Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 19 (1959)

Artikel: A l'occasion du centenaire de Bergson : 18 octobre 1859 - 3 janvier 1941

Autor: Gagnebin, Samuel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883391

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

A l'occasion du centenaire de Bergson

(18 octobre 1859–3 janvier 1941)

par Samuel Gagnebin

I. Signification actuelle du bergsonisme

La Société romande de philosophie a eu le privilège[1] de célébrer le centenaire de la naissance de Bergson. Elle a pour cela transporté sa réunion annuelle à St-Cergue, les 12 et 13 septembre 1959, et a entendu quatre conférenciers: MM. Charles Favarger, sur *La durée et l'intuition bergsonienne*; Georges Poulet, sur *La vision panoramique des mourants*; Albert Vandel, sur *L'importance de l'Evolution créatrice dans la genèse de la pensée moderne*; Henri Gouhier, sur *Bergson et la philosophie du christianisme*[2]. Répondant à la gracieuse invitation de Mlle Bergson, les participants ont été réunis à l'Echappée, la maison de villégiature construite par le philosophe. La cordialité de cette charmante réception, qui était honorée de la présence de S. E. l'Ambassadeur de France, M. Etienne Dennery, imprima à toute la réunion un caractère de bienveillance et de cordialité qui laisse un souvenir charmant aux membres de la société et à ses hôtes. Le temps était merveilleux. Le séjour au Grand Hôtel de l'Observatoire, des plus agréable.

Si l'on veut porter un jugement équitable sur la valeur et la signification de l'œuvre de Bergson, il faut, comme l'ont montré nos conférenciers, entrer dans le mouvement de cette pensée. D'ailleurs Bergson lui-même l'exige de toute étude qui porte sur ce qui est vivant. A l'époque où Bergson a débuté, la pensée était encore tout entière orientée vers une science qui cherchait à ramener tous les phénomènes aux lois qui régissent la matière inanimée et les combinaisons chimiques. A quel point cette tendance imprimait sa nuance

---

[1] Elle le doit à l'aide financière très généreuse de la Société suisse de philosophie; aux subventions des Départements de l'Instruction publique des cantons de Genève, Vaud et Neuchâtel, obtenues avec le concours des Facultés des Lettres des trois universités et à un don de la Fondation Marie Gretler. Nous profitons de cette occasion pour exprimer une nouvelle fois notre reconnaissance à ces généreux donateurs.

[2] Ces quatre conférences seront publiées dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne.

aux œuvres, même à celles qui avaient une visée spiritualiste, c'est ce qu'on pourrait montrer par mille exemples. Nous n'en choisirons qu'un. L'un des personnages dont aime à se revêtir Renan fait le raisonnement suivant: «Mettons que notre planète soit condamnée à n'atteindre que des résultats médiocres, que la routine, sous prétexte de conserver les dogmes dont elle a besoin, étouffe l'esprit scientifique et amène l'annulation de l'humanité pour les grandes choses: que serait une telle perte dans l'ensemble de l'univers? La même que celle d'un grain de blé qui, dans les plaines de la Beauce, tombe sur un caillou, ou d'un germe de vie qui, dans la nuit mystérieuse de la génération, ne trouve pas les conditions favorables à son développement[3].»

A cette vision de cimetière, Bergson oppose son: «De quel droit met-on l'inertie d'abord?» Pour expliquer sa réaction, il commence par mettre en évidence cette habitude d'esprit que nous avons de ne retenir que ce qui est stable, arrêté, tout fait, mort; il montre qu'elle est l'effet d'un penchant de notre esprit à l'analyse, penchant fort utile en pratique, mais qui justement tend à nous cacher la réalité mouvante. S'agit-il de vouloir saisir le mouvement? Nous ne retenons de lui que des positions sur une trajectoire supposée tracée, et des coïncidences de ces positions avec d'autres, notées par notre conscience, seule à durer dans ce «mouvement».

De ce premier éveil de son œuvre originale, Bergson a parcouru un chemin que mesurent d'autres protestations et le long duquel, avec l'aide de M. Favarger, notre premier conférencier, nous allons distinguer cinq étapes, chacune d'elle exigeant la suivante. Au cours de ces étapes, Bergson dénonce successivement les défauts de notre représentation, à savoir: 1. comment nous méconnaissons la nature de notre propre pensée et 2. son vrai rapport avec le corps et la matière; 3. comment nous méconnaissons notre pouvoir de connaître, qui serait en mesure d'atteindre l'absolu; 4. comment nous méconnaissons la vraie signification de la vie et enfin 5. comment nous méconnaissons la signification de l'histoire de l'homme. A travers ces cinq critiques que Bergson adresse à ses contemporains, le philosophe en arrive à replacer l'homme dans le développement de l'univers et à montrer comment c'est l'homme qui finit par donner son sens à cet univers.

---

[3] *Dialogues et fragments philosophiques* (1876) Xe éd. Paris, Calmann-Lévy, 1923; p. 191.

