibid.*, p. 74.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 72.

4. *Ibid.*, p. 73.

5. *Ibid.*

312 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Comment donc saisir le passé en soi ? La réponse proustienne est le concept de mémoire involontaire que Bergson n'aborde pas du tout. La mémoire involontaire procède avant tout par l'identité d'une qualité commune à deux sensations – la première présente, la seconde passée. Le cas paradigmatique est celui de la célèbre madeleine évoquant, par son goût et son parfum, le goût et le parfum de la madeleine mangée dans le passé. La qualité présente est donc un *signe*, elle « implique un rapport avec quelque chose de *différent* », « elle intériorise le contexte, elle rend l'ancien contexte inséparable de la sensation présente »¹. En revanche, si c'est notre mémoire volontaire qui fait foi, nous voilà trompés par l'intelligence et simplement en face d'un présent ancien. Selon Deleuze, la mémoire involontaire, au contraire, exhibe à travers cette incorporation d'un passé dans le présent « la différence intériorisée, devenue immanente ». Cette différence, ce passé sont *en soi*, il ne s'agit pas d'un ancien présent, ou d'une différence individuée, mais d'une différence et d'un passé qui n'ont jamais été présents, qui ne se sont jamais individués dans aucun objet, dans aucune perception, puisque, au contraire, ils en sont la raison². La mémoire involontaire révèle donc « un peu de temps à l'état pur », « l'éternité », « être en soi du passé, plus profond que tout passé qui a été, que tout présent qui fut », « un peu de temps à l'état pur », c'est-à-dire l'essence de l'actuel. Elle est différence, et c'est à la fois par sa répétition – différenciée et différée – dans le présent que l'actuel a lieu : « Différence et répétition sont les deux puissances de l'essence, inséparables et corrélatives [...] ; car la répétition est puissance de la différence, non moins que la différence, pouvoir de la répétition³. »

De ce croisement entre Proust et Nietzsche à la lumière de Bergson, émerge un élément déterminant pour la réflexion deleuzienne : l'ouverture de l'histoire présuppose que l'accès direct au transcendantal est destiné à faire faillite. Une œuvre philosophique quelle qu'elle soit ne dit donc pas « le vrai » sur un réel actuel propre à l'expérience – soumise au joug de la pensée représentative, de la relation pragmatique avec les choses, des forces réactives qui séparent le penseur de ce qu'il peut – ni ne décrit les conditions de l'actuel en le décalquant sur l'actuel lui-

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 63.

Un enfant monstrueux

313

même, qui est soumis au temps et donc *passé*. La philosophie doit plutôt fabriquer des systèmes de signes en mesure, comme le roman proustien, de sauver le virtuel « pour nous ». La formulation d'une ontologie ne peut donc être qu'un apprentissage, comme la *Recherche* proustienne est une éducation à la saisie des Essences. Mais ces Essences ne peuvent être « décrites », car toute description dépend d'un effort volontaire, d'une présentification des souvenirs. Ces traits se combinent avec l'entreprise critique nietzschéenne et avec son idée que nous ne « pensons pas encore », que la pensée s'exerce seulement si elle est exposée à des forces qui la poussent à penser.

Diachronie et synchronie

CODE ET ÉTALEMENT DANS L'ESPACE

Alors que Deleuze termine son *Nietzsche* et entame son *Proust*, la querelle du structuralisme déferle sur le champ intellectuel. L'importance de l'introduction du paradigme de la structure dans les sciences humaines au début des années 1960 ne peut être sous-estimée : il porte non seulement au premier plan les sciences sociales et humaines, mais il cause aussi une profonde mutation du champ philosophique et des problèmes qui le dominaient pendant les années 1940 et 1950. Cette restructuration entraîne une mise en cause du paradigme du sens véhiculé par la phénoménologie et l'existentialisme, et, à son tour, une nouvelle critique de Bergson.

La réflexion de Lévi-Strauss reste une réflexion relativement locale pendant toutes les années 1950. Après avoir publié *Les Structures élémentaires de la parenté* en 1949, l'anthropologue ne se réclame d'aucune philosophie, se prêtant, malgré lui, à des interprétations comme celle de Simone de Beauvoir¹ et, quelques années plus tard, celle de Merleau-Ponty. Ce n'est qu'en 1962, dans *La Pensée sauvage*, qu'il prend explicitement position en philosophie, s'opposant à Sartre qui, dans la *Critique de la raison dialectique*, le cite à plusieurs reprises. Dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, « Histoire et dialectique », Lévi-Strauss désapprouve la *Critique* et la manière dont Sartre y privilégie l'histoire aux autres sciences humaines. D'après Lévi-Strauss, la prédilection sartrienne pour l'histoire serait motivée par la caractéristique principale de

1. Simone de Beauvoir, « Les structures élémentaires de la parenté », *Les Temps modernes*, n° 49, 1949, p. 943-949.

316 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

l'objet historique, sa « dimension temporelle », qui est analogue à la vie humaine considérée subjectivement. La vie humaine, faisant allusion à Bergson, est un temps irréductible à l'« étalement dans l'espace¹ ».

Même si l'expression « étalement dans l'espace » est absente de la *Critique*, ce livre trahit une certaine inspiration bergsonienne, quoique en tous points inconsciente. L'opposition entre ouvert et clos, dynamique et inerte hante le livre sartrien : chez Sartre, l'histoire est animée par une dialectique entre *praxis* humaine et pratico-inerte qui ressemble fortement à celle existant entre la vie et la matière. L'idée de l'histoire comme processus de totalisation qui va vers le futur et cumule toutes les relations dans le passé ressemble à l'épopée de l'élan vital dans *L'Évolution créatrice*. Par rapport à l'histoire, l'historien ne peut se situer en surplomb, en lui se concentre toute l'histoire, de même que, dans *Matière et mémoire*, dans l'action présente du sujet, se concentre tout son passé. Par conséquent, dans la « vie » du sujet connaissant on ne peut saisir « l'aventure diachronique de la totalisation sinon en tant que le lien totalisant au passé qui constitue l'individu *peut* servir de symbole à une totalisation des individus² ». Sartre refuse, comme Aron et d'autres philosophes de l'histoire « bergsoniens », l'idée d'une possible saisie de l'histoire à travers une « intuition irrationnelle et mystique (sympathie, etc.)³ », mais en même temps, en des termes qui évoquent Bergson, il dénonce le « fétichisme de la totalisation » qui, « au lieu d'y voir le mouvement réel de l'Histoire, [...] l'hypostasie et la *réalise* en totalités *déjà* faites »⁴. La teinte apportée par Sartre à l'opposition entre pensée dialectique et pensée analytique ne peut que faire penser à l'opposition bergsonienne entre intuition et intelligence⁵. La supériorité de la dialectique sur la pensée analytique, la conception de l'histoire comme un processus totalisant ou comme un grand flux et l'accent mis sur la position engagée de l'historien sont des traits communs à bien d'autres contemporains de Sartre. Cette

1. Cf. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (1962), Paris, Presses Pocket, 1992, p. 605.

2. Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 143.

3. *Ibid.*, p. 161.

4. *Ibid.*, p. 81.

5. Par exemple : « La dialectique comme logique vivante de l'action ne peut apparaître à une raison contemplative ; elle se découvre en cours de *praxis* et comme un moment nécessaire de celle-ci ou, si l'on préfère, elle se crée à neuf dans chaque action » (*ibid.*, p. 133).

conception influence par ailleurs les interprétations du marxisme propre aux philosophes nés avant 1910 : elle est présente chez Georges Gurvitch et, encore plus, chez un ancien « existentialiste », Henri Lefebvre. D'ailleurs ce n'est pas un hasard si, dans « Situation de l'existentialisme » – essai publié par la suite sous le titre de *Questions de méthode*, dans *Les Temps modernes* et, encore plus tard, placé en introduction au premier tome de la *Critique de la raison dialectique* –, Sartre écrit que la méthode régressive-progressive, dont il se réclame, avait été empruntée au « sociologue » Henri Lefebvre, et il renvoie à un article méconnu que celui-ci avait publié en 1953¹.

Pour sa part, Lévi-Strauss connaît bien Bergson, ayant en effet été étudiant en philosophie à la Sorbonne presque au même moment que Sartre, et à l'image de ce dernier il est marqué par une rupture irréparable l'éloignant du bergsonisme. Dans une page des *Tristes tropiques*, il raille les « actes de foi bergsoniens et les arguments circulaires qui réduisaient au mieux les étants et les choses dans un état de bouillie pour extraire leur ineffabilité² ». Dans *Le Totémisme aujourd'hui*, publié parallèlement à *La Pensée sauvage*, l'ethnologue s'engage dans une discussion des *Deux Sources*³. Il reconnaît à Bergson la lucidité d'avoir critiqué l'idée, propre à Lévy-Bruhl, d'une différence de nature entre la pensée dite « primitive » et celle propre aux « civilisés⁴ ». Bergson a bien vu que la pensée totémique n'était rien d'autre qu'une autre manière de classifier les espèces, fondamentalement analogue à la nôtre.

Mais au début du cinquième chapitre de *La Pensée sauvage*, « Catégories, éléments, espèces, nombres », renvoyant au *Totémisme aujourd'hui* et aux louanges faites à Bergson, Lévi-Strauss ajoute aussi une remarque par laquelle il prend ses distances vis-à-vis de l'auteur de *Matière et*

1. « C'est un marxiste, Henri Lefebvre, qui a donné une méthode à mon avis simple et irréprochable pour intégrer la sociologie et l'histoire dans la perspective de la dialectique matérialiste. » Cf. J.-P. Sartre, *Critique de raison dialectique*, *op. cit.*, p. 41-42. Et aussi H. Lefebvre, « Perspectives de la sociologie rurale », *Cahiers internationaux de sociologie* (1953), repris in Id., *Du rural à l'urbain*, 1970, p. 63-78.

2. Cf. C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1959), Paris, Pocket, 2001, p. 56.

3. Cf. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), Paris, Puf, 2002, p. 139-142.

4. Il faut remarquer que Georges Davy, directeur de la thèse principale de Lévi-Strauss, avait exprimé des jugements assez prudents au sujet de Bergson et de ses *Deux Sources*.

318 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

mémoire. Même si la notion d'« espèce » joue un rôle important dans les critiques adressées à la conception du totémisme de Lévy-Bruhl, Bergson conçoit encore la classification des espèces comme une opération subjective, tandis que le structuralisme voit dans le codage une opération dont la portée est objective. Bergson se limite à « l'aspect subjectif et pratique du rapport entre l'homme et le monde naturel¹ ». Lévi-Strauss introduit donc une continuité entre Sartre et Bergson : si le premier revendique le primat de l'histoire, reléguant donc l'ethnologie à un plan secondaire, c'est bien en raison de son héritage bergsonien inconscient. Par son objet, le temps, la raison dialectique de l'historien serait pour Sartre supérieure à la raison analytique de l'anthropologue. Le temps historique est susceptible d'être saisi de manière dialectique, puisqu'il possède – écrit Lévi-Strauss, faisant encore un clin d'œil à Bergson – la structure « que nous pensons saisir dans notre devenir personnel comme changement personnel² », devenir que les structures de l'anthropologue sont destinées à laisser de côté. Comme Bergson, Sartre a une conception pragmatique de l'opération de codage que le structuralisme s'est chargé de démonter. L'espèce n'est pas un genre créé par l'« agent pratique » « pour des raisons biologiques et utilitaires », la diversité des espèces « est l'expression sensible d'un codage objectif³ » inscrit dans la réalité.

Les clin d'œil à Bergson de Lévi-Strauss, liés aux attaques dirigées contre Sartre, ont des précédents. En 1951, Claude Lefort (né en 1924), proche de Merleau-Ponty, publie dans *Les Temps modernes* un essai en réaction à la lévi-straussienne *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, publiée l'année précédente. Dans « L'échange et la lutte des hommes⁴ », Lefort critique l'appropriation de Mauss par Lévi-Strauss : réduire les phénomènes sociaux à des systèmes symboliques est étranger à l'inspiration de Mauss, dont, en revanche, le but était de chercher l'intention immanente au comportement des hommes sans abandonner l'expérience. Il ne s'agit donc pas d'établir, comme Lévi-Strauss, un ordre logique dans lequel la réalité concrète et qualitative est réduite à une simple apparence.

1. Cf. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 181-182. On retrouve cette critique au début du livre (*ibid.*, p. 29-30), dans une allusion méprisante à Bergson.

2. *Ibid.*, p. 433.

3. *Ibid.*

4. Cf. C. Lefort, « L'échange et la lutte des hommes » (1951), *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2000.

D'une certaine manière, Lefort est l'exécuteur des critiques que les phénoménologues existentialistes et Georges Gurvitch – dont il est l'assistant à la Sorbonne – n'ont pas osé lui adresser. Si ni Sartre ni Merleau-Ponty ne sont intervenus dans le débat, Gurvitch a, en revanche, rapidement liquidé l'interprétation de Mauss par Lévi-Strauss, la qualifiant de « très personnelle ». Plus tard, en 1955, il ne manque pas de critiquer la méthode de l'anthropologue¹, qu'il juge abstraite et injustifiée, et il se réclame d'une sociologie qui se voudrait « concrète » et hyperempirique.

En 1957, Gilles-Gaston Granger, élève de Cavaillès et de Bachelard, intervient dans ce débat avec un article qui met en perspective les méthodes de l'anthropologue et du sociologue. Formé à la phénoménologie des mathématiques par Cavaillès, auteur d'un DES et d'une thèse dirigés par Bachelard, Granger est gagné par une méfiance croissante envers l'empirisme et l'obsession du concret, tant dans les sciences dures que dans les sciences sociales et humaines pour lesquelles il se spécialise². Dans « Événement et structure dans les sciences de l'homme³ », il se range donc du côté de Lévi-Strauss en soulignant que la structure est chez celui-ci un modèle et non pas une réalité, comme Gurvitch semble lui reprocher.

Trois ans plus tard, dans le livre *Pensée formelle et sciences humaines*, où il relance le débat entre Lévi-Strauss et Gurvitch, Granger tire toutes les conséquences de l'épistémologie non cartésienne, anti-empiriste, anti-phénoménologique et antibergsonienne de son maître Bachelard pour mettre hors jeu toute critique de la formalisation en sciences humaines. Dans le chapitre V, intitulé « Qualité et quantité », il s'oppose à l'objection qui se cache « derrière la plupart des critiques opposées aux tenants d'une science rigoureuse de l'homme », une objection pour laquelle la « connaissance scientifique laisse échapper ce qui, dans l'être humain et dans ses œuvres, paraît être le plus significatif, le plus spécifique, le plus irréductible aux schématisations », la « qualité ». Granger retrouve la racine de ces critiques dans la philosophie de Bergson, qu'il avait déjà

1. Voir par exemple G. Gurvitch, « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de Sociologie*, t. 19, 1955, p. 3-44, 1955 ; ensuite repris dans la 2^e édition de *La Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Puf, 1957.

2. Cf. G.-G. Granger, *Méthodologie économique*, Paris, Puf, 1955.

3. Cf. G.-G. Granger, « Événement et structure dans les sciences de l'homme », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 1, 1957.

320 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

taxé d'« anti-rationaliste¹ » dans un livre de 1955. D'après l'auteur, « Bergson fonde sur ce lemme sa métaphysique et sa théorie dualiste de la connaissance ». Cette théorie est commune à certains psychologues et sociologues qui récusent « l'usage des mathématiques, parce que fondées sur les rapports indifférents d'un tout et ses parties [...] alors que la totalité humaine, le fait social total, est un ensemble organiquement et qualitativement différent », doté d'un « dynamisme² » propre. Granger met en relation les débats surgis dans le champ des sciences sociales opposant Lévi-Strauss à ses détracteurs avec de vieux débats où s'affrontent Bachelard et les bergsoniens. Du reste, il n'hésite pas à compléter ce cadre critique en attaquant la phénoménologie, suivant le chemin tracé par l'auteur du *Nouvel Esprit scientifique*³, son cher maître.

Mais revenons à Lévi-Strauss. L'ethnologue ne s'arrête pas à sa dénonciation du pragmatisme propre à la théorie de la connaissance de Bergson. En contact depuis les années 1950 avec plusieurs biologistes américains, il ajoute une remarque qui aura attiré l'attention de l'ami et bon lecteur Georges Canguilhem. Il rappelle que, « pour expliquer la diversité des espèces, la biologie moderne s'oriente vers des schémas qui ressemblent à ceux de la théorie de la communication ». Comme les biologistes sont capables d'expliquer des millions d'espèces en « fonction de formules chromosomiques »⁴, ainsi en va-t-il pour les classifications produites par les peuples totémiques et par les anthropologues. La génétique et les théories du codage biologique confirment donc que le code est inscrit *dans* la chose, que le sens du vivant *est* son code, et celui-ci n'est pas simplement projeté sur lui par l'activité d'« étalement dans l'espace », de « morcèlement » subjectif propre au vivant. Peu après la publication de *La Pensée sauvage*, James Watson, Francis Crick et Maurice Wilkins reçoivent le Nobel pour avoir mis en lumière la structure moléculaire des acides nucléiques et son importance concernant la transmission de l'infor-

1. Cf. G.-G. Granger, *La Raison*, Paris, Puf, 1955.

2. Cf. G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960, p. 106.

3. « La phénoménologie apparaît à certains égards comme le prestigieux avatar d'une idéologie moribonde. Le retour aux choses à travers une subjectivité transcendante [est] [...] l'ultime tentative d'une interprétation de la science comme remède à l'aliénation naturelle de l'individu », *ibid.*, p. 217.

4. *Ibid.*, p. 83.

mation dans les systèmes vivants. La découverte de la double hélice de l'ADN, conçue comme un code inscrit dans chaque individu vivant et capable de transmettre les caractères propres à une espèce, et la formalisation de ce code à travers la théorie de l'information impliquent deux idées : celle d'une relative stabilité des espèces et celle de la possibilité d'une saisie précise et objective de l'individualité du vivant à travers le code génétique. Ce code est le concept *du* vivant, contenant toutes les informations qui le définissent.