Le changement d'orientation général des esprits a été rapide durant l'existence de Bergson. Celui-ci avait mis au centre de son œuvre une vision en quelque sorte biologique du monde. Or, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, c'est l'anthropologie qui est devenue la préoccupation dominante, même pour les partisans du matérialisme dialectique. Les philosophes qui sont actuellement au premier rang de la réputation, isolent l'homme ou isolent la société humaine pour les mettre ensuite en situation au centre de l'univers, lequel entre ainsi progressivement dans le champ d'action de l'homme comme une chose dont on pourra se servir à l'occasion. En face de cette vision quasi manufacturière, ne doit-on pas en appeler au supplément d'âme que réclamait Bergson et reconnaître que la pensée de Bergson, souvent encore inconsciemment présente, pourrait efficacement reprendre son rôle de composante active de la recherche philosophique? Si elle avait travaillé dans ce sens, la célébration de ce centenaire n'aurait pas été vaine.

II. Les étapes de la pensée bergsonienne et leurs successives implications

Appliquons-nous à distinguer les cinq étapes dont nous avons parlé et qui correspondent d'ailleurs plus ou moins exactement à des œuvres maîtresses de notre philosophe[4].

Première étape: Durée et temps spatial

Pour comprendre le mouvement, Bergson en appelle à la conscience où le présent devient bien vite un passé dont le souvenir modifie à tout instant le présent lui-même, de sorte que la conscience est en perpétuel changement. C'est ce caractère mouvant de la conscience qui fournit à Bergson sa vision de la durée, «succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre». Il pense que l'expérience de la durée est irréductible, inanalysable, et qu'on ne peut saisir son originalité et sa réalité que sur elle-même. Se placer dans la durée, c'est recourir à cette expérience primitive pour «comprendre» ce monde de réalités où la mesure ne peut pénétrer, où tout est qualités à nuances changeantes, continuité hétérogène et pénétration réciproque où l'accroissement d'une sensation est une sensation d'accroissement par diffusion de réactions corporelles, ce qui est encore du qualitatif.

Bergson montre alors comment s'est construite l'idée de temps homogène sur le modèle de l'espace homogène; celui-ci étant à la base de nos idées

[4] Nous faisons allusion ici aux ouvrages suivants de Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et Mémoire* (1896), *Introduction à la métaphysique* (1903), *L'Evolution créatrice* (1907), *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932).

de nombre, de grandeur, de mesure et symbole d'homogénéité. Quand nous appliquons au temps la mesure, nous le réduisons à des simultanéités d'états de conscience avec des positions d'un pendule dont le mouvement est fait de positions distinctes dans un présent toujours le même et qui ne se succèdent que pour une conscience seule ici capable de «durer».

Enfin, c'est en montrant ce qu'il y a d'artificiel dans la construction de ce temps homogène que Bergson peut répondre aux critiques qu'on a faites à la notion de liberté. En effet, toute représentation de la vie psychologique faite au moyen de ce temps homogène et linéaire donnera raison au déterminisme. Car pour échapper à l'enchaînement des états psychologiques successifs, il faut affirmer qu'un état aurait pu être autrement qu'il n'a été; ce qui ne peut s'établir. Au contraire, en se dégageant de ce temps spatial et en rétablissant la vie psychologique dans sa durée, on voit bien qu'un acte peut résulter du moi concret, qui se distingue de tout autre moi concret quand on le considère dans la totalité de son passé. Alors ce moi, dans son originalité et son unicité, échappe à des lois précises et obéit tout au plus à des habitudes, ce qui est tout autre chose que d'être soumis à des lois scientifiques. «Nous sommes libres, dit Bergson, quand nos actes émanent de notre personnalité entière, ... quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste[5].»

Jusqu'ici la durée où temps réel s'oppose par tous ses caractères à l'espace homogène. Mais quelle est la nature de cet espace homogène? Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson s'est borné à se demander s'il fallait considérer la notion d'espace comme le résultat d'un acte de l'esprit, ce qui nous amènerait à la solution kantienne, ou s'il fallait reconnaître à son origine une sorte de différence qualitative comme l'est «la gauche» et «la droite», ce qui nous ramènerait à une solution voisine de celle de Descartes. Mais ainsi on pose le problème de la matière et on aborde la seconde étape que nous distinguons dans le développement de la pensée de Bergson.

Deuxième étape: Perception et intuition de la matière

Au cours de cette seconde étape, Bergson va dégager une nouvelle donnée immédiate, la matière, en établissant une continuité entre la perception et la matière par diminution de tension.

Les corps que le sens commun se représente strictement limités et en quelque sorte invariables par leurs propriétés utilisables, sont, pour notre perception attentive, ou pure, un ensemble nuancé de qualités toujours changeantes. La science nous apprend à considérer ces qualités comme des concentrations, en des temps caractéristiques de la vie animale, d'un nombre énorme de mouvements répétés et très rapides. La qualité, quelle qu'elle soit, garde de cette origine quelque chose qui la fait participer à l'étendue. Mais celle-ci, pour autant qu'elle est perçue, est bien différente de l'espace homogène ou du temps linéaire qui sont des schémas que «nous tendons

---

[5] *Essai sur les données immédiates*, p. 132, cité d'après *Durée et intuition bergsoniennes* de Ch. Favarger.

au-dessous de la diversité des choses pour diviser le continu, fixer le devenir et fournir à notre activité des points d'application»[6].

Si nous nous figurons maintenant que nous pouvons relâcher cette concentration de mouvements qui nous fait percevoir les qualités, nous verrons se délayer les qualités sensibles entre ces mouvements et nous comprendrons qu'il reste quelque chose de la durée dans la matière. Ainsi, un morceau de sucre met un temps déterminé à fondre dans l'eau.

La perception est à la fois intérieure et extérieure. C'est un moment unique de ma durée intérieure dont elle n'est isolable qu'artificiellement et, d'autre part, pour vivre, l'individu doit porter son attention sur la perception actuelle et détacher certains instants privilégiés, rompant la continuité intérieure. Nous opérons ainsi un morcelage en une succession de visions instantanées, et c'est cette sorte de film cinématographique qui remplace la vision authentique que nous pourrions avoir de la matière si nous échappions aux limites que notre attention à la vie impose à notre vision.

L'organe de cette attention à la vie, c'est le cerveau. La mémoire conserve intégralement le souvenir de notre passé. Le souvenir d'aucun des événements de notre vie n'est aboli. Mais l'attention est une limitation et l'organe de l'attention à la vie va opérer une sélection parmi les souvenirs: ceux-là seuls qui intéressent l'action présente pourront être éclairés par la conscience.

D'où l'oubli, qui introduit une discontinuité dans la conscience. Une coupure s'établit de cette façon entre le monde conscient dirigé vers l'action pratique et le monde des souvenirs inconscients qui ne sont pas appelés à la conscience par le jeu de nos organes sensori-moteurs. Il est vrai que ces souvenirs inconscients se manifestent par notre caractère qui, lui, résulte de toute notre histoire. Mais quand nous nous détachons de l'action, c'est en quelque sorte pour entrer dans le rêve.

Nous pourrions cependant, d'après Bergson, par un effort inhabituel, remonter au-delà des schèmes, créés par l'esprit en vue de la pratique, et aller chercher l'expérience à sa source. Nous retrouverions ainsi la durée du moi profond, mais notre vision se serait enrichie par l'expérience de la réflexion et au lieu de nous arrêter à l'espace et au temps homogène, nous aurions acquis, dans la durée et la vision de la matière un contact avec la réalité même. Nous toucherions l'absolu, nous dépasserions le criticisme kantien et nous aurions fondé une métaphysique sur l'expérience. Nous passons ainsi de la seconde à la troisième étape.

Troisième étape: Intuition et analyse

Ce ne sont plus l'intuition de la durée ni celle de la matière qui vont être l'objet de l'attention de Bergson, mais l'intuition en général, considérée comme un acte de connaissance opposé à l'analyse. Le résultat sera de soustraire la connaissance à la critique de Kant portant sur l'analyse. Tandis que l'intuition se place à l'intérieur des choses, l'analyse compare les choses et se place ainsi à l'extérieur des choses, multipliant indéfiniment les points de vue sur elles; elle forme des concepts fixes de ce qui est commun à plusieurs choses, de sorte que la connaissance par concepts, n'achevant jamais de

---

[6] *Matière et Mémoire*, p. 236.

caractériser l'objet singulier, reste relative. Philosopher, dit Bergson, consiste à se placer dans l'objet même par un effort d'intuition. Est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant; mais non la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'absolu. C'est celle que nous découvrons à l'intérieur de nous-mêmes sous la forme de l'intuition de la durée, celle-ci va servir de type à toutes les autres.

Seulement cette intuition n'est pas maniable. Pour l'utiliser, dans la pratique de la vie, nous en appelons à l'analyse qui, devant l'intuition, ne peut aboutir qu'à des antithèses, comme l'unité et la multiplicité caractères opposés de la durée qui garde réellement son unité dans son changement continu. Ces antithèses sont le signe de l'impuissance de l'analyse à atteindre ,la vie même des choses'.

Indispensables en pratique, les concepts sont aussi utiles à l'invention et à la découverte de l'intuition. L'intuition métaphysique est comparable à l'intuition littéraire. Ce n'est qu'à force de documents et d'études réitérées de ceux-ci qu'on parvient à se placer au cœur d'un sujet. Alors, on trouve dans la profondeur du sujet *l'impulsion* à laquelle il n'y aura plus qu'à se laisser aller. Les maîtres de la philosophie moderne ont été des hommes qui s'étaient assimilé tout le matériel de la science de leur temps. En mettant les «fluxions» à la base de son analyse ou en érigeant la mobilité en réalité indépendante, les maîtres de la science moderne, Newton et Galilée, ont, eux déjà, placé l'intuition au fondement même de notre science.

Si l'on se pose maintenant la question de la nature et de l'origine de l'intuition, on doit passer à l'étape suivante. On doit quitter le domaine de la psychologie et s'adresser à la biologie.

Quatrième étape: L'élan vital et l'interprétation biologique de l'intuition

Bergson va interpréter l'intuition de la durée à la lumière de la biologie. La durée apparaîtra dans son caractère de création continue et deviendra l'élan vital. Pour comprendre comment s'opère ce passage, il faut examiner la critique que Bergson fait du mécanisme aussi bien que du finalisme. M. Vandel, exposant cette critique, se sert de l'exemple des néo-darwiniens. Ceux-ci ont cru asseoir leur théorie de l'évolution sur les mutations de Hugo de Vries. Or, les mutations sont l'effet du hasard, ce sont «des erreurs de copiage qui se produisent au cours de la division des chromosomes». Cette conception de l'évolution, qui remonte à Maupertuis, est absolument insuffisante, non pas pour expliquer, mais même pour imaginer la formation du cerveau où quatorze milliards de neurones sont exactement connectés en un appareil plus complexe que la plus perfectionnée de nos machines cybernétiques. Il faudrait prétendre qu'une telle machine est due au hasard.