Ces découvertes, limitées jusqu'à la fin des années 1950 à une dimension locale, se répandent dans le champ intellectuel français, où le paradigme structural du sens rencontre un certain succès, suite à la publication de *La Pensée sauvage* et aux polémiques consécutives. Le paradigme structural implique la possibilité de traiter n'importe quelle réalité comme un système composé par des éléments en soi insignifiants, mais dont l'identité est déterminée par le réseau de relations que chacun d'eux entretient avec les autres. Ce modèle inscrit donc le *sens* du réel dans sa structure. Toute réalité est signifiante et ne nécessite plus d'être « soutenue » par un sujet qui lui confère son sens par des actes de donation. En 1962, au cours du Congrès de Royaumont ayant pour thème *Le Concept d'information dans la science contemporaine*, organisé par Gilbert Simondon et présidé par Martial Gueroult, un parterre de philosophes (Hyppolite, Granger, Goldmann, Alquié, Gueroult) avait en effet assisté à la rencontre entre cybernétique et sciences de la vie. Jean Hyppolite, en faisant écho à la mention à Lévi-Strauss faite par Martial Gueroult, avait alors remarqué le démenti apporté par le concept d'information à la conception bergsonienne du langage¹.

1. Cf. AA.VV, *Le Concept d'information dans la science contemporaine*, Cahiers de Royaumont V, Paris, Minuit, 1965, p. 166. Pour ces aspects, cf. R. Roux, *La Cybernétique en France (1948-1970). Contribution à l'étude de la circulation interdisciplinaire des modèles et des instruments conceptuels et cognitifs*, thèse sous la direction de E. Brian, EHESS, 2010, Paris, Classiques Garnier, 2015 ; M. Morange, « Mathématiques et biologie : les raisons d'une histoire tumultueuse », in S. Roux (dir.), *La Mathématisation comme problème*, Paris, Archives contemporaines, 2011, p. 149-159 ; J.-M. Lange, « Rencontre entre deux disciplines scolaires, biologie et mathématiques : première approche des enjeux didactiques de la formation des enseignants de biologie », *Canadian Journal of Science, Mathematics and Technology Education*, vol. 4, n° 5, 2005, p. 485-502 ; B. D. Geoghegan, « From Information Theory to French Theory : Jakobson, Lévi-Strauss, and the Cybernetic Apparatus », *Critical Inquiry*, vol. 38, n° 1, 2011, p. 96-126.

322 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Ces trois éléments – divulgation des découvertes concernant l'ADN et la cybernétique, et l'émergence du « structuralisme » – ont un retentissement important sur la conception transformative de la vie propre à la philosophie biologique de Canguilhem. Dans « Un nouveau concept en pathologie: l'erreur », troisième et dernier essai des « Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique » contenues dans l'édition de 1966 de sa thèse de médecine¹, Canguilhem avoue la limite explicative de sa théorie de la normativité du vivant face aux nouvelles maladies héréditaires, liées à des mutations dans l'ADN. Ces maladies n'ont rien à voir avec la diminution de la capacité normative d'un vivant qui se confronte librement avec le milieu; bien au contraire, elles exhibent quelque chose d'inévitable, puisqu'elles dépendent d'une erreur objective dans la transmission du code génétique. Si la vie consiste en un code que l'on retrouve identique en chaque individu vivant, alors « connaître c'est s'informer, apprendre à déchiffrer ou à décoder² ». Ainsi, « il n'y a pas de différence entre l'erreur de la vie et l'erreur de la pensée, entre l'erreur de l'information informante [le code génétique] et l'erreur de l'information informée [la connaissance]. C'est la première qui donne la clé de la seconde³ ». Les nouvelles découvertes génétiques fournissent ainsi un nouveau paradigme que la « philosophie biologique » de Canguilhem, jusqu'alors fondée sur le pouvoir normatif « subjectif » du vivant, doit forcément prendre en compte.

Canguilhem revient sur les conséquences des conférences données à Bruxelles en 1966, publiées en 1966 dans la *Revue philosophique de Louvain* sous le titre « Le concept et la vie » et dans les *Études d'histoire et de philosophie des sciences*⁴ appartenant à une section intitulée, de manière paradigmatique, « La nouvelle connaissance de la vie ». Si, dans *La Connaissance de la vie*, le problème est la relation entre la vie et la pensée du vivant humain en tant que conscience de sa propre normativité, ici le problème est celui de la rencontre entre la vie et le concept. Ce problème est abordé à partir du débat autour de la théorie

1. Ce n'est pas un hasard si Canguilhem commence à citer Lévi-Strauss dans les « Nouvelles réflexions » tirées du cours de 1963.

2. Cf. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 211.

3. *Ibid.*, p. 209.

4. Cf. G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 362-364.

bergsonienne de la connaissance. Canguilhem reprend en considération le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, qui avait été au centre des analyses de Sartre, de Merleau-Ponty. Bergson y critique la philosophie grecque car elle a tenté de comprendre la vie en la morcelant, en la segmentant, en lui imposant des Essences, des formes statiques et spatiales. Cette opération est propre à l'intelligence, qui est une faculté destinée exclusivement au maniement des solides et des corps inertes, donc incapable de comprendre la réalité créative, continue et en continu devenir propre à la vie.

Canguilhem reproche à Bergson de ne pas avoir tenu compte de deux mutations majeures ayant touché les mathématiques et la biologie peu d'années avant la publication de *L'Évolution créatrice*. D'une part, la géométrie, en devenant topologie, s'affranchissait progressivement de la métrique et se révélait donc en mesure de construire des modèles capables de rendre compte de la réalité du vivant en tant que « forme indécomposable », en tant que multiplicité indistincte¹. D'autre part, la théorie chromosomique était, déjà au début du siècle, en pleine élaboration de nouveaux concepts qui l'ont amenée à croire en la stabilité des structures biologiques. Le bergsonisme ne peut donc que rester aveugle face à la théorie de l'ADN. La génétique est en effet une véritable « science antibergsonienne », dans la mesure où elle « rend compte de la formation des formes vivantes par la présence, dans la matière, d'[...]une information, pour laquelle le concept nous fournit [...] un meilleur modèle² ». En revanche, Bergson soutient, comme plusieurs autres philosophes nominalistes, que les concepts ont une simple portée pragmatique, ils ne sont rien d'autre que le simple « traitement humain, c'est-à-dire factice et tendancieux, de l'expérience³ ». Les concepts consistent purement et simplement dans « l'aboutissement d'une tactique de la vie dans sa relation avec le milieu⁴ ». C'est seulement à partir de *L'Évolution créatrice* et, vingt ans plus tard, dans *La Pensée et le Mouvant*, que Bergson passe d'une simple explication physiologique à une explication entraînant une « biologie générale » : il

1. *Ibid.*, p. 363.

2. Cf. G. Canguilhem, « Le concept et la vie », *op. cit.*, p. 339.

3. *Ibid.*, p. 341.

4. *Ibid.*, p. 348.

324 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

conçoit alors tous les vivants comme des puissances de généralisation et de choix, mais il retrouve à la fois, dans la vie elle-même, les conditions de possibilité de la connaissance de la vie par le vivant. Bergson donne au problème une solution critique, à travers un « comme si » de nature kantienne : la vie travaille *comme si* elle voulait reproduire l'identique. Pour cette raison, il y a une relation entre connaissance par concepts et vie, une « connivence entre la vie et la connaissance de la vie ».

Ce « travail » prétechnologique de reproduction de l'identique accompli par la vie est lié d'une part à la matière, bloquant l'élan et le poussant au mouvement de division et d'individualisation qui est le mouvement propre à la vie, et, d'autre part, au caractère fini de l'élan, « donné une fois pour toutes ». L'élan est fini et ne peut surmonter facilement l'obstacle de la matière, il est donc obligé de seconder la matière, et de s'individualiser dans sa confrontation avec elle. Mais cela signifie, comme souligne Canguilhem, que matière et vie, obstacle et élan sont contemporains. Si Canguilhem retrouve donc une certaine cohérence dans la théorie biologique de la connaissance de Bergson, il considère toutefois encore injustifiée sa dépréciation de la connaissance conceptuelle. Canguilhem n'est pas disposé à « suivre jusqu'au bout une philosophie biologique qui sous-estime le fait que c'est seulement par le maintien actif d'une forme [...] que tout vivant contraint [...] la matière à retarder mais non à interrompre sa chute ». Si donc, d'une certaine manière, la théorie de l'ADN est compatible avec la théorie bergsonienne de la vie, selon laquelle « l'hérédité [...] [est] la transmission d'un élan », d'autre part cet élan ne peut qu'être une forme, car il transporte « un *a priori* morphogénétique¹ », ce que Bergson ne pourrait jamais admettre. À partir des années 1950, la biologie a ainsi « changé de langage » : le langage de la mécanique, hérité de Descartes, et celui de la géométrie, hérité d'Aristote, qui était critiqués par Bergson, sont désormais désuets et substitués par les termes de « théorie du langage » et de « théorie des communications »². Dans cette situation, c'est surtout la « théorie intuitiviste [de la connaissance], comme celle de Bergson » qui

1. *Ibid.*, p. 354.

2. *Ibid.*, p. 360.

se révèle périmée, inutile, s'il s'agit de rendre compte des « phénomènes découverts par les biologistes contemporains¹ ».

Le code de la vie est un message à décrypter en tant que véritable « sens inscrit dans la matière ». Il s'agit d'un « *a priori* objectif », d'un « *a priori* proprement matériel et non plus seulement formel ». Le sens de la vie est donc « découvert [par le savant] et non pas construit [par le vivant] ». Tant la phénoménologie et son modèle conscientialiste du sens que les aspects les plus subjectivistes de la théorie normative de la connaissance élaborés par Canguilhem autour de 1950 semblent donc incompatibles avec la « nouvelle connaissance de la vie ». Les positions de ce dernier concernant l'information scientifique transmise par Bergson apparaissent résolument divergentes lors d'une conférence tenue à l'École de médecine de Paris le 20 mai 1950 et intitulée « Biologie et pensée bergsonienne » : Canguilhem y déclare de manière tranchée qu'« en 1950 la pensée bergsonienne est capable de donner, non seulement pour des philosophes, mais encore pour des biologistes, une signification à des faits biologiques et à des nouveaux problèmes biologiques surgis après 1907² ».

EXPÉRIENCE OU CONCEPT ?

Sartre ne répond pas directement aux critiques que Lévi-Strauss lui adresse en 1962. L'occasion lui est fournie par Foucault. Ce dernier, inspiré par la vague montante du structuralisme et par le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, oppose, dans un entretien de 1966, sa génération à celle de l'auteur de la *Critique*³ : l'intérêt des gens nés après 1918 se tourne vers les systèmes symboliques, tandis que la génération née à l'aube du siècle reste attachée à une métaphysique subjectiviste promouvant une morale humaniste et dont la vision de l'histoire est téléologique. La réponse de Sartre est publiée, sous la forme d'un entretien, dans un numéro de la revue *L'Arc* de 1966. Sartre y affirme que le structuralisme

1. *Ibid.*, p. 362.

2. « Biologie et pensée bergsonienne », conférence du 20 mai 1950, École de médecine, Paris, Fonds Georges Canguilhem, archives du CAPHES, GC. 13.1.3.

3. Cf. M. Foucault - C. Bonnefoy, « L'homme est-il mort ? » (1966), in *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 541.

326 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

est incapable d'expliquer le changement et l'émergence des structures, puisqu'il manque de considération pour la *praxis* humaine, véritable moteur de l'histoire et origine des structures. Dans un passage saisissant, Sartre montre à nouveau son bergsonisme refoulé : selon lui, en effet, le structuralisme foucauldien, oublieux du moteur du mouvement, « replace le cinéma avec la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités¹ ».

Dans deux entretiens des années 1970, Foucault revient sur le « bergsonisme » de Sartre. Il confie à ses interlocuteurs que pendant les années 1950, en philosophie, était répandue une « disqualification de l'espace », qui peut-être avait « commencé avec Bergson² ». Un « bergsonisme latent » qui « considér[ait] [...] l'espace comme "mort, figé, non dialectique" et le temps comme "riche, fécond, vivant, dialectique"³ » aurait été dominant pendant les années 1940 et 1950 : l'utilisation des termes spatiaux dans la théorie des structuralistes était alors considérée comme « antihistorique » par les philosophes – autrement dit, par Sartre et les phénoménologues, qui confondaient « l'histoire avec les anciennes formes d'évolution, de continuité vivante, de développement organique, de progrès de la conscience ou de projet d'existence⁴ ». Foucault, se référant à Sartre et à la *Critique*, mais faisant probablement aussi allusion à certains historiens de l'École des Annales, propose au contraire une autre vision du temps en tant que série de séries formées par « plusieurs histoires qui se superposent », une vision opposée à celle d'un « seul temps à la façon hégélienne ou bergsonienne » comme « un grand flux »⁵.

Foucault n'est pas le seul à réfuter, au nom des « structures », une supposée grande parenté Sartre-Bergson. Pendant les années 1950 et 1960, après le tournant structuraliste de 1953, la rupture de Lacan avec les philosophèmes bergsoniens perdure tout entière. Lacan méprise *Le Rire* dont la thèse d'un comique équivalent au « méca-

1. Cf. J.-P. Sartre, « Sartre répond », *op. cit.*

2. M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (*Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976, p. 71-85), *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 541.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. « Tetsugaku no butai » (« La scène de la philosophie » ; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978, *Sekai*, juillet 1978, p. 312-332), in *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.*, p. 580.

nique plaqué sur le vital » est fondée sur une « stéréotypie lamentable » et est contredite par les faits¹ ; il raille le supposé démontage du concept de néant opéré par Bergson dans *L'Évolution créatrice*, fondé dans un « réalisme naïf² » ; il montre la superficialité de la condamnation bergsonienne de l'espace, qui « n'est pas cette étendue ouverte et méprisable comme le pensait Bergson », mais « recèle bien des mystères »³.

Il en va de même pour Althusser, qui – ayant également été fidèle à l'antibergsonisme de Politzer dès la Libération – sépare au début des années 1960, et en utilisant le concept bachelardien de « coupure épistémologique » entre science et sens commun, la partie « scientifique » de l'œuvre de Marx d'une première partie non scientifique, empiriste et humaniste. D'après cette séparation, tant le jeune Marx feuerbachien des *Grundrisse* que Politzer, « le Feuerbach de notre temps », que le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* et Bergson baignent dans cette même idéologie préscientifique du « concret » critiquée par Bachelard. Bergson, Politzer et Sartre sont des empiristes dans leur prétention idéologique de partir du concret, du donné, de l'homme, qu'ils opposent aux abstractions de la science. Ainsi, dans les « Notes pour la philosophie » tirées du *Cours de philosophie pour les scientifiques*⁴, Althusser élève en exemple paradigmatique des théories empiristes de la connaissance reposant sur la formule sujet = objet = vérité la théorie de Bergson « qui parle bien lui aussi de Vérité, appelle le Sujet “moi profond”, durée pure, etc., et l'Objet espace et temps spatialisé, etc. ». Sur un mode analogue, Althusser condamne l'empirisme de Lévi-Strauss⁵, qui admire la « pensée sauvage » pour le concret : « C'est quasiment du Bergson ! – s'exclame Althusser – et c'est proprement un mythe idéologique⁶. » En 1964, Alain Badiou (né en 1937), ancien étudiant du caïman marxiste, avait fait

1. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire*, t. IV : *La Relation d'objet (1956-1957)*, Paris, Seuil, 1998, p. 241. Voir aussi *Le Séminaire*, t. V : *Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 118.

2. Séminaire *L'Identification*, leçon du 17 janvier 1962 (version interne), p. 107.

3. *Ibid.*, leçon du 16 mai 1962, p. 291.

4. Cf. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Imec-Stock, 1995, p. 283.

5. Cf. L. Althusser, « Sur Lévi-Strauss », in *Écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 445.

6. *Ibid.*

328 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

exclamer, à Dastaing, l'un des personnages de son roman *Almagestes* : « Aux chiottes Bergson¹. »

Jacques Derrida (né en 1930) a été, quant à lui, l'élève de l'alainiste Étienne Borne, d'Hyppolite, d'Althusser et de Suzanne Bachelard, et a suivi quelques cours de Merleau-Ponty au Collège de France. Les rares fois où il cite Bergson², il en fait le cas d'essence de l'antistructuralisme³. Pour son empirisme de la force et de la qualité, pour son opposition à toute forme, pour sa méfiance envers le langage dont il essaie de s'affranchir par des procédés de multiplication métaphorique, enfin pour sa « théologie négative », Derrida rapproche Bergson d'Artaud⁴, de Lévinas⁵ et surtout de Nietzsche⁶. À la fin de « Force et signification », il explique pourquoi le mouvement bergsonien reste naïf, pris lui-même dans un autre type de *structure* archi-originnaire, dans le système d'oppositions propre à la métaphysique classique de la présence. Bergson oppose « la durée à l'espace, la qualité à la quantité, la force à la forme », tandis que, selon Derrida, au lieu de se cantonner dans ce même système d'oppositions il faudrait « chercher de nouveaux concepts et de nouveaux modèles, une *économie* échappant à ce système d'oppositions métaphysiques⁷ ». Dans *De la grammatologie*, Bergson réapparaît avec l'évocation de sa conception de la métaphore et du langage. Dans le cadre d'une discussion sur *Le Totémisme* de Lévi-Strauss, Bergson est critiqué pour être bien moins « avisé » que Rousseau⁸. Mais les fondements heideggériens des critiques contre Bergson n'émergent de manière manifeste que dans l'essai « Ousia et grammé » contenu dans *Marges de la philosophie*. Derrida cite intégra-

1. A. Badiou, *Almagestes*, Paris, Seuil, 1964, p. 166.

2. Derrida a dû enseigner Bergson en plusieurs occasions. Assistant à la Sorbonne pendant les années 1960, il dispense deux cours universitaires sur Bergson, sur *Introduction à la métaphysique* et sur « L'Idée du néant » (voir le Fonds Jacques Derrida Papers, MS-C01, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California, USA, Box 4, Folder 5 e 6 ; Box 5, Folder 10 ; Box 6, Folder 9).

3. Tout au long de « Force et signification » (in *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 36), Derrida souligne, en citant l'*Essai* de Bergson, que ce qui se perd dans la structure n'est pas « seulement la force et la qualité, qui sont le sens même, mais la *durée*, ce qui, dans le mouvement, est pure hétérogénéité qualitative ».

4. Cf. J. Derrida, « La parole soufflée », in *ibid.*, p. 267, n. 1.

5. Cf. J. Derrida, « Violence et métaphysique », in *ibid.*, p. 170.

6. Cf. J. Derrida, « Force et signification », in *ibid.*

7. *Ibid.*, p. 39.

8. Cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 99 et 154.

lement la célèbre note de *Sein und Zeit* (dans l'avant-dernier paragraphe du dernier chapitre intitulé « La temporalité et l'intra-temporalité comme origine du concept vulgaire du temps ») où la conception bergsonienne du temps est réduite à la vision aristotélicienne¹. Bergson, rapproché de Deleuze et de Merleau-Ponty, est cité à nouveau dans certains passages d'un livre sur Jean-Luc Nancy où l'objet de la critique reste sa conception naïvement empiriste de la connaissance en tant que simple contact².

L'œuvre de Simondon (né en 1904) est aussi marquée par un refus du bergsonisme, même si ce refus cache des proximités en termes de problèmes. Comme ses maîtres Merleau-Ponty et Bachelard, Simondon insiste surtout sur l'aspect critique, tandis que l'influence de Bergson est en réalité plus importante qu'il n'y paraît³. Simondon accorde à la métaphysique de Bergson le mérite d'avoir critiqué les conceptions substantialistes ou hylémorphiques de l'individu, au profit d'une intuition du mouvement qualitatif de la durée, mais il lui reproche de se borner à la seule dimension dynamique de l'être, au détriment de sa dimension structurale. La conclusion de *Du mode d'existence des objets techniques*, de 1958, s'achève par une critique de Bergson, assez semblable à celles formulées par Bachelard et Merleau-Ponty : l'activité technique ne peut être classée « parmi les besoins pratiques de l'homme, c'est-à-dire en la faisant apparaître comme catégorie du travail » et la notion d'*homo faber* est incapable de rendre compte de la « véritable technicité »⁴. Dans ses cours dispensés à la Sorbonne pendant les années 1960⁵, Simondon se concentre sur la notion bergsonienne d'intuition. Bergson a été le premier penseur à avoir fait « usage absolu de la perception » dans l'intuition du mouvement⁶, ce qui lui permet de critiquer toute pensée fondée sur le

1. Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1971, p. 66.

2. Cf. J. Derrida, *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000, p. 141-142 et 167.

3. Cf. S. Margaraz, « De l'intuition à la transduction : par-delà la valeur heuristique de l'analogie. Une interprétation de la filiation entre Bergson et Simondon », in *Cahiers Simondon II*, 2010.

4. Cf. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 224.

5. Cf. G. Simondon, *Les Grands Courants de la philosophie française contemporaine* (1962-1963), cours inédit; *Imagination et invention* (1965-1966), Chatou, La Transparence, 2008; *Cours sur la perception*, Chatou, La Transparence, 2006.

6. Cf. G. Simondon, *Cours sur la perception, op. cit.*, p. 77-78.

330 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

primat des formes. Cependant, cet usage de la notion d'intuition, « spiritualiste et peut-être métaphysique¹ », oublie que la connaissance par concepts autant que l'intuition sont « deux modes de perception également réels² ». Si Bergson a raison de critiquer « les abstractions conceptuelles de la mécanique » dans la saisie du mouvement, il fait fausse route en plaçant cette compréhension en termes d'une continuité³.

On retrouve les mêmes critiques, formulées de manière plus tranchante, dans sa thèse intitulée *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, et publiée partiellement en 1964. Le reproche principal est encore que Bergson, « prévenu contre la spatialité⁴ », n'a pas prêté attention aux aspects structurels propres au processus d'individuation à l'œuvre dans la réalité. Ainsi, sur la base de la topologie, Simondon rejette l'importance de la continuité du temps dans l'individualité vitale : « La continuité est un des schèmes chronologiques possibles, mais elle n'est pas le seul⁵. » Bergson « a fait un remarquable effort pour penser l'individu sans se laisser prendre au piège d'une habitude mentale importée en psychologie par un esprit accoutumé à traiter d'autres problèmes », mais il s'est limité au « dynamisme intra-individuel, aux dépenses des réalités structurales intra-individuelles aussi importantes »⁶. L'« intuitionnisme dynamique » et « aristocratique »⁷ de Bergson privilégie l'opération, le « dynamisme vital », tandis que « les ruptures mêmes ou les limites de ce dynamisme sont difficiles à connaître par intuition ». Enfin, elle dévalorise « la connaissance scientifique », qu'elle traite d'« utilitaire ». Or, selon Simondon, il est impossible de « privilégier de façon absolue la structure ou l'opération », car, chaque fois qu'on exclut une dimension, celle-ci réapparaît. Le but de Simondon est précisément de construire une « épistémologie *allagmatique* » capable de tenir ensemble ces deux aspects du réel⁸.

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 189.

4. Cf. G. Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Millon, 2005, p. 276.

5. *Ibid.*, p. 228.

6. *Ibid.*, p. 296.

7. *Ibid.*, p. 564.

8. Les conséquences de cette attitude sont présentes dans la vision bergsonienne de la société, notamment au niveau de la distinction entre société ouverte et société close (*ibid.*, p. 509 et 294).

Un an après la publication de son « La vie et le concept », Canguilhem réagit aux accusations lancées par Sartre contre Foucault. En 1967, dans un compte rendu des *Mots et les Choses*¹, Canguilhem prend avec force la défense de Foucault face aux griefs des « enfants de Marie de l'existentialisme » qui, avec la « prétention à représenter l'humanisme² », l'accusent d'ignorer l'histoire et la *praxis* humaine et de se poser en « dernier barrage » de la bourgeoisie contre le marxisme³. Canguilhem invoque l'exemple de son ami Jean Cavailles qui, logicien et résistant, a défendu à la fois la liberté contre la barbarie nazie et le « primat du concept, du système et de la structure » contre le « primat de la conscience vécue ou réfléchie⁴ ». Cette intervention de Canguilhem, purement stratégique, aura une importance déterminante pour Foucault, vingt ans plus tard. Après avoir opposé, dans un entretien de 1983, l'activité de résistant de Cavailles « historien des mathématiques » à l'immobilisme de Sartre et Merleau-Ponty pendant la guerre⁵, dans le célèbre essai sur Canguilhem « La vie : l'expérience et la science » Foucault inscrit la production philosophique de son « maître » dans la filiation de la « philosophie du savoir, de la rationalité du concept » formée par Cavailles et Bachelard, qu'il oppose à une autre filiation, celle de la « philosophie de l'expérience, du sens et du sujet » formée par Sartre, Merleau-Ponty et Bergson. Le subjectivisme de la philosophie de la durée de Bergson, au début du siècle, se serait opposé au mathématisme abstrait d'un Couturat, comme la philosophie humaniste de Sartre s'opposait à l'antihumanisme de Cavailles, autour de 1943. Foucault donne naissance à un « grand récit » qui hantera la philosophie française.

Ce « grand récit » a, comme deuxième source d'inspiration, un discours d'Hyppolite. Le 19 décembre 1963, à la veille du déferlement de

1. Cf. G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *cogito* ? », n° 242, juillet 1967, p. 599-618.

2. *Ibid.*, p. 603.

3. Cf. J.-P. Sartre, « Entretien avec Bernard Pingaud », *L'Arc*, n° 30, 1966, p. 87. Sur cette querelle, se reporter à D. Eribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994, p. 163-171.

4. Cf. G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *cogito* ? », *op. cit.*, p. 617.

5. L'opposition Cavailles-Sartre revient dans l'entretien de M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor avec Foucault, « Politique et éthique. Une interview » (1983), in Id., *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 586.

332 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

la querelle structuraliste, mais peu après les discussions du travail de Lévi-Strauss dans le numéro monographique de la revue *Esprit* et les allusions faites au cours du Colloque de Royaumont sur l'information, le directeur de la thèse secondaire de Foucault délivre sa leçon inaugurale au Collège de France. Reprenant comme il était de tradition les discours de ses prédécesseurs (Maurice Merleau-Ponty et Martial Gueroult) et citant Bergson, que ces derniers ont également mentionné, il place son entreprise à la croisée de deux approches différentes : entre une philosophie de l'expérience vécue et une philosophie du système – somme, entre « l'existence et la vérité¹ ». Six ans plus tard, après la mort d'Hyppolite, dans le discours de commémoration qu'il tient, juste après Althusser, à l'École normale², Foucault évoque précisément cette division qui, à la lumière des polémiques entre Sartre et Lévi-Strauss, réapparaîtra dix ans plus tard dans son essai sur Canguilhem.

Le bilan de Foucault se fonde sur un amalgame qui prend son sens seulement en tant qu'intervention stratégique. Canguilhem n'était pas devenu, d'un coup, antibergsonien : même au début des années 1970, il écrit un article très élogieux, « Logique du vivant »³, dans lequel il note la convergence entre les positions de François Jacob et celles de Bergson, à propos d'une évolution qui mène les organismes vers un degré de liberté toujours croissant. Jacques Lautman, élève de Canguilhem, le confirme : Canguilhem, écrit Lautman, enseignait certes « la défiance à l'endroit des philosophies de l'existence auxquelles il object[ait] [...] fondamentalement de dévaloriser le souci de la méthode » et il critiquait les « interprétations qui font de Bergson un existentialiste malgré lui »⁴. Ce paradoxal « bergsonisme » anti-existentialiste n'implique en rien un alignement acritique avec les « althussériens, et les structuralistes des années 1960, qui voulaient se débarrasser de la pensée du sujet ». La

1. Cf. J. Hyppolite, « Leçon inaugurale faite le jeudi 19 décembre 1963 », *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*, p. 1028.

2. Cf. M. Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 », in *Dits et écrits*, t. I.

3. Cf. G. Canguilhem, « Logique du vivant et histoire de la biologie », *Sciences. Revue de la civilisation scientifique*, n° 71, 1971, p. 20-25. Canguilhem se montre bien moins cordial avec Jacques Monod qui avait critiqué de manière assez sommaire le « vitalisme métaphysique de Bergson » dans *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 39-40.

4. « Un stoïcien chaleureux », *op. cit.*, p. 38.

« nécessité du concept » est toujours liée, dans sa « pensée biomédicale », à la « référence fondamentale au sujet, celui qui souffre et celui qui crée la norme, éventuellement par sa capacité différenciée à agir ou à ne pas agir ». Ainsi, « la philosophie du concept prime sur celle de l'existence, mais refuse le structuralisme et, pour cela, renvoie à une anthropologie qui lie le savoir et la morale »¹.

UN STRUCTURALISME VIRTUEL

En janvier 1967, à la suite d'une campagne publique et grâce au soutien d'André Malraux, une plaque en l'honneur de Bergson est apposée au Panthéon, sous les fenêtres de la bibliothèque littéraire Jacques Doucet où Jeanne Bergson a déposé les archives de son père. L'année précédente, à l'occasion du 25^e anniversaire de la mort du philosophe, et alors que *L'Évolution créatrice* est au programme de l'agrégation (1966-1967), le réalisateur Jean de Beer organise une série d'émissions radiophoniques intitulée « La pensée vivante d'Henri Bergson ». Les invités à l'antenne sont le déjà âgé Vladimir Jankélévitch, professeur de morale à la Sorbonne, Madeleine Barthélemy (née en 1911), femme de Jacques Madaule, maître-assistante à la Sorbonne, responsable des *Écrits et paroles*, auteur de deux thèses, *Bergson et Teilhard de Chardin* et *Bergson adversaire de Kant*, et deux jeunes historiens de la philosophie, Pierre Trotignon (né en 1932) et Dominique Janicaud (né en 1937), élèves d'Hyppolite et de Gouhier, sur le point d'achever leurs thèses sur Bergson. Le ton est nostalgique.

Au même moment, dans la collection « Initiation philosophique » dirigée par Jean Lacroix, paraît *Le Bergsonisme* de Deleuze. Ce livre ne sera pas apprécié unanimement par les bergsoniens : la personnaliste catholique Madeleine Barthélemy-Madeule publie, dans les *Études bergsoniennes* de 1968, un compte rendu assez perplexe, dont le titre, « Lire Bergson », évoque clairement le livre sur Marx publié par Althusser et ses étudiants un an plus tôt, *Le Bergsonisme*². Barthélemy-Madaule

1. *Ibid.*, p. 41.

2. En 1975, M. Barthélemy-Madaule revient sur Althusser dans l'article « Althusser et ses critiques » (*Esprit*, t. 449, n° 9, p. 215-219) où elle le défendait des critiques émises

334 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

reproche à Deleuze d'avoir conçu de toutes pièces un bergsonisme imaginaire, un « bergsonisme des structures très élaborées, qui tend vers l'«inhumain» et le «surhumain» et non pas vers l'humain¹ ». Tout au long de ses cent pages, Deleuze a en effet systématisé, en suivant la méthode architecturale de Gueroult, les acquis de ses précédentes études, et, tout à la fois, il a gommé l'indice de sa première utilisation antihégélienne de Bergson, à savoir l'utilisation du concept de « différence interne » ou de « différence en soi ». Dans son ouvrage, Deleuze insiste avant tout sur la rigueur et la scientificité de la pensée bergsonienne. Tout le premier chapitre est consacré à « L'intuition comme méthode », qui se trouve formalisée en trois « règles ». Cette tendance vers le formalisme revient dans l'énumération des quatre paradoxes du passé pur et dans un schéma illustrant le processus de différenciation. Deleuze, n'hésitant pas à souligner la compétence scientifique de Bergson au cours de la discussion de la théorie de la relativité, attribue une grande importance au concept de « multiplicité d'interpénétration », que le philosophe avait utilisé pour désigner la durée dans le chapitre central de *l'Essai*. Il met en rapport cette notion avec celle de « multiplicité multidimensionnelle » (*Mannigfaltigkeit*) développée par le mathématicien Bernhard Riemann (1826-1866)², père de la géométrie différentielle et dont les théories ont contribué à fournir les bases mathématiques à la théorie d'Einstein. Ce parallèle complètement inédit – et justifié assez rapidement sur le plan historique – est moins une réponse aux critiques de Canguilhem – qui, dans « Le concept et la vie », a objecté à Bergson de ne pas être au courant des progrès faits par la topologie – qu'une tentative de replacer Bergson dans les discussions animant les cercles philosophiques plus proches du « pôle savant ».

par les personalistes. En effet, elle soutient que l'inhumanisme théorique du philosophe n'implique pas d'antihumanisme pratique et que le rôle des hommes concrets dans l'histoire en tant que processus sans sujet décrit par Althusser est comparable « au rôle joué par les créatures de Dieu dans le plan de la providence » (*ibid.*, p. 218).

1. Cf. M. Barthélemy-Madaule, « Lire Bergson », *Les Études bergsoniennes*, n° 8, 1968, p. 201.

2. Albert Lautman discute ce concept dans *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (1938), in Id., *Les Mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006. En 1962, c'est au tour de Jules Vuillemin, élève de Cavailles et directeur du département de philosophie à l'Université de Clermont, qui rediscute la notion de « multiplicité » dans *La Philosophie de l'algèbre* (Paris, Puf).

En 1957, dans sa thèse sur Husserl, Suzanne Bachelard (née en 1919), professeur d'histoire et philosophie des sciences à la Sorbonne, souligne l'importance de Riemann pour Husserl, notamment dans l'orientation de sa recherche vers un antipsychologisme radical¹. Bachelard, inspirée par les travaux de son père et dans le sillon de Jean Cavaillès, poursuit une ligne d'études d'épistémologie d'orientation phénoménologique. Cette ligne se sépare de manière très nette de la tentative, sartrienne et merleau-pontienne, de fonder la connaissance scientifique sur l'expérience vécue, et se concentre en revanche sur la manière dont la méthode phénoménologique peut aider à décrire les procédés concrets de la connaissance formelle, dans son hétérogénéité absolue par rapport à la pensée naturelle, à la perception et au commerce quotidien de l'homme avec le monde. Cette orientation, intéressée par le formalisme, inspirera une nouvelle génération de philosophes, parmi lesquels Gilles-Gaston Granger et Jules Vuillemin, qui avaient été élèves de Cavaillès et de Lautman. Ces derniers, en connaisseurs de l'œuvre de Husserl, ont vu, dans la perplexité de Cavaillès exprimée dans *Logique et théorie de la science* au sujet de la possibilité de fonder les développements des mathématiques dans une conscience transcendantale, la raison pour abandonner définitivement la phénoménologie vers la fin des années 1950. Ces philosophes sont en contact avec une génération de philosophes de dix ans plus jeunes : étudiants d'Althusser à l'École normale, tendant vers le structuralisme linguistique appliqué à la psychanalyse et à l'anthropologie, et plus en général aux systèmes formels, ils animeront la revue *Cahiers pour l'analyse* entre 1966 et 1969.

Pour Deleuze, insister sur la « méthode rigoureuse » de Bergson, sur la cohérence quasi systématique de sa pensée, sur son information scientifique représente donc une tentative de s'aligner sur certaines des tendances philosophiques émergentes du pôle savant², influencé grandement par la « mode » du structuralisme. Ainsi, attirant l'attention sur la proximité entre Deleuze et les « courants actuels dont on parle beaucoup³ » – à savoir le « structuralisme » –, Madeleine Barthélemy-

1. Cf. S. Bachelard, *Edmund Husserl. Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Puf, 1957, p. 115-118.

2. Ce n'est pas par hasard que, dès *Différence et répétition*, Deleuze intègre dans sa réflexion les écrits d'auteurs comme Simondon ou Ruyer, « bergsoniens antibergsoniens », ayant une certaine crédibilité dans le champ de l'épistémologie.

3. Cf. M. Barthélemy-Madaule, « Lire Bergson », *op. cit.*, p. 201.

336 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Madeule a eu l'intuition du type d'opération que Deleuze tentera explicitement dans sa thèse de 1968, *Différence et répétition* : celle, à première vue paradoxale, de concilier les notions tirées de la philosophie de la durée avec celles produites par les sciences humaines inspirées par la linguistique structurale. L'entreprise de Deleuze est ainsi comparable à celle de Jacques Derrida qui, au même moment, donne une interprétation du phénomène structuraliste, à partir d'un point de vue de « philosophe créateur », quoique différent de celle de Deleuze sur le plan du « contenu » (pour aller vite, « heideggérienne » et non pas « bergsonienne »).