Tout ce qui concerne l'individu tend actuellement à prouver que l'organisme est un système *qui se construit lui-même* ensuite d'accroissements et de différenciations coordonnées et autorégulées. Les mêmes moyens ont été à l'œuvre dans l'évolution.

Dans sa critique du finalisme, Bergson ne vise que celui qui comporte la réalisation d'une idée conçue ou concevable d'avance. Le finalisme n'apparaît

au contraire qu'au terme du mouvement évolutif, lorsque le «but» est atteint. Le vivant ressemble à l'artiste qui ne se propose pas d'exécuter une œuvre parfaitement arrêtée d'avance, mais qui subit une poussée intérieure l'obligeant à extérioriser cette puissance de création qu'il recèle en lui. La vie et le psychique ne sont pas séparables. Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. La vie est spontanéité, liberté, invention et création. «Dans le domaine de la vie, le progrès est contingence radicale, incommensurabilité entre ce qui précède et ce qui suit, enfin Durée[7].»

Ainsi, Bergson est amené à reprendre en somme les conclusions de la *Philosophie zoologique* de Lamarck: «L'évolution est élan vital, une poussée intérieure qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes.» Comme Lamarck également, il reconnaît «que l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même».

La vie est essentiellement une tendance. L'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partage son élan. Dans l'une des directions où l'élan vital lance les branches du règne animal, on trouve la création des hyménoptères dont la vie sociale est réglée par un instinct perfectionné. Dans une autre direction, l'élan vital est allé jusqu'à la création de l'*homo faber* dont l'intelligence sait créer des instruments inorganiques.

C'est que l'élan vital rencontre une résistance. A un mouvement vers la vie s'oppose un mouvement vers la matérialité. La matière est toujours pour la vie un obstacle à surmonter ou à tourner; devant la résistance de la matière, la vie succombe, sur certaines lignes d'évolution, à une torpeur envahissante, à une ankylose annonciatrice de mort. Cette opposition de la matière à la vie est d'ailleurs utile à la vie qui doit faire un effort d'invention et qui est parfois amenée à disperser cet effort comme il arrive du psychisme initial. Sur une ligne d'évolution c'est l'instinct qui va se développer, sur une autre, c'est au contraire l'intelligence. L'instinct offre une connaissance plutôt jouée que consciente, précise et s'appliquant à des choses particulières dans un temps déterminé. L'instinct est parfaitement adapté à la vie et semble une suite naturelle de l'élan vital. L'intelligence est une connaissance consciente, générale, des rapports et elle a pour objet principal le solide inorganisé. Elle se représente clairement le discontinu et l'immobilité; elle peut décomposer et recomposer, elle tend à organiser des formes vides de matière; elle se caractérise par une incompréhension naturelle de la vie.

Cependant, la dissociation qui s'opère à partir de l'activité psychique originelle n'est pas complète; il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct et pas d'instinct sans une frange d'intelligence. C'est ici que l'intuition prend un sens vital. Elle résulte d'une dilatation de l'instinct par l'intelligence et elle est consciente: «Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, *par elle-même*, elle ne trouvera jamais.

---

[7] *L'Evolution créatrice*, p. 31 (note).

Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais[8].»

Telle est donc la signification biologique de l'intuition et Begson conclut: la théorie de la connaissance est inséparable de la théorie de la vie.

Ainsi, dans l'interprétation de l'évolution qui est développée au cours de cette quatrième étape, la création des espèces est l'effet d'un élan vital. Cependant, chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser. L'évolution forme en effet une onde immense se propageant à partir d'un centre et qui, presque partout sur son front, s'arrête et se convertit en oscillations sur place: en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. Avec l'homme seul, elle a poursuivi son chemin.

Un changement radical s'accomplit dès lors dans la manière dont l'évolution se poursuit. En effet, en aboutissant à l'homme, l'élan vital abandonne la création d'espèces fixes et c'est l'individu qui se substitue à elle. Il n'en reste pas moins que l'individu homme doit être rattaché tout entier à l'évolution. Or, sur les deux lignes d'évolution qui apparaissent dans tout leur développement, soit celle qui aboutit aux hyménoptères soit celle qui aboutit à *l'homo faber*, les individus sont rassemblés en société. La morale est commandée par cette condition. Elle est d'essence biologique, déclare Bergson. Les conséquences de ces faits sont développées dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.* Nous ne nous y arrêterons pas, préférant suivre l'exposé de M. Gouhier qui décrit l'effet de cet élan créateur à travers l'individu. C'est l'objet de la *cinquième étape.*

A partir de cette dernière étape, l'histoire naturelle va être remplacée par l'histoire de l'homme. Bien que celui-ci soit l'aboutissement d'une seulement des lignes qu'a tracée l'évolution, on constate après coup qu'il en est comme le terme à partir duquel l'élan vital va se continuer dans les individus, dans certains d'entre eux du moins, dans ceux qui sont capables de se rattacher à leur plus profonde origine et d'accueillir en eux cette union mystique qui les rend créateurs d'amour à l'exemple du Christ.

III. Quelques indications sur les conférences

Maintenant que nous avons esquissé sommairement ces étapes et vu comment elles se suivent naturellement, indiquons ce qu'il y a de richesses dans les travaux qui nous ont été présentés.

Du premier, celui de *M. Charles Favarger*, disons que c'est à lui que nous devons ce que nous venons d'exposer. Ce qui fait l'originalité de ce travail, c'est la vue d'ensemble du mouvement de la pensée bergsonienne de son point de départ, la durée, jusqu'aux grandes thèses métaphysiques des deux mouvements vers le haut et vers le

---

[8] *L'Evolution créatrice*, p. 164.

bas. Dans cette vue d'ensemble, l'intuition ne doit pas être séparée de l'intelligence et nous reviendrons encore sur ce point en exposant la discussion.

Le travail de *M. G. Poulet* se réfère à peu près complètement à la deuxième étape et à ses prolongements. Nous allons entrer ici dans un problème qui semble être de détail, mais se révèle très significatif des difficultés qu'a dû résoudre successivement Bergson pour en arriver à une vue cohérente de l'esprit.

M. Poulet analyse un texte de *Matière et Mémoire* (p. 168), où il est fait allusion à des cas de suffocation brusque, noyade ou pendaison, dans lesquels la victime est revenue à la vie et a déclaré avoir vu «défiler devant elle, en peu de temps, les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits».

Les auteurs cités par Bergson fournissent à M. Poulet des exemples qui semblent s'écarter de la description de Bergson. De plus, presque tous les auteurs, au lieu de constater dans la vision panoramique des mourants une détente, comme le veut Bergson, y voient au contraire une tension très grande de la conscience en face de la mort. Il semble que c'est par un acte entièrement original de son esprit que Bergson a lié l'apparition du souvenir total, non à une tension, à un raidissement, à une suractivité de l'âme, comme la plupart de ses prédécesseurs, mais, au contraire, à un relâchement de la tension habituelle de celle-ci. Il semble que pour Bergson, l'homme, dans la certitude de la mort, rêverait son existence au lieu de la vivre: désintéressé de toute action, soustrait à l'inhibition que constituaient pour lui les nécessités de la vie présente, il reprend sans effort possession de son passé et de son moi. Le détachement est donc une méthode possible pour la recherche de la donnée immédiate et Bergson en voit l'exemple chez les artistes: «Si nous étions comme eux, absolument désintéressés, nous entendrions chanter au fond de notre âme comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure[9].»

Cependant, on trouve des textes qui semblent prouver qu'au lieu que le détachement conduise à la continuité mélodique de la durée intérieure, il aboutisse à l'éparpillement qui va vers la matière. Il y a là une contradiction formelle et qui semble se retrouver dans les

---

[9] *Le rire.* 44e éd., 1938, p. 153.

interprétations qu'on peut donner de la vision panoramique des mourants.

Quand on passe de la deuxième étape à la troisiéme, Bergson introduit une pensée à la fois tendue et détendue: tendue vers la concentration du regard pour embrasser la vie intérieure dans son intégrité, et détendue quand il s'agit de l'objet de la pensée habituelle qui est l'action présente.

Et voici le second texte cité par M. Poulet. Il est emprunté aux conférences faites à Oxford en mai 1911[10]: «Il arrive, dans des cas exceptionnels, que la tension renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie: aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez les noyés et chez les pendus, il semble qu'une conversion brusque de la tension puisse se produire – quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse.»

Dans la suite de l'œuvre de Bergson, l'opposition de l'attachement et du détachement n'est plus un problème et l'on n'en constate plus que l'écho lointain dans une phrase qui semble caractériser la religion dynamique. «C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général.» (*Les Deux Sources*, p. 227.)

Avec M. Poulet, c'était l'historien des idées s'exprimant littérairement, que nous avons entendu; avec *M. Vandel*, c'est le savant. Mais non le savant comme le conçoivent encore trop souvent les philosophes. Il est de ceux qui ont compris le progrès qui s'est produit dans toutes les sciences, y compris l'analyse mathématique et la géométrie, voire la logique, depuis 50 ans, à savoir que l'état actuel d'une science dépend de son histoire et n'est donc pas, ne peut pas être, ni en droit, ni en fait, purement et exclusivement rationnel. Il en résulte que si l'on considère une science actuellement dans sa totalité, sa vérité doit être tenue pour présomptive. La science est dans la durée et on peut se demander si Bergson, en exceptant l'intuition philosophique de cette durée, n'a pas été victime du platonisme dont il a si souvent dénoncé l'illusion. Si M. Ferdinand Gonseth avait été des nôtres, comme nous l'avions espéré (il en a été empêché

[10] «La perception du changement», dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 192–193.

par l'exercice d'autres fonctions)[11], il n'aurait pas manqué de relever l'importance de cette conception de la science qui inspirait toute la conférence de M. Vandel. C'est donc pour une raison profonde que M. Vandel rattache *L'Evolution créatrice* à l'histoire de la biologie qu'il esquisse à partir des idées déjà controversées de Buffon. Il montre surtout une espèce de prescience de Jean-Baptiste Lamarck (1744–1829). Dans sa *Philosophie zoologique*, ce savant constatait dans le règne animal une gradation de l'extérieur vers l'intérieur, du simple au complexe, de l'irritabilité à la sensation et de la sensation à l'intelligence. C'est là le critère même que Teilhard de Chardin choisit pour apprécier le degré d'évolution. C'est cependant à Ch. R. Darwin (1809–1882) et à son *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859) que l'on doit le succès de l'évolutionisme. Le vital n'y apparaît que sous la forme d'une aptitude à la vie.