Cela dit, *Différence et répétition* ne peut en aucun cas être réduit à la seule influence de Bergson, comme certains ont tenté de le faire de manière quelque peu maladroite. Le livre unit, dans un échafaudage postkantien, mais résolument antihégélien, le projet nietzschéen de renversement du platonisme, une ontologie spinoziste, une inspiration pluraliste, l'utilisation d'ouvrages d'épistémologie et philosophie des sciences (Lautman, Ruyer, Canguilhem et Simondon), l'appareil conceptuel de la psychanalyse lacanienne, les ressources formelles du Nouveau Roman. C'est enfin Heidegger, tarte à la crème pour une bonne partie des philosophes formés pendant les années 1950, qui a déjà orienté Deleuze vers une nouvelle interprétation de Kant en tant que philosophie du temps, vers la dénonciation de la re-présentation et vers une philosophie de la différence.

Différence et répétition renferme une thèse de fond, probablement déjà esquissée au moment où Deleuze, après la lecture de *Logique et existence*, écrit ses premiers essais sur Bergson : l'auteur avance que, à partir d'Aristote jusqu'à Hegel et surtout chez Hegel, le véritable concept de différence est resté incompris en raison d'une certaine image implicite de la pensée que la philosophie a bâtie. Cette image, nommée « dogmatique », conçoit la pensée en tant que représentation visant la vérité à travers le jugement, l'identification et la généralisation. Au contraire, d'après Deleuze, la « véritable » différence, la différence « libre et sauvage », révèle sa réelle puissance dans une série de cas, au cours desquels le concept montre son incapacité à saisir le réel. Ces cas de « blocage du concept » exhibent une différence non conceptuelle, dont la caractéristique est celle de se manifester d'abord sous forme d'une répétition. La répétition conçue en tant que différence non conceptuelle est donc l'indice de l'existence d'une raison de la différence, seule explication valide des

différences individuées apparaissant sous la forme de l'identique. À la proposition « Seulement les choses qui se ressemblent peuvent différer », Deleuze substitue ainsi l'hypothèse que « seulement les choses différentes peuvent se ressembler ».

Dans le dispositif propre à l'image dogmatique, la subjectivité occupe un rôle fondamental : c'est seulement grâce à l'identité du sujet que la différence est enfermée et réduite à l'identité dans le concept. Au contraire, si les différences individuées dépendent d'une instance impersonnelle et paradoxale qui produit la différence, alors le sujet apparaît comme un simple effet. Deleuze relance ainsi l'idée sartrienne d'un « champ transcendantal » à partir duquel sujet et objet seraient produits. Dans les premiers chapitres du livre, dans un langage aux résonances phénoménologiques, l'auteur décrit en effet la manière dont le sujet est produit et dissout par le jeu des différences et répétitions : il s'inspire des analyses husserliennes des synthèses passives et de celles – formulées par Heidegger et Sartre – des trois extases temporelles, pour décrire, à travers le prisme des concepts de différence et répétition, trois « synthèses temporelles » : celle du présent ou *Habitus*, celle du passé ou *Mnemosyne*, celle du futur ou *Thanatos*. La répétition caractérisant l'habitude « ne change rien dans l'objet qui se répète, mais change quelque chose dans l'esprit qui la contemple¹ », et voilà donc, comme dans le livre sur Hume, un sujet qui apparaît comme un produit, un sujet qui dépasse l'esprit. Ce que Deleuze appelle la « forme de l'habitude » – ou, citant Bergson, « l'habitude de prendre des habitudes² » – n'est, d'une certaine manière, rien d'autre que la durée dans sa dimension de présent qui passe. Par rapport à ce présent, le passé et le futur ne sont que des « dimensions ».

Mais, étant donné que le présent passe, cette première synthèse, *Habitus*, est fondée sur une deuxième, celle du passé, *Mnemosyne*, que Deleuze décrit, s'inspirant de *Matière et mémoire*. Le passé accompagne tout présent et en est la condition, le fondement. Ainsi, les paradoxes du passé esquissés dans les essais sur Bergson reviennent, tout comme revient la référence à Proust. À ces deux premières synthèses Deleuze en ajoute une troisième, celle du futur ou de la forme pure du Temps, *Thanatos*, inspirée par la lecture des textes de Klossowski sur l'éternel retour chez

1. *Ibid.*, p. 97.

2. *Ibid.*

338 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Nietzsche¹ et de ceux, heideggériens, sur la temporalité chez Kant. La « découverte » par Kant de la « forme pure du temps », l'auto-affection du sujet, constitue, d'après Deleuze, la découverte de l'instance transcendante qui produit la différence. La forme pure du temps est ce qui fait que le temps non seulement passe, mais que chaque présent est différent du précédent. La troisième synthèse souligne donc le « caractère inconditionné du produit [le nouveau présent] par rapport à la condition [le passé] » : « Le présent – écrit Deleuze – c'est le répéteur, le passé, la répétition même, mais le futur est le répété². » La troisième synthèse, celle du futur, est, d'une certaine manière, la « loi » de l'élan créateur, conduisant chaque nouveau présent créé par l'élan à partir de la mémoire virtuelle à s'actualiser par différenciation. Cependant, l'élan vital témoigne encore d'une continuité trop rassurante, tandis que la forme pure du temps n'a rien de tranquillisant : elle dépend d'un instant qui divise la ligne du temps en deux parties asymétriques. C'est cet instant inassignable et irréprésentable qui est la condition de la production du nouveau.

Dans les deux derniers chapitres de *Différence et répétition*, Deleuze élabore un postkantisme bergsonien censé fournir les conditions de l'expérience. Dans cette partie de l'ouvrage, la contamination s'opère entre l'idée bergsonienne de philosophie en tant que création de problèmes et de leurs solutions respectives, et celle, kantienne, d'Idées de la raison en tant que « problématiques ». Selon Kant, les idées de la raison ou régulatrices (Dieu, Moi, Monde) ne désignent rien d'existant, mais fournissent le focus nécessaire pour la totalisation de l'expérience et l'application des concepts de l'intellect. D'après lui, l'idée est objective, mais elle n'a pas d'objet, elle donne « un maximum d'unité systématique³ » aux objets de l'expérience, elle est « indéterminée dans son objet, déterminable par rapport aux objets de l'expérience, portant l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement⁴ ». Les idées possèdent un usage légitime, appelé « régulateur », qui vise à coordonner les opérations parcellaires de l'entendement, mais, si elles sont saisies en soi, elles deviennent l'objet d'un « usage transcendant » selon

1. Cf. P. Klossowski, « Nietzsche, le polythéisme et la parodie » (1958), in Id., *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 220.

4. *Ibid.*

les mots de Kant : elles génèrent alors des faux problèmes, les antinomies de la raison. Pour le philosophe de la *Critique*, ces faux problèmes dérivent donc d'un usage illégitime de la raison, tandis que, selon Deleuze, c'est seulement quand l'usage des idées est transcendant que la pensée pense vraiment, brisant les cadres de la représentation.

Étant donné les caractéristiques des idées, Deleuze conclut que leur type d'existence est comparable à celui du passé virtuel : quoiqu'elles ne soient pas actuelles, elles sont pourtant réelles ; bien que non individuées, elles sont intérieurement différenciées. Afin de désigner l'Idée, après avoir utilisé le concept de « problème », d'origine kantienne, Deleuze reprend aussi le concept bergsonien de multiplicité d'interprétation, le croisant avec celui, riemannien, de multiplicité non métrique. La multiplicité est définie par trois conditions : 1) l'absence de signification conceptuelle et de forme sensible de ses composantes, à savoir leur non-actualité et leur non-identité avec elles-mêmes ; 2) leur détermination réciproque, donc leur identité relative les unes par rapport aux autres ; 3) leur actualisabilité dans des relations spatio-temporelles individuées. La multiplicité, l'Idée, est donc une véritable structure semblable à celle que les sciences sociales et humaines utilisent de manière de plus en plus diffuse, inspirées par la linguistique. De ce fait, Deleuze rapproche d'abord la structure du transcendantal kantien, ce qui a déjà été fait par plusieurs interprètes du structuralisme¹, mais surtout, et de manière étonnante, de la durée bergsonienne, puisque les structures « découvertes » par Lévi-Strauss ont pour Deleuze une existence ni actuelle ni possible mais virtuelle, analogue à celle de la mémoire.

Deleuze brouille donc la distinction entre philosophie du concept et philosophie de l'expérience d'après laquelle Jean Hyppolite interprète la philosophie française dans sa leçon au Collège de France de 1963, et qui sera reprise plus tard par Michel Foucault. Attribuant aux Idées, raisons des différences actuelles et individuées, un statut analogue à la fois à celui des structures différentielles linguistiques et aux souvenirs virtuels, Deleuze opère donc un croisement inédit. Ce structuralisme paradoxal

1. Dans un texte de 1963, « Structure et herméneutique », Paul Ricoeur décrit le structuralisme comme « un kantisme sans sujet transcendantal », comme « un système catégoriel sans référence à un sujet pensant » (« Structure et herméneutique », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 55-56 et 37).

340 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

revient dans un essai qui est une reprise de *Différence et répétition* et une anticipation de *Logique du sens* : « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » Dans cet essai, écrit en 1968, mais publié quatre ans plus tard, Deleuze souligne le pouvoir critique de la catégorie lacanienne de symbolique, qui s'oppose à celle d'imaginaire de même que la catégorie de virtuel s'oppose à celle de possible. Comme le possible, l'imaginaire est une copie du réel sans l'être ; au contraire, comme le virtuel, le symbolique est réel sans être actuel. Dans ces distinctions, ce qui est en jeu est aussi la détermination d'une condition génétique du réel qui ne lui ressemble pas, bien que lui étant immanent.

Ce structuralisme « bergsonien » sera davantage développé dans *Logique du sens*, quoique Bergson n'y soit cité qu'une fois¹. Le but du livre, reprenant plusieurs notions élaborées dans *Différence et répétition*², est celui de montrer l'existence, au-delà des trois dimensions de la proposition normalement analysées par les linguistes, d'une quatrième, liée aussi à une autre dimension de la réalité, les événements. Les trois dimensions sont la manifestation (celui qui énonce la proposition ; par exemple, « Je »), la démonstration ou désignation (l'état de choses que la proposition indique ; par exemple, « cet arbre-ci ») et la signification (l'ensemble d'universaux et d'idées générales que la proposition présuppose ; par exemple, l'idée générale d'arbre). Suivant la distinction établie en 1892 par Gottlob Frege dans l'article « Sens et dénotation³ » et discutée par les contributeurs des *Cahiers pour l'analyse*, Deleuze ajoute une quatrième dimension, le sens, présupposée dans toute proposition. Mais en quoi le sens est-il spécifique ? À la différence du désigné, du manifestant et de la signification, le sens est indifférent aux catégories d'être et de non-être, de possible et d'impossible, motif pour lequel Deleuze le qualifie de « neutre ». En outre, le sens ne peut être désigné sans être pris dans une nouvelle proposition. Le sens de la phrase « L'arbre est vert » est « le

1. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 59 : « Lorsque je désigne quelque chose, je suppose toujours que le sens est compris, déjà là. Comme dit Bergson, on ne va pas des sons aux images, et des images au sens : on s'installe d'emblée dans le sens. »

2. « Note pour l'édition italienne de *Logique du sens* » (in *Deux régimes*, *op. cit.*, p. 58) : « Les notions restaient les mêmes », mais « la nouveauté consistait pour moi à apprendre quelque chose des surfaces. »

3. Cf. G. Frege, « Sens et dénotation », in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Seuil, 1971, p. 102-126.

verdoisement de l'arbre » : pour parler de ce verdoisement, il est nécessaire de créer une nouvelle phrase, dont le sens est pris dans une troisième phrase, et ainsi de suite, à l'infini. Le sens, qui selon Deleuze n'indique pas un état de choses mais *exprime* un événement (le fait de verdoyer ou le verdoisement), crée ainsi des séries régressives et provoque une prolifération infinie de propositions dont le mouvement, animé par la répétition, a comme principe une instance cachée, un « objet x » qui est à la fois événement et sens, et donc ne peut que se configurer comme « non-sens » et « quasi-cause ».

Deleuze compare la dimension du sens aux noèmes de la phénoménologie et au champ transcendantal de *La Transcendance de l'Ego*. Rappelons notamment un exemple donné par Sartre¹ qui souligne la différence entre le plan réflexif de la phrase « J'ai pitié de Paul et je lui porte secours » et le plan non réflexif, où, après la réduction, nous nous trouvons face à « Paul-devant-être-secouru² ». Cependant, la vision sartrienne du champ transcendantal conçoit encore le sens à partir d'une conscience, quoique irréflexive, donc à partir d'une des trois dimensions de la proposition. Deleuze, en revanche, a pour but de « déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pourtant pas avec une profondeur indifférenciée³ ».

Dans son dernier essai intitulé « L'immanence : une vie... », pour décrire ce champ transcendantal Deleuze procède comme dans *Différence et répétition*, à savoir en utilisant la catégorie de virtualité, « comme pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi⁴ », comme « un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet⁵ ». Comme le souvenir ne peut être saisi sans se prolonger dans un schéma moteur, sans devenir une image-souvenir, sans se perdre dans l'actualité, de la même manière le sens, pure virtualité, ne peut que se perdre dans la proposition et dans la représentation. Comme le souvenir virtuel, le sens « insiste » sur l'actuel, il lui est

1. Cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 39.

2. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 124.

4. Cf. G. Deleuze, « L'immanence : une vie... », *in Id.*, *L'Île déserte*, *op. cit.*, p. 359.

5. *Ibid.*, p. 360.

342 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

immanent tout en différant en nature. Comme les souvenirs, le sens des différentes propositions possède une structure de complication irréductible à celui propre aux idées générales. Le sens est donc, comme dans *Différence et répétition*, la raison de la genèse du réel, de l'actuel. Il est problématique et il est structuré par les singularités. Il correspond donc au domaine de l'Idée. Il s'oppose au bon sens et au sens commun par ses paradoxes qui, en partie, se rapprochent des paradoxes du passé pur déjà décrits par Deleuze dans *Le Bergsonisme*.

SOUS LA STRUCTURE : LES MULTIPLICITÉS !

Dans *Différence et répétition*, Deleuze avait relu les trois synthèses du temps à travers le prisme conceptuel fourni par la psychanalyse, dont les notions, reformulées par Politzer dans la *Critique des fondements de la psychologie*, sont devenues une référence presque incontournable pour tout producteur de philosophie. En partant de *L'Être et le Néant* et la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à *De l'interprétation* de Paul Ricœur, les notions freudiennes ont circulé dans le champ philosophique, s'entrelaçant avec celles tirées de la psychologie d'orientation phénoménologique et gestaltiste, de l'ontologie heideggérienne, de la philosophie de l'histoire hégélienne et des textes de Nietzsche. Le succès de l'interprétation lacanienne de l'œuvre de Freud, telle qu'elle apparaît dans les essais postérieurs au « discours de Rome », et réunis en 1966 dans les *Écrits*, la contribution, entre 1962 et 1966, du cercle d'Althusser, et notamment des *Cahiers pour l'analyse*, à la diffusion du lacanisme, affirme la centralité des textes freudiens interprétés à la lumière de la linguistique structurale. Deleuze s'insère dans ces débats. D'après lui, les contractions répétitives propres aux synthèses de l'habitude répondent au principe de plaisir, mais elles ne peuvent fonctionner sans avoir, comme fondement, un « objet virtuel » placé dans le passé. Freud soulignait que nos habitudes étaient déterminées par un traumatisme passé qui se répéterait de manière déguisée dans le présent.

Deleuze affirme pour sa part que les répétitions qui fondent du présent ne répètent pas un ancien présent, un traumatisme « réel », mais un objet paradoxal qui a un statut similaire aux souvenirs, un objet réel mais non actuel, irreprésentable. Cet « objet *x* », qui est à l'origine de la

répétition dans le présent-vivant, est essentiellement passé, il est un « lambeau de passé pur¹ ». Comme les souvenirs, l'objet virtuel n'est jamais où l'on pense le trouver, bien qu'il soit coexistant avec les objets présents. À partir de 1960 – quoiqu'il en ait déjà rapidement parlé au cours de son séminaire de 1954 –, Lacan² utilise des concepts tirés de l'optique – ceux, entre autres, d'« objet virtuel » et d'« image virtuelle » – afin d'approfondir son interprétation de la topique freudienne. L'objet virtuel est une instance symbolique assurant l'unité du moi, mais qui « manque toujours à sa place, manque à son identité, manque à sa représentation³ ». Pour son fonctionnement, l'appareil psychique nécessite enfin une troisième instance : l'actualisation de l'« objet *x* » dépend du principe de mort qui, lié à la troisième synthèse du temps, pousse à la différenciation.

Grâce à l'homonymie entre le concept de « mémoire virtuelle » chez Bergson et les concepts optiques d'« objet virtuel » et d'« image virtuelle », utilisés par Lacan, Deleuze est ainsi capable d'effectuer un croisement inédit entre le Bergson de *Matière et mémoire* et des concepts psychanalytiques⁴, entre les trois dimensions du temps – présent de la durée, passé de la mémoire virtuelle et futur de l'élan créateur – et les trois dimensions de la topique freudienne selon Lacan – l'imaginaire, le symbolique et le réel. Et ce malgré les critiques politzériennes envers Bergson du Lacan des années 1930 et 1940, et celles, structuralistes et « antiphénoménologiques », des années 1950 et 1960.

Cette construction complexe subit un double bouleversement après 1969, dans le travail commun entrepris avec Félix Guattari. *L'Anti-Œdipe* est avant tout un ouvrage critique qui vise le familialisme propre à la psychanalyse et les concepts lacaniens jusqu'alors utilisés par Deleuze. La psychanalyse est dénoncée pour son incapacité à rendre compte de la manière par laquelle le désir investit le champ social, se limitant à l'abstrait triangle œdipien. Selon Deleuze et Guattari, c'est seulement en faisant entrer le processus de production à l'intérieur du théâtre freudien et le désir dans le champ social qu'il est possible de rendre compte des

1. *Ibid.*, p. 135.

2. Notamment à partir du cours « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache “Psychanalyse et structure de la personnalité” » (1961), *Écrits*, *op. cit.*, p. 647-684.

3. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 139.