L'apport vraiment nouveau de Bergson s'explique parce qu'il venait à la biologie en psychologue et en philosophe; il inaugure une nouvelle façon de comprendre le monde où l'homme prend la place d'élément explicatif de l'évolution tout entière. M. Vandel montre ensuite les échos de la pensée de Bergson dans une série d'œuvres de Julian Huxley, F. Leenhard, Gustave Mercier, enfin Teilhard de Chardin. Lui-même, au contraire de Bergson, pense qu'il faut considérer la matière comme une énergie structurante et distinguer des paliers où apparaissent des ensembles originaux régis par des principes nouveaux: plan atomique, moléculaire, cellulaire, végétal, animal, humain, social. Mais il adopte l'idée fondamentale du bergsonisme: l'évolution du monde ne saurait être conçue comme le simple accroissement d'un donné original. Ce serait nier la possibilité de nouveautés radicales, de créations et d'inventions entièrement originales. En fait, nous voyons apparaître à chaque phase de l'histoire du monde des manifestations inédites qui n'existent pas encore aux paliers inférieurs. Dès lors, M. Vandel ne voit pas de raison pour considérer l'homme comme le terme du mouvement évolutif.

M. Gouhier veut nous amener à comprendre comment et par quelle suite d'évidences intérieures cet homme, que ses camarades considéraient comme un pur et froid savant, est devenu un imitateur de

---

[11] Nous avons aussi eu à regretter l'absence du Président de la Soc. suisse de philosophie M. Gebhard Frei et de son caissier M. Gerhard Huber, de MM. les prof. Werner, Mercanton, Bouvier, Müller, Brunner, Secrétan, Grize, de Me Albert Brauen, de M. et Mme Schwob, tous excusés.

Jésus-Christ. L'exposé de M. Gouhier parle d'abord de *l'homme*, tel qu'il se présente en méditant sur *L'Evolution créatrice*. Le mouvement évolutif crée d'abord des espèces qui sont des arrêts, puis, arrivé à l'espèce humaine, il se continue dans l'individu, sans avoir à créer de nouvelles espèces. Ceci s'explique par le fait que dans l'homme la conscience devient pensée, pensée de la matière par quoi l'homme se fait «maître et possesseur» de la nature. Et c'est en formant l'idée d'espace homogène que l'homme parvient à rendre la matière taillable à merci. Cependant l'élan vital ne s'arrête pas à la création de l'*homo faber* et l'intelligence fabricatrice peut, dans certains individus privilégiés, se transformer en intelligence poétique de sorte que, bien que l'espèce humaine soit étroitement définie, les individus qui la composent seront soulevés au-dessus d'eux-mêmes; ainsi «le surhomme est inscrit dans l'humain».

Il s'agira maintenant de caractériser ce *surhomme* et, pour répondre à cette question, Bergson se demande quelle est l'activité humaine la plus puissamment créatrice. Les témoignages cités par M. Gouhier montrent que Bergson aurait pu choisir l'activité esthétique. L'étude intitulée *la conscience et la vie* qui est reproduite dans *L'Energie spirituelle* (1919) permet de préciser que Bergson est déjà parvenu à définir cette énergie comme la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesses dans le monde. Et Bergson montre comment se relie cet effort à celui que nous révèle l'histoire naturelle: «Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain et qu'il a créé au passage le courant indéfiniment créateur de la vie morale.»

Cette lumière jetée sur l'ultime expression de l'élan vital permet aussi d'en découvrir l'origine: ‚Dieu est le créateur libre', écrit Bergson au Révérend Père de Tonquédec, le 20 février 1912. L'idée d'un créateur est une idée religieuse. A travers des siècles de spéculation, elle est devenue la Cause première. Or, pour Bergson, l'idée de création est de nature expérimentale et le Créateur libre ne peut être la Cause première. Il est au contraire le sommet d'une hiérarchie de créateurs. Où trouver dans l'expérience un fil conducteur pour parvenir à ce sommet? Bergson avait présenté à ses collègues de l'Institut l'ouvrage de Delacroix (Henri): *Etudes d'histoire et de psy-*

chologie du mysticisme (Paris 1908). *Les variétés de l'expérience religieuse* de W. James l'orientent aussi vers l'étude des mystiques.

Mais l'expérience des mystiques ne peut être provoquée. Bergson n'est pas mystique. Cette fois, Bergson doit se référer à une intuition qui n'est pas de son ressort, du ressort du philosophe comme tel. Il va donc emprunter à l'histoire une méthode qui n'est plus celle de l'intuition, qui est celle du témoignage, le témoignage des mystiques sur Dieu. Ce qu'il lui faut maintenant, c'est un critère d'authenticité. Ce sera l'efficacité.