4. Voir notamment p. 134 (*ibid.*).

344 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

devenir des sociétés et des individus à l'âge du capitalisme et d'en faire une critique conséquente. Mais cette critique du familialisme est liée à un problème plus fondamental, celui de la nature du désir. Selon nos deux auteurs, Freud, après Platon et Hegel, a formulé une conception négative du désir, qui le fait dépendre d'un manque. Chez Lacan, inspiré par l'hégélien Kojève, le désir est toujours un « désir de... ». De la même manière, le concept d'« objet *x* », à la base de l'interprétation « bergso-lacanianne » de l'inconscient symbolique, est lié à un certain type de négativité : le « phallus » est, en effet, un objet qui *manque* toujours à sa place. Tant dans *L'Anti-Cedipe* que, plus tard, dans *Mille plateaux*, la tentative de Deleuze et Guattari consiste alors dans la formulation d'une théorie du désir sans transcendance ni manque de matrice spinoziste, nietzschéenne et bergsonienne, et dans la genèse de l'illusion de l'image renversée du désir en tant que manque¹. Identiquement à la durée apparaissant à l'homme comme temps spatialisé, et de manière analogue à la différence en soi se présentant comme différences dialectisées, ainsi même le désir, en tant que production, lui apparaît comme comblement d'un manque. Il s'agit d'une conception du désir liée à la condition humaine, que la philosophie est censée dépasser, une conception qui est donc, pour ainsi dire, une « illusion rétrospective ».

Vincent Descombes remarque justement, dans *Le Même et l'Autre*, que *L'Anti-Cedipe* est traversé par une inspiration bergsonienne ; la question de la « positivité ou négativité du désir » ne serait alors rien d'autre qu'un dernier « règlement de comptes entre un disciple de Bergson, qui est ici Deleuze, et les hégéliens, en première ligne Sartre et Lacan² ». En effet, même si dans *L'Anti-Cedipe* et dans *Mille plateaux* le nom de Bergson est presque absent, on peut reconnaître l'influence bergsonienne dans l'insistance, constante, sur la distinction entre les deux types de multiplicités, donc sur la distinction entre le transcendantal et l'empirique, entre le virtuel et l'actuel. Dans le premier ouvrage, au moment où Deleuze et Guattari doivent décrire le fonctionnement des machines, ils

1. « Le manque – écrivent Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Cedipe* – est un contre-effet du désir, il est déposé, aménagé, vacuolisé dans le réel naturel et social » (*ibid.*, p. 34).

2. Cf. V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 39.

déclarent que « seule la catégorie de multiplicité [...] est capable de rendre compte de la production désirante¹ ». La production désirante, raison des relations sociales « déposées », raison du réel, s'oppose, comme dans l'explication de la vie dans *L'Évolution créatrice*, tant au mécanisme qu'au vitalisme².

Mille plateaux suit le même chemin : dans les dernières pages du livre, Deleuze et Guattari semblent souligner que, derrière toutes les oppositions animant leur livre, il n'y a rien d'autre que l'opposition bergsonnienne entre deux types de multiplicités³. Les deux types de multiplicités sont ainsi l'objet de deux types de savoir : la science mineure et la science majeure, qui coïncideraient avec la pratique de l'intuition et de la science⁴. La mention à une théorie des multiplicités est une constante, et l'on ne manque pas de citations deleuziennes à ce propos : « Vous voyez très bien l'importance qu'a pour moi la notion de multiplicité : c'est l'essentiel⁵ » – confie-t-il à Jean-Clet Martin vers la fin des années 1980 –, « je conçois la philosophie comme une logique des multiplicités⁶ » – écrit-il au même moment. Dans la « Préface » pour l'édition italienne de *Mille plateaux*, Deleuze souligne que cet ouvrage consiste dans l'élaboration d'une « théorie des multiplicités pour elles-mêmes, là où le multiple passe à l'état de substantif⁷ ».

En effet, tout le livre de 1980 pourrait être conçu comme l'exploration à l'intérieur de différents niveaux du cône de la mémoire virtuelle. Sa seule rupture, par rapport aux deux grands livres de 1968 et 1969, concerne le structuralisme. Dans le onzième plateau du livre de 1980, « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible », et dans le

1. Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *L'Anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, p. 1972, p. 50.

2. *Ibid.*, p. 52.

3. Cf. G. Deleuze - F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 603-604.

4. *Ibid.*, p. 605. Voir aussi les pages 44-49 du même livre, qui vont dans le même sens, partant du concept de rhizome et d'agencement, et citant Bergson. L'insistance sur deux types de multiplicités est une constante dans les cours de Deleuze sur « Capitalisme et schizophrénie » à Vincennes, de 1972 à 1980.

5. Cf. G. Deleuze, « Lettre-préface de Gilles Deleuze », in J.-C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p. 7-9.

6. Cf. G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 195.

7. Cf. G. Deleuze, « Préface pour l'édition italienne de *Mille plateaux* », in *L'Île déserte*, op. cit., p. 288.

346 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

sous-chapitre du dixième plateau, intitulé « Souvenir d'un bergsonien¹ », Deleuze et Guattari critiquent le structuralisme, notamment en anthropologie, en raison de son incapacité à expliquer la mobilité du réel. Les devenirs restent irréductibles à la structure : « Devenir n'est pas progresser ni régresser suivant une série² », écrivent les deux auteurs de manière lapidaire. Le problème principal consiste en ce fait que les structures restent indépendantes les unes des autres et empêchent l'explication des devenirs transversaux entre règnes, espèces, espaces et temps différents. Par exemple, un homme « actuel » qui « devient » chat peut capturer certaines virtualités du chat sans s'identifier à un chat existant, sans l'imiter, et surtout sans s'inscrire par là dans une structure symbolique. Les « blocs de devenir » – qui ne sont autres que des « tranche[s] » de virtuel – n'ont rien à voir avec la dimension symbolique, que les deux auteurs semblent réduire à la catégorie de possibilité. Le « devenir » se passe donc entre le chat et l'homme. C'est ainsi que Deleuze et Guattari parlent, adressant un clin d'œil à Bergson, d'« involution créatrice ». L'involution consiste en fait dans la capture de certaines virtualités sous-jacentes à un objet actualisé. Et nos deux auteurs de conclure en citant « l'idée bergsonienne d'une coexistence de “durées” très différentes, supérieures ou inférieures à “la nôtre”, et toutes communicantes³ ».

1. *Ibid.*, p. 290-294.

2. *Ibid.*, p. 291.

3. *Ibid.*, p. 293.

Actualité et virtualités d'une « œuvre »

Les comptes rendus de *Différence et répétition* et de *Logique du sens* se comptent sur les doigts d'une main. Dans les rares réactions à ces livres, et dans celles, plus copieuses, aux deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, l'influence de Bergson échappe complètement aux commentaires. Les lecteurs soulignent l'inspiration nietzschéenne, sa reprise et la « perversion » du paradigme structural, le renouement de la philosophie avec la littérature et le dialogue, et, par la suite, la polémique avec la psychanalyse. Pour comprendre le désintéret envers ce qui sera désigné plus tard comme le « bergsonisme » de Deleuze, clé d'intellection de toute sa production philosophique, il faut reprendre la piste de l'historiographie des textes de Bergson. En 1957, sont recueillis les *Écrits et paroles* et deux ans après, lors du centenaire de la naissance de Bergson, paraissent les *Œuvres complètes*. À ce moment-là, à la Sorbonne et à l'École normale, se déroule un grand colloque commémoratif auquel participent, entre autres, Merleau-Ponty, Wahl, Hyppolite et Jankélévitch, et dont les actes paraîtront dans un numéro spécial du *Bulletin de la Société française de philosophie*¹.

D'anciens membres de la Société des amis de Bergson ayant collaboré à la constitution des *Œuvres complètes* publient quelques livres importants : notamment André Robinet (né en 1922) qui, en 1965, fait paraître un *Bergson ou les métamorphoses de la durée*² et Henri Gouhier qui publie, en 1961, une monographie qui fera date, *Bergson et le Christ des*

1. Cf. *Congrès Bergson*, Paris, Armand Colin, 1959. La *Revue de métaphysique*, la *Revue philosophique* et *Les Études philosophiques* consacreront toutes un numéro spécial à Bergson.

2. Cf. A. Robinet, *Bergson ou les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.

348 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

*évangiles*¹. Malgré son importance pour les études bergsoniennes, un ouvrage qui portait ce titre ne peut certes réveiller l'intérêt pour la philosophie bergsonienne auprès d'une génération de penseurs nourris, dès le commencement de leurs études, de Nietzsche, de Freud et de Marx. En effet, déjà l'année du colloque du « centenaire », Kostas Axelos, né en 1924, écrit une recension de *L'Univers bergsonien*² de Lydie Adolphe, née en 1911 et déjà auteur de deux autres monographies sur Bergson. Le livre fournit l'occasion au jeune philosophe grec, ami de Deleuze et proche de Jean Beaufret, de souligner encore une fois l'inactualité de Bergson à qui Axelos reproche d'avoir littéralement ignoré les perspectives du marxisme et de la psychanalyse. Peu après sont publiées les thèses de Pierre Trotignon et Dominique Janicaud, à peine plus jeunes que Deleuze : respectivement *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*³ et *Une généalogie du spiritualisme français*⁴. Dans les deux travaux, l'effort des auteurs pour replacer Bergson dans les débats contemporains saute aux yeux. Un dialogue implicite est ainsi établi entre, d'une part, la philosophie de Bergson et, de l'autre, la phénoménologie husserlienne (le bergsonisme serait une « phénoménologie absolue »), le « vitalisme » de Nietzsche, et l'ontologie fondamentale chez Heidegger (notamment au sujet de la distinction entre philosophie et métaphysique), le structuralisme et l'archéologie du savoir. Cependant, ni Trotignon ni Janicaud ne reprendront, dans leurs travaux ultérieurs, les concepts bergsoniens.

En 1972, avec la publication des *Mélanges*, le mouvement de monumentalisation des textes de Bergson atteint sa maturité⁵. Presque au même moment, quelques jeunes khâgneux du lycée Masséna, anarchistes ou maoïstes, percent une copie du *Rire* et l'attachent à une chaîne. Ils la traînent jusqu'à l'estrade du professeur en lui ordonnant de s'asseoir, de

1. Voir aussi son *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989.

2. Cf. K. Axelos, « *L'univers bergsonien* de Lydie Adolphe », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 149, 1959, p. 411.

3. Cf. P. Trotignon, *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, Puf, 1968.

4. Cf. D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français* (1969), Paris, Vrin, 1996.

5. Pour l'histoire de ces recueils, ainsi que de la plus récente *Correspondance* (Paris, Puf, 2002), se reporter à A. Robinet, « L'œuvre de Bergson. Et maintenant ? », *Annales bergsoniennes I*, Paris, Puf, 2002, p. 267-278.

sauter et d'uriner, de montrer ainsi au maître « le flux de liberté¹ ». Tout laisse penser qu'il ne s'agit pas d'un épisode isolé. Le dernier numéro des *Études bergsoniennes* est publié quatre ans après, avant de disparaître.

Dix ans plus tard, en 1983 et en 1985, comme deux coups de tonnerre, paraissent *L'Image-mouvement* et *L'Image-temps*, deux volumes sur le cinéma où Deleuze puise à pleines mains dans l'œuvre de Bergson, et spécialement dans *Matière et mémoire*. Ces livres, résultat des cours dispensés par Deleuze à l'Université de Paris VIII les mardis matin entre octobre 1981 et mai 1985, sont le produit, comme aurait dit Augustin Cournot, de plusieurs séries causales indépendantes. En 1976, Deleuze accepte, en cinéophile, d'intervenir sur les *Cahiers du cinéma*, au sujet de *Six fois deux* de Jean-Luc Godard. Son interlocuteur, Jean Narboni, auteur d'un livre d'entretiens avec Godard², enseigne alors au département de cinéma de Vincennes, et jusqu'en 1973 il a été le directeur des *Cahiers*. À ce moment précis, encouragée par l'équipe éditoriale composée notamment par Serge Toubiana, Serge Daney et Pascal Bonitzer, la revue quitte progressivement la ligne militante – althussérienne et lacanienne d'abord, maoïste ensuite – qui la caractérise depuis 1968. Les *Cahiers* sont ainsi en pleine recherche de nouveaux instruments critiques et théoriques : Deleuze a, en effet, été précédé par Foucault, interviewé en 1974. Ainsi, à travers les réponses données à Narboni, Deleuze s'insère dans les débats au sujet de la nature et de la portée du cinéma dans un champ épistémologique, esthétique et politique en transformation.

L'intervention du philosophe est d'abord critique : substituant à la distinction entre information et bruit, propre à la théorie de l'information et à la sémiologie, la distinction entre mot d'ordre et information, et critiquant la division du travail opérée par la psychanalyse abordant le désir sous un angle économique, Deleuze manifeste, quoique de manière voilée, sa réticence pour l'approche sémiologique et psychanalytique du cinéma propre à certains des rédacteurs des *Cahiers*³. L'un des principaux représentants de cette approche est Christian Metz : professeur à l'École pratique et ensuite à l'École des hautes études en sciences sociales,

1. Témoignage de Charles Alunni.

2. Cf. J. Narboni, *Jean-Luc Godard par Jean-Luc Godard*, Paris, Belfond, 1968.

3. Parmi ses livres : *Essai sur la signification au cinéma* (1968 et 1973), *Langage et cinéma* (1971) et *Le Signifiant imaginaire. Psychanalyse et cinéma* (1977).

350 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Metz est l'un des sémiologues les plus respectés par les *Cahiers*. En 1974, critiqué par Jean-François Tarnowski dans un article publié dans la revue *Positif*, Narboni n'hésite pas à promouvoir une pétition visant à faire expulser le critique de la revue¹. Positivement, dans la seconde partie de l'entretien de 1976, Deleuze évoque rapidement une possible convergence entre le traitement des images fourni par Godard et celui de Bergson dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*.

Deux ans plus tard², Guy Fihman et Claudine Eizykman, collègues de Narboni au département de cinéma de Vincennes et proches de Lyotard³, commencent à utiliser la philosophie bergsonienne dans leurs cours et leurs études : la critique du mécanisme cinématographique de la pensée du Bergson du quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice* semble avoir inspiré l'idée même de cinéma⁴. Au début des années 1980, la proximité géographique entre les locaux du département de cinéma et ceux assignés aux inscrits en philosophie, due au déplacement de l'Université de Vincennes à Saint-Denis, accroît la collaboration entre philosophes et professeurs en cinéma : celle-ci se concrétise dans la circulation des étudiants d'un département à l'autre, mais aussi dans les quatre cours sur philosophie et cinéma tenus par Deleuze entre 1981 et 1985. Le philosophe y retrace l'histoire du septième art, qu'il coupe en deux, suivant les deux articulations entre les dimensions actuelles et virtuelles de l'image décrites par Bergson⁵. Les livres de Deleuze, qui montrent

1. Cf. J.-F. Tarnowski, « De quelques problèmes de mise en scène. À propos de Frenzy d'Alfred Hitchcock », *Positif*, vol. 158, 1974. Narboni, avec Pascal Bonitzer, est l'un des initiateurs d'une pétition contre Tarnowski après les critiques adressées à la sémiologie et Christian Metz.

2. Cf. François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 467 et s.

3. Cf. C. Eizykman, *La Jouissance-cinéma*, Paris, Union générale d'éditions, 1976.

4. Cf. C. Eizykman, « Faire penser le cinéma », et Guy Fihman, « Le cinéma date du jour où », in AA.VV., *Du cinéma selon Vincennes*, Paris, Lherminier, 1979, p. 167-179 et 181-188. Voir aussi G. Fihman, « Deleuze, Bergson, Zénon d'Élée et le cinéma », in O. Fahle et L. Engel, *Le Cinéma selon Deleuze*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1997.

5. Dans une lettre à Félix Guattari datant du début de l'année académique 1980-1981, Deleuze décrit son « programme de travail » pour l'année : « D'une part je ferai cours sur "Cinéma et pensée" (j'ai lu un peu en effet les gens de cinéma, c'est d'une grande médiocrité, il faut qu'on s'en mêle). Je le ferai en rapport avec le Bergson de *Matière et mémoire*, qui me semble un livre inépuisable. Mais d'autre part, je voudrais continuer cette table des catégories qui coïncide avec notre travail. Et là le centre serait pour moi la

l'extrême actualité du bergsonisme en appliquant ses concepts à une matière étrangère, exercent une influence silencieuse sur les philosophes nés pendant les années 1960 et qui, autour de 1980, entament donc leurs études supérieures. Cette influence est renforcée par les programmes des concours : c'est probablement à cause des livres bergsoniens sur le cinéma que *La Pensée et le Mouvant* apparaît dans le programme de l'agrégation de 1985, après trois lustres d'absence. C'est en 1989 que Deleuze écrit une « Postface » à la traduction anglaise du *Bergsonisme*, publiée en 1991 avec le titre significatif de « A return to Bergson¹ ».

Mais c'est aussi le dernier livre écrit en collaboration avec Félix Guattari, et élaboré au même moment que les livres sur le cinéma, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, de 1991, qui marque une date significative pour le récent succès du bergsonisme. Trois ans avant sa publication, Alain Badiou fait paraître un gros volume, *L'Être et l'Événement*. Le philosophe a été aussi bien membre du groupe des *Cahiers pour l'analyse* qu'il a côtoyé Althusser et participé activement au « Cours de philosophie pour scientifiques » ; touché par les événements de mai 1968, Badiou abandonne momentanément la production philosophique pour se consacrer au militantisme politique. Choisi par Michel Foucault, il intègre l'équipe enseignante du département de philosophie du Centre expérimental de Vincennes. Les essais publiés à cette période témoignent d'une lutte d'ordre politique et idéologique avant tout, contre la version « anarcho-désirante » du marxisme et contre une supposée « troïka² » régnant à Vincennes, celle de Châtelet, Deleuze et Lyotard³. L'idée, proposée par Lyotard dans *La Condition postmoderne* et, peu après, dans *Le Différend*, de la fin des métadiscours semble cautionner l'idée de la

réponse toute claire et simple à la question « Qu'est-ce que la philosophie ? ». » Lettre de Gilles Deleuze à Félix Guattari, Fonds Félix Guattari, GTR 2 C-02.35.01, Institut de la mémoire de l'édition contemporaine, Caen.

1. Cf. G. Deleuze, « Postface pour l'édition américaine : un retour à Bergson », in *Deux régimes de fous*, op. cit., p. 313-315.

2. Pour les dénonciations de l'idéologie révisionniste de « saint Gilles (Deleuze), saint Félix (Guattari), saint Jean-François (Lyotard) », se reporter aux essais publiés dans les *Cahiers de Yenan, De l'idéologie* (écrits avec F. Balmès, Paris, Maspero, 1976) et le livre *Théorie de la contradiction*, Paris, Maspero, 1975.

3. *Dérivés à partir de Marx et de Freud* (1973), Paris, Galilée, 1994 ; *Des dispositifs pulsionnels* (1973), Paris, Galilée, 1994 ; *Économie libidinale*, Paris, Minuit, 1974.

352 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

fin des idéaux et, de manière consécutive, de la fin d'une politique radicalement émancipatoire.

Les livres de Lyotard, densément théoriques, ont été précédés et suivis par des attaques contre les grandes entreprises théoriques des années 1960 : à la fin des années 1970, les « nouveaux philosophes » s'érigent en promoteurs d'une attaque contre l'idée de la philosophie comme pensée systématique, cause potentielle d'une politique totalitaire et antidémocratique. Un peu plus tard, au milieu des années 1980, Luc Ferry, Alain Renaut et les auteurs de *La Pensée 68*¹ critiquent les « thèses » de la génération philosophique des années 1960, taxées de relativisme. Ce mouvement s'accompagne par ailleurs de la lente décomposition du front communiste, par les années du soi-disant « dégel ». Dans ce cadre précis intervient Badiou, après *L'Être et l'Événement*, avec le *Manifeste pour la philosophie*. Dans ce livre, il s'oppose d'une part au relativisme démocratique, à la rhétorique des « fins », à la notion de « droits de l'homme » et au retour au rôle central de la conscience et de l'homme ; d'autre part, il y revendique la possibilité de la philosophie, la possibilité des « vérités » et d'une politique radicalement émancipatoire. Cette entreprise est accompagnée, d'un côté, par l'axiome antiheideggerien et antilyotardien que les mathématiques *sont* l'ontologie et, de l'autre, par une série de discussions sur les conséquences des résultats des mathématiques sur la philosophie.

Après *Mille plateaux* et les livres bergsoniens sur le cinéma, Deleuze est en pleine préparation d'un « livre sur la philosophie », où les cibles polémiques sont les mêmes que celles de Badiou, et le voici se confrontant à son entreprise théorique². D'une tout autre perspective par rapport à celle de Badiou, l'idée deleuzienne de la philosophie comme création de concepts vise à s'opposer aux mêmes ennemis. C'est ainsi que, dans une note de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze mentionne Badiou et son *Être et l'Événement*³ : le point crucial à partir duquel il aborde le livre est celui du rapport entre la « théorie des multiplicités virtuelles » empruntée

1. Cf. L. Ferry - A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

2. Badiou consacre un long compte rendu au *Pli de Deleuze pour l'Annuaire philosophique de 1989* (Paris, Seuil) et le cite dans sa *Théorie du sujet* (Paris, Seuil, 1982).

3. Cf. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 133-134.

à Bergson et le concept de multiple comme élément de la mathématique ensembliste, que Badiou déploie dans son livre. Or, chez Deleuze, le réel enjeu sous-jacent dans la confrontation avec les textes de Badiou est la tentative de garantir une place « stable » pour la philosophie la séparant tant de l'art que de la science, mais évitant toute position de surplomb sur les autres formes discursives. Badiou, quant à lui, consacre, à partir de l'automne 1991, plusieurs séances de son séminaire à une lecture de *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Il revient notamment sur le concept de multiplicité que Deleuze aurait hérité de Bergson¹. Un dialogue s'instaure. Son enjeu est la divergence entre deux théories des multiplicités : l'approche de Badiou étant « kantienne » selon Deleuze et l'approche de Deleuze étant « bergsonienne » d'après Badiou.

Mais, en même temps, c'est surtout la littérature critique qui s'empare de la dualité Deleuze-Badiou, en la légitimant. L'année suivant la publication de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dans sa préface au recueil de Badiou intitulé *Conditions*, François Wahl propose à nouveau le parallélisme Badiou/Deleuze à partir du couple Cantor/Bergson et du traitement des multiplicités : « Deleuze sauve Bergson par Nietzsche, Badiou sauve Platon par Cantor », écrit Wahl, et il conclut : « Tels sont les points de convergence et telles les oppositions². » La confrontation entre Badiou et Deleuze a donc pour résultat de faire émerger l'importance de Bergson sur la philosophie de Deleuze. Badiou assigne donc Deleuze à Bergson. Et, ce faisant, il assigne Bergson à Deleuze, l'affranchissant des lectures apologétiques des catholiques ou des spiritualistes.

Ce mouvement trouve sans doute sa confirmation implicite dans les deux derniers articles publiés par Deleuze, l'« Immanence : une vie...³ » et surtout « L'actuel et le virtuel⁴ », qui semble constituer un fragment de la confrontation épistolaire entre Badiou et Deleuze. Éric Alliez, élève deleuzien du philosophe, reprend ce mouvement : les titres des deux longs articles, publiés immédiatement après la mort du maître, « Deleuze.

1. Dans le cours sur la « Théorie des catégories » de 1993-1994 (cf. <http://www.entre-temps.asso.fr/Badiou/93-94.3.htm>, consulté le 10 septembre 2009), Badiou soutient que « Bergson [est la] racine fondamentale de Deleuze ».

2. Cf. F. Wahl, « Préface », in A. Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1991, p. 10.

3. Cf. G. Deleuze, « L'immanence : une vie... » (1995), in *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 359-363.

4. Publié dans la seconde édition de *Dialogues*.

354 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Philosophie virtuelle » et « Sur le bergsonisme de Gilles Deleuze¹ », ne laissent pas le moindre doute quant à cette « assignation » d'abord opérée par Badiou. Au même moment, Alliez, invité par le ministère des Affaires étrangères, brosse un tableau décrivant la situation de la philosophie en France, qui paraîtra en 1995 sous le titre fracassant de *L'Impossibilité de la phénoménologie*². Selon Alliez – en bon héritier de son ancien directeur de thèse –, la philosophie française constitue d'abord une « critique des universaux ». Mais cette critique ne coïncide pas avec la résignation à l'impossibilité de « nouvelles vérités », avec l'impossibilité de la métaphysique, et encore avec une autre « fin de la philosophie ». Tout en réaffirmant son opposition à Luc Ferry et à Alain Renaut, Alliez relance sa critique de la philosophie analytique. Dénonçant le « tournant théologique de la phénoménologie française » – déjà détecté par Dominique Janicaud³ –, il retrouve tant l'expression « essentielle » de la philosophie française dans l'entreprise bergsonienne de Deleuze comme de Badiou que des antécédents dans l'antiphénoménologisme « bergsonien » du dernier Merleau-Ponty et dans la déconstruction derridienne⁴.

Deux ans plus tard, en 1997, après la publication du *Deleuze* de Badiou, un essaim de polémiques s'élève. Les deleuziens contestent en effet l'opération d'appropriation par Badiou sur Deleuze, traité, selon eux, de « platonicien involontaire ». Ces polémiques, déjà amorcées lors du colloque sur Deleuze organisé par le Collège international de philosophie en janvier 1997⁵, ne se taisent pas, elles occupent les pages des revues *Futur antérieur*⁶ et *Multitudes*. La réponse de Badiou, « Un, multiple(s), multiplicités⁷ », ne fait que confirmer l'idée d'un Deleuze bergso-

1. Cf. É. Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle* (1995), Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996 ; « Sur le bergsonisme de Gilles Deleuze », in Id. (éd.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 243-264). Ce n'est pas un hasard si les actes du colloque *Bergson et les neurosciences* sont publiés en 1997 par les mêmes Éditions Synthélabo (éd. P. Galois, G. Fortzy).

2. Cf. É. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995.

3. Cf. D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.

4. Cf. É. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, op. cit., p. 48.

5. Actes publiés dans *Rue Descartes*, n° 20, *Gilles Deleuze. « Immanence et vie »*, 1997.

6. Cf. *Futur antérieur*, n° 43, avril 1998.

7. Cf. *Multitudes*, n° 1, 2000.

nien. Le bilan d'Alliez, celui de Badiou, les polémiques et les débats qui s'irradient rapidement dans tout le champ philosophique ont une série de conséquences : celle d'isoler une identité « double » propre à la philosophie française, irréductible aux courants allemand, essentiellement phénoménologique et herméneutique, et anglo-américain, essentiellement analytique ; celle de polariser le champ philosophique entre « deleuziens » et « antideleuziens » ; celle de relancer le clivage entre concept et intuition établi par Michel Foucault quinze ans auparavant, celle d'identifier Bergson comme la clé de l'intelligibilité de la philosophie de Deleuze (vrai « maître », « matrice », « racine », etc.¹).

L'effet majeur de ces réflexions est d'assigner à Bergson la clé de l'intelligibilité d'une partie de la philosophie française, et d'effectuer une sorte de dépoussiérage intégral permettant ainsi de le reconnaître en tant que penseur actuel. Vingt ans après la fabrication du tableau foucauldien, Badiou, dans son volumineux *Logiques des mondes*², place Canguilhem du côté de la ligne philosophique initiée par le « mysticisme vitaliste » de Bergson et poursuivie par Deleuze, Simondon et Foucault. L'identité Deleuze-Bergson devient désormais un lieu commun, les études se multiplient, études qui, pour la plupart, effacent et ne rendent pas compte de la différence entre les problèmes auxquels les concepts bergsoniens répondaient et ceux qui occupaient Deleuze.

Ces polémiques ont une importance déterminante pour le renouveau des études sur et à partir de Bergson, car elles replacent l'auteur non plus en simple objet d'études historiques et des discussions internes aux œuvres singulières, mais en détenteur d'une pensée d'extrême actualité. Néanmoins, pour comprendre pleinement la position de Bergson dans le champ intellectuel contemporain, il faut suivre aussi trois autres pistes, moins évidentes.

La première est d'ordre historiographique : lorsque la séquence dominée par le « structuralisme » semble s'épuiser, des études historiques voient progressivement le jour sur les séquences qui l'ont précédée, études

1. Guy Lardreau considère Deleuze comme « un bergsonien de stricte obédience » qui reprend ses questions, ses concepts, ses images et son style « terroriste ». Deleuze serait « du Bergson mal écrit » (« L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie », *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, *op. cit.*, p. 67).

2. Cf. A. Badiou, *Logiques des mondes*, *op. cit.*, p. 16.

356 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

qui tentent de défricher des strates de discours jusque-là recouvertes par d'autres. Dans le cas de Bergson, lors du centenaire de la parution de l'*Essai*, Jean-Claude Pariente (né en 1930), professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, y organise un colloque dont les actes, *Bergson. Naissance d'une philosophie*, sont publiés l'année suivante. En 1989 paraissent *Bergson politique* de Philippe Soulez (né en 1943) et *Bergson dans l'histoire de la philosophie occidentale* de son directeur de thèse, Henri Gouhier. En 1990 commencent à paraître les *Cours* de Bergson. Pariente, élève de Canguilhem, d'Hyppolite et de Granger, pionnier de la philosophie analytique, est l'auteur d'un essai dans lequel Bergson se trouve confronté à Wittgenstein¹ ; il est aussi l'un des responsables de l'inclusion de *La Pensée et le Mouvant* dans le programme de l'agrégation pour 1986. Frédéric Worms, élève de Pariente, normalien fraîchement agrégé, donne l'année suivante à l'École normale un cours de préparation à ce livre, avant de soutenir, en 1995, sous la direction du même Pariente, une thèse intitulée *Le Problème de l'esprit. Psychologie, théorie de la connaissance et métaphysique dans l'œuvre de Bergson*.

La deuxième piste est celle des études d'épistémologie et de philosophie des sciences, notamment celles de Michel Serres et d'Isabelle Stengers, qui commencent à contester l'image du bergsonisme en tant que doctrine antiscientifique. Ces études mettent non seulement en lumière le caractère anticipatoire de certaines intuitions de Bergson, en particulier concernant la temporalité propre aux systèmes dissipatifs que le chimiste russo-belge et Nobel Ilya Prigogine étudiait depuis les années 1960, mais elles portent aussi au premier plan l'importance de la conception bergsonienne de la relation entre science et philosophie, visant par là à constituer une « nouvelle alliance² ».

La troisième piste concerne l'un des problèmes qui monopolise l'espace intellectuel depuis les années 1990 : la question de la vie et du

1. Cf. J.-C. Pariente, « Bergson et Wittgenstein », *Revue internationale de philosophie*, t. 23, n° 88-89, 1969, p. 183-204, et *Le Langage et l'Individuel*, Paris, Armand Colin, 1973, en particulier le chapitre « Hésitations bergsoniennes », p. 11-29. Cet essai est, d'une certaine manière, une réponse au chapitre « Connaissance de l'individuel » du livre *Formalisme et sciences humaines* de son ami Gilles-Gaston Granger.

2. Cf. I. Prigogine - I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979, 1986. Aussi, M. Serres, « Boltzmann et Bergson », in *La Distribution (Hermès IV)*, Paris, Minuit, 1977.

vivant. D'une part, à partir de ce moment, on assiste à la prolifération des discursivités concernant la notion de biopolitique suite à la publication des derniers cours de Foucault au Collège de France. Cette notion y est déployée, et voilà qu'une autre identité fictive pointe, celle d'un Foucault-Deleuze, souvent rattachée à celle Deleuze-Bergson¹. D'autre part, les avancées des neurosciences, visant à enraciner les processus cognitifs dans le cerveau, et celles de la biologie moléculaire, suscitent de nouvelles discussions sur les théories bergsoniennes. Les critiques adressées à la conception bergsonienne de l'esprit et de la vie par des savants comme Jean-Pierre Changeux² ou Henri Atlan³ ont un effet paradoxal : elles ne mettent pas définitivement hors champ les théories de Bergson, mais bien au contraire attirent l'attention de philosophes et épistémologues envers un auteur qui leur paraît encore être capable de fournir une interprétation critique des nouvelles théories proposées par les savants, qui, eux, sont sommés de s'exprimer encore dans un langage dont la grammaire est semblable à celle utilisée par les savants positivistes du début du siècle⁴.

Dans le numéro d'avril 2000 du *Magazine littéraire*, il est question de « Bergson : philosophe de notre temps ». Le dossier de la revue inclut à la fois des articles de jeunes philosophes ayant terminé leur thèse

1. Cf. F. Gros, « Le Foucault de Deleuze : une fiction métaphysique », *Philosophie*, n° 47, 1995, p. 53-63.

2. En 1983, dans *L'Homme neuronal*, le neurobiologiste dénonce la critique du parallélisme de Bergson et s'oppose avec force à sa conception du cerveau, considéré comme un ordinateur, une « machine à pensées ». Cette conception, écrit Changeux, est « l'exacte opposée de celle de Bergson ». Ce texte provoquera une levée de boucliers de la part des philosophes. Quinze ans plus tard, au cours d'un dialogue avec Paul Ricœur, Changeux affirme sans détours que la conception de la mémoire de Bergson, liée à son idée de l'esprit, est « erronée » (*Ce qui nous fait penser. La Nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 163).

3. Dans le chapitre « L'ecclésiaste et le temps créateur. Idéalisme et matérialisme » de *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant* (Paris, Seuil, 1979, p. 288), Henri Atlan souligne l'irréductibilité de la théorie du « hasard organisationnel » à la fois au matérialisme et aux théories « idéalistes » qui opposent la « vie » à la « matière », comme celles de Bergson, de Schelling ou de Schopenhauer.

4. Cf. P. Gallois, G. Forzy (éd.), *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997. Déjà en 1989, dans « Un retour à Bergson » (*op. cit.*, p. 314), Deleuze écrivait : « Continuer Bergson aujourd'hui, c'est par exemple constituer une image métaphysique de la pensée qui corresponde avec les nouveaux tracés, frayages, sauts, dynamismes découverts par une biologie moléculaire du cerveau. »

358 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

pendant les années 1990, de leurs jeunes élèves fraîchement agrégés, des phénoménologues, des savants et des historiens de la philosophie. L'éditeur du dossier, mentionnant Péguy, Jankélévitch, Deleuze, Canguilhem, Merleau-Ponty et Sartre, précise qu'il serait difficile d'imaginer un ^{xx}e siècle sans Bergson. Quant à ce dernier, il aurait trois destinées pendant le siècle : les célébrations publiques qui l'ont monumentalisé ; la disparition de ses concepts des débats philosophiques ; la persistance, même cachée, de la discussion de ses concepts dans la pensée philosophique des cinquante dernières années. Comme les pages précédentes ont tenté de le montrer, il est impossible de séparer ces trois postérités si l'on veut comprendre l'héritage de ce qui est désormais devenu une « œuvre ».

ANNEXES

Bergson dans le programme de l'agrégation

On retrouve, ici listées, les années où Bergson était présent à l'agrégation. Y sont aussi mentionnés les autres auteurs qui l'accompagnaient à l'oral ou à l'écrit.

Les informations sur les programmes de l'agrégation après 1945 ont été tirées du *Bulletin officiel de l'enseignement national*. Pour ces questions, cf. Bruno Poucet, *Histoire de l'enseignement de la philosophie*, Paris, CNRS Éd., 1998, et Allan Schrift, « The Effects of the Agrégation de Philosophie on Twentieth-Century French Philosophy », art. cité. Qu'ils soient ici à nouveau remerciés.

1942

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III.

Rousseau, *Contrat social*, chap. I, II, III.

1943

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III.

Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, chap. I-VII.

Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*.

1947

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*, chap. II, III, IV.

Malebranche, *Méditations chrétiennes*, chap. I-XII.

Rousseau, *Contrat social*.

360 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, I, chap. II, V, VI.

1948

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*, chap. II, III, IV.

Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, sections I-VIII.

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, « Introduction générale », 1^{re} partie, sections I et II, chap. 1-2.

Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, chap. III, V, VI.

1949

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*, chap. II, III, IV.

Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, sections I-VIII.

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la Psychologie*, « Introduction générale », 1^{re} partie, sections I et II (chap. 1-2).

Comte, *Discours sur l'esprit positif*.

Lachelier, *Psychologie et métaphysique*.

1951

Écrit :

Bergson, les Stoïciens, Plotin, Spinoza, Hume, Comte.

1952

Écrit :

Bergson, les Stoïciens, Plotin, Descartes, Kant.

1954

Oral :

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*.

Français : Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, I-VIII.

Berkeley, *Traité de la connaissance humaine*.

Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

1955

Oral :

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*.

Descartes, *Traité des passions*.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*.

1956

Écrit :

Bergson, les Stoïciens, Plotin, Descartes, Malebranche, Berkeley.

1957

Écrit :

Bergson, Platon, les Stoïciens, Berkeley, Kant.

1963

Oral :

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Introduction, 1^{re} et 2^{me} parties,
VI. « Introduction à la métaphysique ».

Descartes, *Les Passions de l'âme*.

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale »,
livre II, chap. II, « Antinomie de la raison pure ».

1964 :

Oral :

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Introduction, 1^{re} et 2^e parties,
VI. « Introduction à la métaphysique ».

Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, livre III.

Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale »,
livre II, chap. II, « Antinomie de la raison pure ».

1967

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III et IV.

Descartes, *Les Principes de la philosophie*, livre II.

Hume, *Dialogue sur la religion naturelle*.

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, 1^{re} partie : « Feuerbach ».

362 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

1968

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III et IV.

Arnauld et Nicole : *La Logique ou l'art de penser*, 1^{er} et 2^e discours, 1^{re} et 2^e parties.

Kant, *L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*.

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, 1^{re} partie : « Feuerbach ».

1973

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*, chap. I et II.

Pascal, *De l'esprit géométrique* et *De l'art de persuader*, p. 348-359 ; *Préface sur le traité du vide*, p. 230-232.

Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livres I-XII.

Marx, *Contributions à la critique de l'économie politique*, « Préface », chap. I « La marchandise », « Introduction à la critique de l'économie politique ».

1974

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III et IV.

Pascal, *De l'esprit géométrique* et *De l'art de persuader*, p. 348-359 ; *Préface sur le traité du vide*, p. 230-232.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

Marx, *Contributions à la critique de l'économie politique* : « Préface », chap. I : « La marchandise », « Introduction à la critique de l'économie politique ».

1975

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. III et IV.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

Comte, *Discours sur l'esprit positif*.

1980

Oral :

Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Descartes, *Principes de la philosophie*, I et III.

Mauss, *Essai sur le don*.

Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livres I-XII.

1981

Oral :

Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Malebranche, *Entretien sur la métaphysique et la religion* (I à VII).

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livres I-XII.

Sartre, *L'Être et le Néant*, « Introduction », 1^{re} et 2^e partie.

1984

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*.

Descartes, *Les Passions de l'âme*.

Diderot, *Lettre aux aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

Comte, *Discours sur l'esprit positif*.

1985

Oral :

Bergson, *L'Évolution créatrice*.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

Diderot, *Lettre aux aveugles à l'usage de ceux qui voient*.

Ravaisson, *De l'habitude*.

1986

Oral :

Bergson, *La Pensée et le Mouvant*.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

Rousseau, *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Ravaisson, *De l'habitude*.

364 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

1987

Oral :

Bergson, *La pensée et le mouvant*.

Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*.

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, sections III et IV.

1990

Écrit :

Bergson, les Stoïciens, Kant.

1991

Écrit :

Bergson, Plotin, Kant.

1997

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

Rousseau, *Émile*, Quatrième livre.

Maine de Biran, *Mémoires sur la décomposition de la pensée*.

1998

Oral :

Bergson, *Matière et mémoire*.

Leibniz, *Discours de métaphysique*.

D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie* (sans les « Éclaircissements »), p. 7-190.

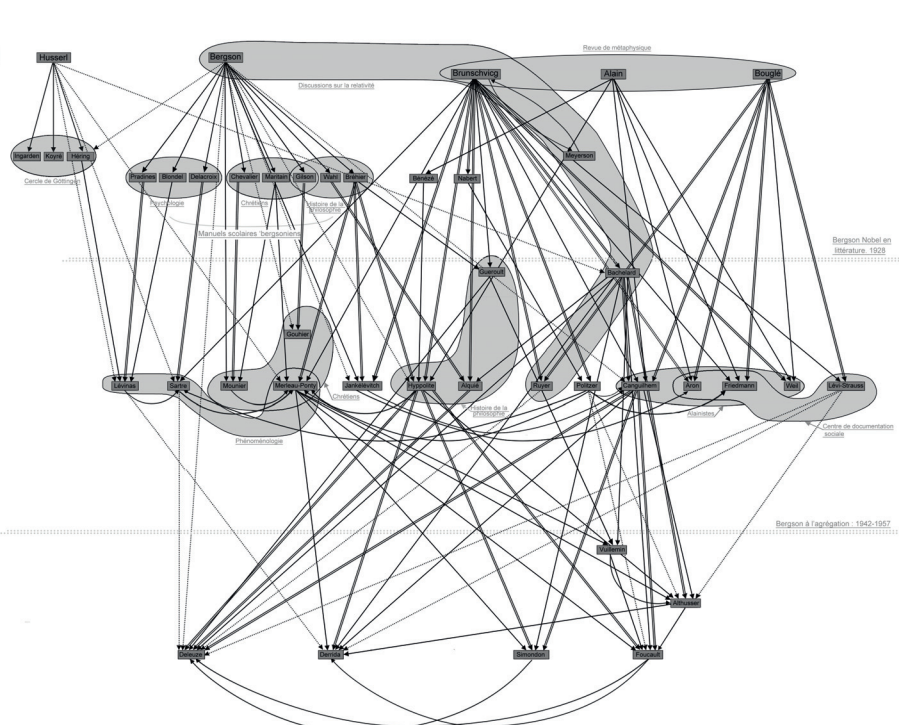
Ravaisson, *De l'habitude*.

Tableau chronologique

Tableau 3.

PÉRIODES	ACTEURS	LIVRES OU ESSAIS AU CENTRE DES DÉBATS	ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE	IMAGES
1880-1920	Brunschvicg, Lalande, Poincaré, Meyerson, Alain, Durkheim, Bouglé, Le Roy, Péguy	<i>Essai</i> « Introduction à la métaphysique » <i>L'Évolution créatrice</i>	Rapport avec les sciences, avec la biologie, avec la religion. Conception de l'acte libre	Psychologue, antikantien, philosophe innovateur, compétent dans les sciences, penseur solitaire, irrationaliste, spiritualiste, pragmatiste, panthéiste
1920-1960	Meyerson, Bachelard, Lefebvre, Politzer, Merleau-Ponty, Sartre, Canguilhem	<i>Durée et simultanéité</i> <i>Les Deux Sources Matière et mémoire</i>	Rapport avec la relativité, morale, cohérence du système, aspects de détail de la philosophie (esthétique, relation avec d'autres penseurs)	Patriote, religieux, grand écrivain, démenti par les savants, idéaliste, idéologue de la bourgeoisie, réaliste, apolitique pré-existentialiste
1960-1990	Canguilhem, Lévi-Strauss, Deleuze, Canguilhem	<i>La Pensée et le Mouvant Matière et mémoire</i>	Questions logiques, systématiques, questions de filiation	Démenti par la phénoménologie et les sciences, précurseur de la phénoménologie, classique, philosophe original, vitaliste, philosophe de la biologie
1990-	Deleuze, Badiou, Stengers et Prigogine, Soulez, Worms, Barbaras	<i>Matière et mémoire,</i> <i>L'Évolution créatrice</i> Totalité de l'œuvre	Questions historiques et architectoniques, rapport avec les sciences (humaines, sociales, biologiques)	Philosophe de la science, ontologue, philosophe non dialectique, vitaliste

Graphique des relations



Relation d'influence entre pairs

Lecture intense des textes d'un aîné par un cadet

Direction de travail universitaire (diplôme ou thèse)

Rapport pédagogique ou rapport en face-à-face aîné-cadet

Objets, débats, réseaux de sociabilité

Acteurs

NOTE CONCERNANT LE GRAPHIQUE

Ce graphique de réseau a été produit en opérant un choix inévitable parmi les différentes variables prises en compte au cours de cette étude. Le parti a été pris de visualiser principalement les relations entre les acteurs. Une fois ce choix effectué, il a fallu, également, faire un tri supplémentaire. Les philosophes ici pris en considération sont ceux qui reviennent le plus fréquemment au cours de la narration ou estimés les plus importants pour le développement du problème traité dans cette étude. Concernant les relations, le tri a été plus délicat et demande une explication.

Les flèches en pointillé indiquent une intense confrontation avec des textes d'aînés effectuée par des cadets (rédaction de livres ou articles sur l'auteur, discussion intense), tandis que les flèches continues droites indiquent un rapport de face-à-face cadet-aîné ou un rapport maître-élève (elles sont doubles dans le cas où le maître est le directeur d'un mémoire ou d'une thèse). Les flèches continues courbes indiquent l'influence d'un acteur sur un pair.

En ce qui concerne les rapports aîné-cadet (flèches continues et flèches en pointillé), on aurait dû rendre compte de beaucoup plus de relations. Dans le cas des rapports pédagogiques, on aurait dû, par exemple, rattacher Émile Bréhier à Politzer, Friedmann ou Weil, qui avaient probablement suivi ses cours à la Sorbonne. Cependant, dans certains cas – ceux d'Hyppolite, de Merleau-Ponty ou de Jankélévitch –, Bréhier a été déterminant car directeur des travaux de ses élèves. Il en va de même pour les rapports entre pairs (flèches courbes). Le pamphlet de Politzer, par exemple, a été lu par toute sa génération (y compris Mounier), mais pour des raisons différentes, dans certains cas – comme ceux de Sartre, Merleau-Ponty ou Canguilhem – cette influence a été plus importante. De la même manière, Jankélévitch a été lu par plusieurs parmi ses contemporains, mais il a influencé seulement la mutation de la trajectoire théorique d'Aron et de Canguilhem. Par conséquent, il a été décidé de privilégier les relations ayant déterminé nettement une prise de position ou le réajustement d'une prise de position théorique précédente.

L'intensité de l'influence d'un maître sur un élève ou d'un pair sur un autre dépend de plusieurs variables dont ce graphique ne rend pas

368 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

compte. Il n'a pas pu être rendu compte du moment précis où, au cours de la trajectoire de l'acteur, se déroule l'interaction avec un texte ou avec un autre acteur (par exemple, au cours du baccalauréat ou des classes préparatoires, ou encore au cours de la préparation d'un mémoire, d'une thèse, d'un livre ou d'un cours universitaire). Les mondes sociaux fréquentés par l'acteur (comité éditorial d'une revue, parti, cercle politique ou religieux) ne sont presque pas représentés. Les limites graphiques ont également empêché de spécifier le capital de départ des acteurs (quelle était la profession des parents, s'ils étaient parisiens ou provinciaux, français ou étrangers) et son évolution ainsi que d'autres propriétés (famille de gauche ou de droite, religieuse ou non, etc.). Celles-ci sont les conditions qui informent la rencontre avec un autre acteur ou un texte. Néanmoins ces informations sont fournies dans le texte et elles sont, en tout cas, susceptibles d'être utilisées pour construire d'autres représentations.

Ces graphiques pourraient sembler restituer une image d'une vie intellectuelle quelque peu figée, constituée seulement par des interactions académiques de type pédagogique ou entre pairs, interactions se déroulant dans un champ philosophique national fermé. Cette image est bien différente de celle donnée par les analyses déployées dans ce livre. Ce qui manque dans la représentation graphique est la prise en considération de l'interaction, d'une part, avec d'autres auteurs ou des textes provenant de l'étranger et, de l'autre, avec des acteurs appartenant à d'autres mondes sociaux (artistique, scientifique ou politique). Il faut emboîter le pas aux analyses propres à la théorie des transferts culturels : sauf dans des cas assez rares (celui, par exemple, de la relation entre Beaufret et Heidegger ou entre Lévi-Strauss et Jakobson), les « idées » provenant de l'étranger ne sont pas véhiculées au cours d'un rapport en face-à-face et encore moins au cours d'une interaction rituelle. Le contact avec des textes est toujours médiatisé et s'inscrit dans un champ polarisé qui est la « source » de la demande de ces idées. Ces idées prennent sens seulement à partir d'interactions se déroulant à l'intérieur d'un champ national en question. C'est le cas des lectures françaises de la phénoménologie, de l'« ontologie fondamentale », du structuralisme linguistique, de la philosophie analytique et ainsi de suite. Ces remarques sont aussi valables pour les relations entre champs différents – entre, d'une part, champ philosophique et, d'autre part, champs littéraire et scientifique – comme celles décrites dans la première partie de cette étude. Il ne faut donc pas exagérer la division

entre « champs » et éviter de les traiter comme s'il s'agissait de vases clos sans histoire ni devenir.

On a, tout de même, isolé dans les graphiques certaines zones (en gris) dans lesquelles les interactions concernent certains objets (la théorie de la relativité) ou engagent certaines disciplines (psychologie et histoire de la philosophie), ou des *clusters* (groupe de la *Revue de métaphysique et de morale*, philosophes chrétiens, philosophes formés dans la classe d'Alain, philosophes ayant travaillé dans le Centre de documentation sociale de l'ENS, dirigé par Bouglé).

À partir de ce schéma, l'impression pourrait également être celle de pouvoir distinguer nettement les filiations mentionnées par Michel Foucault dans son essai « La vie, l'expérience et la science » et le clivage entre « pôle mondain » et « pôle savant » du champ philosophique proposé par certains sociologues. Si on laisse de côté le Cercle de Göttingen, dans la partie supérieure du graphique, à gauche, on retrouve les philosophes « du sujet » proches de la psychologie et des univers de l'art ou de la religion, à droite des philosophes « du concept » intéressés par les sciences sociales et les sciences dures. En réalité, comme cela est souligné au cours de cette étude, cette division reflète seulement une partie de la vérité : des acteurs situés dans la partie droite du graphique circulent dans les mondes sociaux fréquentés par certains des philosophes situés dans la partie gauche. C'est le cas de Politzer et de Bachelard, fascinés, comme Sartre, par le surréalisme, de Nabert, Borne ou Weil, proches des cercles catholiques au sein desquels Mounier a pensé *Esprit*. L'inverse est aussi valable : Sartre et Wahl publient dans la revue *Recherches philosophiques*, animée par Koyré et Bachelard, Merleau-Ponty dialogue avec Lévi-Strauss, etc. De la même manière dans la partie basse du graphique, selon la période considérée, un philosophe comme Vuillemin peut être placé tant sur la gauche (plus proche de Merleau-Ponty et des *Temps modernes* entre 1944 et 1950) que sur la droite (proche de Gueroult et d'Althusser à partir de 1951). Cela vaut aussi pour Foucault (qui s'intéresse tant à la psychologie existentialiste qu'au marxisme « scientifique » entre 1948 et 1953), Derrida (qui fréquente à la fois Suzanne Bachelard et Jean Beaufret entre 1951 et 1956) et Deleuze (qui, entre 1945 et 1966, élabore une position irénique d'historien de la philosophie proche à la fois de Gueroult et d'Alquié).

370 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

On a tout de même un centre qui s'occupe d'histoire de la philosophie, à son tour polarisé (de gauche à droite : Bréhier, Alquié, Hyppolite, Gueroult), une gauche « phénoménologique » (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty) et une droite « épistémologique » ou intéressée par les sciences sociales (Ruyer, Politzer, Canguilhem, Aron, Friedmann, Lévi-Strauss).

INDEX NOMINUM

A

Abbott, Andrew, 22
Alain (É. Chartier), 13, 15, 21-22, 51-58, 60-71, 73-74, 76-77, 79, 81, 101, 108, 131-132, 143, 151, 162-163, 171, 173, 180, 200, 210, 235-238, 240-243, 245-246, 248, 263, 369
Alliez, Éric, 353-355
Alquié, Ferdinand, 228, 285-289, 321, 369-370
Althusser, Louis, 20-22, 216, 258, 270, 285, 287, 327-328, 332-333, 335, 342, 351, 369
Alunni, Charles, v, 349
Anheim, Étienne, 6
Apollinaire, Guillaume, 112, 120, 126
Aragon, Louis, 120-123, 127
Arland, Marcel, 73
Aron, Raymond, 45, 52, 71, 77, 81, 88-89, 110, 117, 131, 176, 229, 235, 241, 262-267, 269, 316, 367, 370
Aron, Robert, 121
Arouet, François, 151
Artaud, Antonin, 328
Atlas, Henri, 357
Axelos, Kostas, 348
Azouvi, François, 2, 8, 22, 27, 38, 124, 129

B

Bachelard, Gaston, 15, 21, 94-95, 101-108, 184, 216-220, 268, 270, 319, 327, 329, 331, 365, 369
Bachelard, Suzanne, 328, 335, 369
Badiou, Alain, v, 3, 21, 327-328, 351-355, 365
Barbaras, Renaud, 275, 277, 279, 365
Barbusse, Henri, 73, 118-120, 131
Barni, Jules, 12
Barreau, Hervé, 92
Barrès, Charles, 47, 74, 120-121, 153
Barthélemy (-Madaule), Madeleine, 333-335
Barthes, Roland, 4
Baruzi, Jean, 28, 227
Bataille, Georges, 29, 174
Baugh, Bruce, 8
Bayet, Albert, 84
Beaufret, Jean, 274, 348, 368-369
Beauvoir, Simone de, 18-19, 46-48, 131, 174-175, 177-178, 184, 285, 315
Becker, Howard S., 10, 16
Becquerel, Jean, 96-97
Béguin, Jean, 32, 38, 244, 262
Bellantone, Andrea, 8
Bélot, Gustave, 58
Benda, Julien, 12, 30, 46, 76, 91-93, 110, 114-115, 127, 152-153, 155, 162