En effet, l'union mystique étant une union avec le principe même de l'être, si l'être est l'élan vital, et si l'union est une coïncidence parfaite, la présence du Dieu vivant ne s'arrêtera pas à l'extase, mais se manifestera comme une puissance créatrice: le mysticisme complet est activité. Voyez en effet ce qu'accomplit dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse d'Avila, une sainte Catherine de Sienne, un saint François d'Assise, une Jeanne d'Arc. En regard de ceux-ci, les mystiques anciens, un Plotin, par exemple, sont incomplets. A travers ces mystiques réels, Bergson cherche le modèle, car l'exigence de création est l'âme de leur âme.

C'est ainsi qu'apparaît le rôle du *Christ*. Un des caractères de ces mystiques complets est leur amour de l'humanité. Ce qui les étonne, c'est que tous les hommes ne soient pas capables d'atteindre leur niveau et ils veulent aider leurs semblables à devenir semblables à eux. Ils veulent faire de l'espèce humaine, qui est un arrêt, un effort créateur et parachever ainsi l'espèce humaine.

Cette œuvre de création est double. Il faut trouver un moyen de nourrir l'humanité et à la fin de *Les Deux Sources* se trouve un éloge du machinisme. Mais il faut en même temps fixer son regard vers le ciel et accélérer le progrès des sciences de l'esprit. Il n'y a pas un paradis perdu, mais un paradis à perdre, si on ne sait le trouver. L'intuition mystique doit retrouver la réalité originelle. Elle doit concevoir l'univers tel qu'il aurait dû être: «une machine à faire des dieux».

En cherchant ainsi à dégager le modèle le plus pur du mystique, Bergson rencontre l'Evangile historique. Il ne va pas s'agir de se lancer pour cela dans la critique historique ou philosophique, voire théologique; il ne sera pas même question d'établir l'existence du Christ. En effet, l'existence de l'homme-dieu est une affirmation purement philosophique et, d'autre part, le Sermon sur la montagne

existe et il a un auteur. Bergson ne peut rencontrer le Christ qu'à l'intérieur de sa philosophie et ce sera l'Absolu mystique. Il se trouve que le Christ nous révèle que Dieu est amour. Amour qui n'est pas conditionné par son objet, mais crée son objet et dépasse celui-ci, l'emportant au-delà de lui-même vers «ce jaillissement» dont maintenant s'explique le pourquoi. L'amour a besoin de créer pour aimer.

M. Gouhier se demande enfin comment il faut interpréter le terme de philosophie du christianisme pour l'appliquer au bergsonisme. Tout d'abord, Bergson sait très bien tout ce qu'il néglige en bornant son attention de philosophe au mysticisme seulement. Il n'entend en aucune façon tirer une philosophie du Christianisme et ce qu'il demande au Christianisme ce sont des faits qui peuvent servir de fil conducteur à une conclusion exigée par *L'Evolution créatrice*. On peut remarquer qu'en particulier tout le drame de la rédemption est absent de sa philosophie et cela ne signifie pas que Bergson soit un optimiste. Cela signifie qu'il n'est pas parti d'une rupture entre Créateur et créature et que ce sont les créateurs créés qui l'amènent au Créateur créant. En d'autres termes, ce qui l'amène à Dieu, c'est une ascension, un saut en hauteur et non pas une chute: le libérateur a libéré l'espèce et s'est libéré de l'espèce.

A bien des reprises, Bergson affirme que sa philosophie repose sur l'expérience et qu'en conséquence elle est ouverte et demande à être continuée. Mais M. Gouhier avertit que ce serait sortir du bergsonisme qui doit rester une philosophie, que de traduire le *credo* en termes bergsoniens ou même de démontrer qu'il n'y a aucune incompatibilité entre les vérités de la foi dont Bergson n'a pas parlé et le bergsonisme. De tels prolongements éveilleraient sans doute la sympathie de Bergson, mais il faut les situer en dehors de la philosophie qui reste pour Bergson une discipline bien définie.

IV. Discussion et interventions

Une création continue d'imprévisibles nouveautés, telle est la vision de l'univers que Bergson veut faire triompher.

Cette volonté marque essentiellement une direction de penser et il résulte de là que:

1. Bergson ne va pas prétendre démontrer sa philosophie.

2. Bergson ne veut être jugé que sur ce qu'il apporte de positif. Par exemple, les oppositions qui paraissent absolues sont en défini-

tive dues à un défaut de notre faculté d'analyse; elles manifestent la ‚*puissance intuitive de négation*'. (*La Pensée et le Mouvant*, p. 139.)

3. C'est le mouvement d'ensemble de sa pensée, son propre élan créateur, qui doit être dégagé.

4. La pensée de Bergson exige une collaboration, une continuation; c'est une philosophie ouverte, non un système achevé.

Il y a une tendance éminente de l'individu humain à dépasser l'ordre de la vie pratique et de la fabrication pour retrouver à la pointe de lui-même quelque chose de l'élan vital en s'insérant dans le jaillissement qui crée cet élan et dont le nom révélé est amour et activité créatrice d'amour.