372 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

- Bénézé, Georges, 71, 108
Benrubi, Isaak, 83
Berger, Gaston, 29
Berl, Emmanuel, 75, 112, 120, 129,
132, 154, 172, 184
Bernier, Jean, 119
Berth, Édouard, 119-120
Bing, François, 241
Birault, Henri, 274
Blanchot, Maurice, 221
Bleuler, Edmund, 41
Bloch, Marc, 53, 267-268
Blondel, Charles, 39-41, 58, 82, 85,
112, 133, 138, 180, 185, 226-227
Blondel, Maurice, 48, 77, 131, 133
Bloor, David, 5
Blum, François, 48
Blum, Jean, 126
Bodin, Jean, 116
Boirac, Émile, 39
Böll, Heinrich, 3-4, 22
Boll, Marcel, 93
Bonitzer, Pascal, 349-350
Borel, Adrien, 93, 227
Borne, Étienne, 71, 77, 328, 369
Boschetti, Anna, 211
Bouglé, Célestin, 49, 57, 81, 83-84, 97-
98, 112, 229, 238, 262, 365, 369
Bourdieu, Pierre, 3-4, 22, 217
Boutroux, Émile, 12, 30, 52, 153
Braudel, Fernand, 7, 268
Braunstein, Jean-François, 13, 15, 74-
75, 241
Bréhier, Émile, 17, 82, 201, 229, 233,
264, 367, 370
Breton, André, 112, 120-124, 126-127,
129
Brian, Éric, 321
Brideux, André, 51-52
Broussais, Victor, 56, 238
Brunschvicg, Léon, 11, 13, 15, 21-22,
29-30, 32, 34, 49, 51, 57-59, 61, 81,
86-89, 92-94, 97-99, 101, 108, 112,
121-122, 130-134, 136-139, 143-
146, 151, 154, 163, 171, 173, 179-
180, 182, 187-188, 190, 200-201,
206, 210, 228-229, 262, 287, 365
Buber, Martin, 214
- C
- Canguilhem, Georges, 5, 12, 15, 19, 21,
44, 46, 49, 52-53, 65, 71, 74-77, 81,
110, 117, 176, 229, 235-251, 255,
263, 286, 320, 322-325, 331-332,
334, 336, 355-356, 358, 365, 367,
370
Cannon, Walter B., 247, 250
Cantor, Georg, 353
Carnap, Rudolf, 172
Cassirer, Ernst, 172
Caterina, Zanfi, v
Cavaillès, Jean, 8, 21-22, 94, 172-173,
179, 249, 319, 331, 334-335
Challaye, Félicien, 44, 76, 151
Changeux, Jean-Pierre, 357
Charcot, Jean-Martin, 43
Charle, Christophe, 13
Chartier, Émile dit « Alain », 49, 51
Châtelet, François, 284-285, 287-288,
351
Chestov, Léon, 11, 220
Chevalier, Jacques, 33-35, 151-152,
185, 202, 244, 255, 257
Clarck, Terry, 21
Collins, Randall, 4, 6, 10, 20, 28
Comte, Auguste, 21, 56, 74, 86, 114,
238, 248, 250, 360-361, 363
Coorebyter, Vincent de, v, 177, 185
Corbin, Henri, 172
Cournot, Augustin, 97-98, 349, 364
Cousin, Victor, 12, 44, 74
Couturat, Louis, 21, 57, 331
Crick, Francis, 320
Cuvillier, Armand, 44

Index nominum

373

D

Dandieu, Arnaud, 31, 38, 77, 93, 121, 184
Daney, Serge, 349
Darlu, Alphonse, 12, 52
Daudet, Léon, 34
Déat, Marcel, 81
Dedekind, Richard, 95
Delacroix, Henri, 40, 82, 176
Delbos, Victor, 144
Deleuze, Gilles, 8, 12, 18, 20-21, 217, 262, 281-286, 288-312, 315, 329, 333, 335-355, 357-358, 365, 369
Delhomme, Jeanne, 215, 257
Derrida, Jacques, 8, 217, 272, 282, 286, 294, 309, 328-329, 336, 369
Desanti, Jean-Louis, 48
Descartes, René, 8, 30-31, 34, 75, 86, 92, 240, 246, 249, 281, 287, 324, 354, 360-361, 363-364
Dosse, François, v, 285, 350
Drieu la Rochelle, Pierre, 112
Du Bos, Charles, 36
Duhamel, Georges, 36, 46, 111, 126
Dumas, Georges, 39, 82, 131, 143, 227
During, Élie, vi, 97
Durkheim, Émile, 15, 21, 28, 49, 81-85, 180, 238, 360, 365
Dwelshauvers, Georges, 43

E

Einstein, Albert, 15, 19, 48, 94, 96-98, 103, 275, 334
Eizykman, Claudine, 350
Eliott, Thomas S., 27
Engel, Lorenz, 350
Engel, Pascal, 30
Espagne, Michel, 8
Espinass, Alfred, 83
Ey, Henri, 42, 222-223

F

Fabiani, Jean-Louis, vi, 5, 13, 287

Fahle, Olivier, 350
Farber, Martin, 216, 229, 237
Ferry, Luc, 352, 354
Fichte, Johann Gottlieb, 145, 167, 304
Fihman, Guy, 350
Fink, Eugene, 15
Fleck, Ludwig, 15
Forzy, Gérard, 357
Foucault, Michel, 4, 11, 15, 21, 145, 217, 258, 285-286, 304, 325-326, 331-332, 339, 349, 351, 355, 357, 369
Fourrier, Marcel, 119
France, Anatole, 121, 153
Freud, Sigmund, 42-43, 122-125, 128, 130, 148-149, 220, 229, 342, 344, 348, 351
Friedmann, Georges, 44, 49, 52, 74, 81, 117, 131-132, 138, 151, 176, 232, 234, 367, 370
Fruteau de Laclos, Frédéric, vi, 5, 40, 94

G

Gallois, Philippe, 357
Gandillac, Maurice de, 172
Gide, André, 37-38, 46-47, 74, 122, 173
Gilson, Étienne, 17, 28, 33, 35, 215, 257, 288
Giolito, Claude, 287
Girardaux, André, 74
Godard, Jean-Luc, 349-350
Goddard, Jean-Christophe, v, 92
Goffman, Erwin, 6
Goldmann, Lucien, 321
Goldschmidt, Victor, 272, 279, 295
Goldstein, Kurt, 239
Gorgias, 62
Gouhier, Henri, 151, 257, 264, 267, 285, 294, 333, 347, 356
Granel, Gérard, 20, 53, 281
Granger, Gilles-Gaston, 173, 217, 319-321, 335, 356

374 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

- Grappe, André, 40
Gross, Neil, 7
Guattari, Félix, 302, 343-346, 350-351
Gueroult, Martial, 82, 287-288, 294, 321, 332, 334, 369-370
Guillaume, Paul, 203, 239
Gurvitch, Georges, 84, 171, 178, 268, 319
Gutermann, Norman, 131-133
- H**
Halbwachs, Maurice, 82, 84, 180
Halévy, Élie, 13, 57, 69, 81, 87
Hamelin, Octave, 13, 31, 92
Hartmann, Nicolai, 31
Heidegger, Martin, 85, 122, 130, 171, 181-183, 210, 213-214, 270, 272, 274-276, 280-281, 286, 295, 299-300, 304-305, 308, 336-337, 348, 368
Heinich, Nathalie, 7
Henriot, Patrice, 55
Henry, Michel, 212
Hesnard, Angelo, 42, 123, 226
Hildebrand, Adolf von, 180
Hitler, Adolph, 239
Huisman, Denis, 48
Hume, David, 145, 195, 283-284, 337, 360-361
Husserl, Edmund, 15, 121, 130, 151, 158, 171, 177-189, 198, 202, 207-208, 210, 212, 214, 219, 258, 272, 275, 281-282, 286, 294, 335
Husson, Léon, 256, 258
Hyppolite, Jean, 18, 20-21, 46, 49, 52, 71, 81, 110, 256-262, 267, 270-275, 279, 286, 290-293, 295-296, 298, 300-302, 304-305, 307, 321, 328, 331-333, 339, 347-348, 356, 367, 370
- J**
Jackson, Samuel, 42, 78
Jacob, François, 332
James, William, 30, 227, 257
Janet, Pierre, 39, 43, 123, 223, 227
Janicaud, Dominique, 12, 258, 270, 333, 348, 354
Jankélévitch, Vladimir, 1, 18, 44, 82, 131, 151, 176, 229-235, 242, 244-245, 255, 257, 263, 333, 347, 358, 367
Jolivet, Régis, 211
Jorland, Gérard, 180
- K**
Kanapa, Jean, 216, 256
Kant, Immanuel, 12-13, 33, 55-56, 60-62, 66, 78, 88-89, 103, 123, 132, 143-145, 155-156, 158, 166-169, 206, 304-306, 333, 336, 338, 360-362, 364
Karsenti, Bruno, 6
Keck, Frédéric, v
Keyserling, Hermann, 76
Kierkegaard, Søren, 11, 31, 98, 171, 306
Klossowski, Pierre, 337-338
Kojève, Alexandre, 11, 182, 270, 272, 290, 295, 344
Koyré, Alexandre, 172, 180-182, 184, 369
Kuki, Shūzō, 151
- L**
Lacan, Jacques, 49, 128, 156, 223-228, 326-327, 343-344
Lagache, Daniel, 222-223, 343
Lagneau, Jules, 52, 55-56, 61, 66, 68-69
Lalande, André, 13, 39-40, 171, 365
Lardreau, Guy, 355
Lask, Scheler, 171
Lasserre, Pierre, 33
Latour, Bruno, 5
Lautman, Albert, 71, 94, 173, 334-336
Lautman, Jacques, 332

Index nominum

375

- Lavelle, Louis, 31, 41, 92, 113, 138, 244, 275
Lazarsfeld, Paul, 10
le Blanc, Guillaume, v
Le Goff, Jacques, 268
Le Rider, Jacques, 8
Le Roy, Édouard, 17, 27, 29, 33, 37, 54, 56-59, 67, 87, 114, 151, 157, 195, 275, 365
Le Senne, René, 31, 44, 85, 92-93, 113, 154, 234, 241, 244
Lefebvre, Henri, 19, 21, 32, 48, 112, 119-122, 130-131, 133-140, 143, 146, 173-174, 184, 187, 191, 200, 202, 216, 233, 317, 365
Lefebvre, Raymond, 117-118
Lefort, Claude, 318
Lenoir, Raymond, 113-115, 176, 235
Léon, Xavier, 69, 146
Leuba, James H., 227
Lévinas, Emmanuel, 82, 171, 173, 178-180, 182-186, 201, 210, 212-214, 221, 234, 275, 328, 370
Lévi-Strauss, Claude, 6, 48-49, 268, 315-322, 325, 327-328, 332, 339, 365, 368-370
Lévy-Bruhl, Lucien, 39, 49, 85, 151, 172, 238, 267, 317-318
Loisy, Alfred, 17, 83, 227
Luquet, Georges-Henri, 38
Lyotard, Jean-François, 212, 284-286, 350-352
- M**
Madinier, Gabriel, 257-258
Maine de Biran, Pierre, 12, 21-22, 86, 256-257, 360-361, 364
Maire, Gilbert, 54, 68, 152, 185
Malebranche, Nicolas, 256, 258, 285, 288, 359-361, 363
Mannheim, Karl, 6, 16, 172
Marcel, Gabriel, 17, 29, 31-33, 36, 151, 182, 201-202, 215, 229
Margaraz, Sarah, 329
Maritain, Jacques, 17, 33, 35, 77, 131, 152, 182, 201-202, 256
Martin, Jean-Clet, 345
Marx, Karl, 116-117, 132, 166-168, 269-270, 327, 333, 348, 351, 361-362
Massis, Henri, 33, 54, 131
Masson-Oursel, Paul, 244
Maurras, Charles, 34
Mauss, Marcel, 83-85, 318, 363
Merleau-Ponty, Maurice, 18, 20, 31-32, 40, 49, 52, 82, 131, 139, 173, 178, 200-212, 229, 256, 258, 261-262, 266-267, 270, 274-279, 285, 289, 295, 315, 318, 323, 329, 331-332, 347, 354, 358, 365, 367, 369-370
Metz, André, 96-97
Meyerson, Ignace, 94-95, 97, 101-102, 107-108, 123, 132, 151, 175, 286, 365
Minkowski, Eugène, 35, 41-42, 148, 185, 222, 225-227
Morand, Paul, 74, 111
Morange, Michel, 321
Moreno Pestaña, José Luis, vi, 10
Morre-Lambelin, Marie-Monique, 55
Mossé-Bastide, Rose-Marie, 255, 257
Mounier, Emmanuel, 18-19, 35, 77, 112, 201, 215, 367, 369
Muglioni, Jacques, 285
Muslow, Martin, 6, 20
- N**
Nabert, Jean, 89-91, 143, 156, 163, 186-187, 190, 206, 212, 369
Narboni, Jean, 349-350
Nietzsche, Friedrich, 8, 11, 31, 45, 92, 111, 300, 305-308, 310, 312, 315, 328, 338, 342, 348, 353
Nizan, Paul, 48, 120, 122, 131-133, 137-138, 172, 184, 229
Nogué, Jean, 41, 101

376 *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*

P

Papini, Giuseppe, 27, 151
Parain, Brice, 222
Pariente, Jean-Claude, 356
Paulhan, Jean, 220-222
Peden, Knox, v, 8
Péguy, Charles, 27, 34-35, 128, 262, 358, 365
Pétain, Philippe, 75, 255
Piaget, Jean, 43
Pierre-Quint, Léon, 38
Pinto, Louis, v, 8, 19, 306
Pirandello, Luigi, 74
Platon, 31, 56, 61-62, 66, 68-69, 300, 344, 353, 361
Poincaré, Henri, 21, 123, 365
Polin, Raymond, 262, 267
Politzer, Georges, 12, 22, 27, 31, 45, 73, 75, 112, 117, 120-121, 127-133, 138, 143-151, 153-158, 162-169, 171, 178, 184, 188-189, 191-193, 202-204, 206, 208, 210, 216, 223-226, 231, 233, 244, 251, 256, 327, 342, 365, 367, 369-370
Ponge, Francis, 220, 283
Pradines, Maurice, 40-41, 82, 101, 180, 244
Prado, [ITAL]Bento [FIN_ITAL]Jr., 272
Prévost, Jean, 18, 45, 49, 51-52, 71-73, 81
Prigogine, Ilya, 356, 365
Protagoras, 22, 56, 61-62, 66-69
Proust, Marcel, 37-38, 46, 74, 121, 131, 133, 173, 220, 309-312, 315, 337

R

Racine, Nicole, 116, 119-120
Rauh, Frédéric, 56, 58
Régis, Emmanuel, 42, 226
Reinach, Alfred, 180
Renaut, Alain, 352, 354
Revault d'Allonnes, Olivier, 285-286

Revel, Jacques, 7
Reverdy, Pierre, 120, 125
Ribard, Dina, 7
Ricœur, Paul, 178, 212, 234, 270, 339, 342, 357
Riemann, Bernhard, 334-335
Riquier, Camille, vi, 181
Rivière, Jacques, 33, 74, 131
Rolland, Romain, 112, 117-118, 131, 153
Romains, Jules, 43, 46, 126, 131
Rosenberg, Alfred, 251
Roth, Michel, 8
Roth, Xavier, 12, 53
Roudinesco, Élisabeth, 43
Roupnel, Gaston, 103
Rousseau, Jean-Jacques, 86, 92, 328, 359, 363-364
Rousset, Jean, 309
Roustan, Désiré, 44
Roux, Sophie, vi, 9, 321
Roy, Claude, 184
Royère, Jean, 126
Ruyer, Raymond, 97-101, 229, 236-237, 240, 335-336, 370

S

Salomon, Marie, 70
Sartre, Jean-Paul, 8, 18-19, 21-22, 31-32, 40, 46-47, 52, 82, 117, 122, 131, 139-140, 172-178, 184-200, 204, 210-216, 229, 233, 256, 260, 268-270, 272, 274, 277, 281-285, 287, 290, 295, 301, 305, 315-318, 323, 325-327, 331-332, 337, 341, 344, 358, 363, 365, 367, 369-370
Scheler Max, 171, 180, 201, 229, 241-242, 263
Schelling, Friedrich W. J. von, 73, 133-134, 138, 145, 166-167, 229, 233, 357
Schlanger, Judith, 4, 7
Schmaus, Warren, 12

Index nominum

377

- Schopenhauer, Arthur, 11, 38, 45, 125-126, 357
Schrift, Alan D., v, 256, 359
Ségond, Joseph, 113-115
Sernin, André, 76
Serres, Michel, 356
Serry, Hervé, 34
Sève, Lucien, 216
Simmel, Georg, 229, 263
Simondon, Gilbert, 212, 217, 285-286, 321, 329-330, 335-336, 355
Sirinelli, Jean-François, 6, 52, 70, 117, 119, 239
Solages, Bruno de, 244
Sorel, Georges, 27, 116
Soulez, Pierre, 8, 14-15, 17, 143, 356, 365
Soulié, Stéphane, 52, 56-57
Spaier, Albert, 154, 172, 192
Spinoza, Baruch, 8, 73, 188, 288, 360
Stein, Edith, 180
Stengers, Isabelle, 356, 365
- T
- Taine, Hippolyte, 45, 55, 75, 183, 185, 195
Tarde, Alfred de, 33, 54
Tarnowski, Jean-François, 350
Telkes-Klein, Eva, 94
Thào, Trần Đức, 217
Teilhard de Chardin, Pierre, 77, 333
Thévenaz, Pierre, 32, 38, 244, 262, 267
Thibaudet, Albert, 12, 14-15, 17, 36-38, 43, 47, 111, 128, 131, 151-152, 185
- Tissot, Jean, 144
Toubiana, Serge, 349
Tournier, Michel, 281-286, 288
- V
- Vaillant-Couturier, Paul, 117-119
Valéry, Paul, 37, 75, 110-111, 120, 221, 244
Van Damme, Stéphane, 6, 8, 14
Vialatoux, Joseph, 85
Visan, Tancrede de, 36
Vogt, Paul W., 81
Voltaire, François-Marie Arouet (dit), 86
Vuillemin, Jules, 21, 173, 212, 217, 304, 306, 334-335, 369
- W
- Wagner, Pierre, 15
Wahl, François, 353
Wahl, Jean, 17, 29-31, 151, 171, 201, 215, 229, 234-235, 237, 257, 306, 347, 353, 369
Watson, James, 320
Weber, Max, 132, 266
Weil, Simone, 19, 49, 52, 77-78, 81, 367, 369
Werner, Michel, 8
Wilbois, Joseph, 56-57, 83, 85
Wilkins, Maurice, 320
Wittgenstein, Ludwig, 356
Wolff, Étienne, 236
Worms, Frédéric, v, 6, 18, 31, 94, 109, 239, 244, 272, 294, 356, 365

DANS LA MÊME COLLECTION

P. MANIGLIER (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, 2011.

F. FRUTEAU DE LACLOS, *La Psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, 2012.

G. LE BLANC, *La Philosophie comme contre-culture*, 2014.

B. SITBON (dir.), *Bergson et Freud*, 2014.

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)