Sous cette forme, certes trop sommaire, mais où l'une du moins des oppositions bergsoniennes apparaît, la philosophie de Bergson qui semble vous inviter à participer à l'élan dont, tout entière, elle voudrait nous montrer la réalité, éveille des sympathies très vives et a son rôle à jouer dans la lutte des idées à notre époque.

Cependant, il y a des esprits qui se heurtent à une philosophie prenant trop facilement, leur semble-t-il, cette direction. Ils exigent des précisions et aspirent à une doctrine où les oppositions qui renaissent sans cesse de la pensée de Bergson, soient de nature mieux définie. Sont-ce des antithèses qui viennent des limites de nos esprits, comme pour Kant, ou se rapportent-elles à l'ontologie comme chez Hegel ou chez Kierkegaard et jusqu'à *L'Etre et le Néant?* Cette dernière est absolument refusée par Bergson, ce qui semble montrer que les oppositions chez lui concernent aussi bien les limites de l'intelligence que la réalité vécue et qu'elles ne sont résolues qu'à la limite, limite que les mystiques eux-mêmes n'atteignent pas absolument. Aussi, M. Gouhier déclare-t-il, dans sa conférence, que, pour Bergson, c'est le mixte qui est réel: durée-temps spatialisé, qualité-quantité, vie-matière, intuition-intelligence, création-fabrication, société ouverte-société close, religion dynamique-religion statique, mystique-église, foi-doctrine. Ce sont là les points marquants d'une leçon jamais terminée et qui doit enseigner que le bergsonisme est une philosophie ouverte et à continuer.

Après la conférence de M. Charles Favarger

M. Miéville, qui prendra la parole le premier, est l'un de ces esprits qui ne se laissent pas convaincre par le bergsonisme. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont le dernier, paru en cette fin d'année,

Condition de l'homme est très caractéristique de l'effort vers la cohérence et l'intégralité que n'a cessé de fournir notre ami au cours de près de soixante ans d'un labeur continu.

M. Miéville souligne ce qui lui paraît forcé dans la synthèse bergsonienne. Il y trouve les effets de quatre *critères* (terme qui pourrait signifier ici exigences), à savoir l'exigence de se soumettre à l'expérience, celle de la cohérence logique, celle d'échapper au relativisme et, par conséquent, d'atteindre l'absolu, celle de liberté spirituelle. Ces exigences ne sont pas toujours parfaitement harmonisées; les deux dernières en particulier sont de nature affective et n'agiront pas toujours dans la pleine conscience de celui qui croit en être le maître, de sorte qu'elles inclinent les solutions choisies dans un sens qui n'est pas nécessairement imposé par les arguments invoqués.

M. Miéville rend par ailleurs hommage à la noblesse d'inspiration et à la puissance animatrice et rénovatrice de cette philosophie.

Nous ne retiendrons qu'un des exemples qu'il cite à l'appui de sa thèse, et qui est relatif à la durée, trame de la réalité vraie.

Bergson en fait un absolu au-delà duquel on ne peut remonter, un absolu dynamique et qui se crée continuellement. La parole ne peut en évoquer que des aspects, des vues multiples et complémentaires, images, concepts assouplis destinés à «capter plus ou moins l'intuition»[12].

Cependant, si la durée a été découverte par un effort de retournement et en éliminant de la notion de temps mesurable et universel tout élément intellectuel emprunté à la notion potentielle d'espace homogène, si sa nature est supra- ou transintellectuelle, quel rapport peut-elle avoir même avec des images ou des concepts assouplis? Sans doute Bergson déclare que ces images et concepts sont formés en isolant artificiellement, en immobilisant certains éléments du devenir, en morcelant une réalité essentiellement continue. C'est donc que nous pouvons identifier cette durée comme si elle possédait une identité logique et y distinguer une multiplicité dans son unité et une unité dans sa multiplicité. Mais *ce pouvoir* a quelque chose de légitime puisqu'il réussit à capter plus ou moins l'intuition et il faut conclure que l'intuition a un lien profond avec le résultat de notre analyse et n'est par conséquent pas absolument désintellectualisée.

---

[12] *La Pensée et le Mouvant.* Introduction, 2e partie, p. 40.

Si au contraire il faut entendre que nous avons affaire à une intuition pure de tout élément logique, alors ce pouvoir est illusoire et l'intuition est un absolu non monnayable dont il est vain de vouloir parler. C'est déjà l'objection qu'Henri Poincaré faisait à Bergson. C'est ainsi que le problème de la connaissance que Bergson croyait avoir écarté se retrouve à l'intérieur du bergsonisme. Ce problème se posera avec d'autant plus d'insistance qu'on donnera plus d'importance à l'exigence d'absolu dans la philosophie de Bergson. Enfin, si l'univers était absolument, c'est-à-dire intégralement et à chaque instant, imprévisible nouveauté, vaudrait-il la peine de philosopher? et ne devrait-on pas se contenter d'assister à son écoulement? Le fait qu'au contraire Bergson établit un lien certain mais difficile à comprendre entre l'intuition et la pensée discursive semble montrer que c'est par besoin d'absolu que Bergson fait de l'intuition de la durée un absolu qui garderait tout de même son identité.

M. Miéville propose d'autres exemples où se marque cette exigence d'absolu, en particulier la manière dont Bergson établit l'immortalité de l'âme.

M. René Schaerer présente des objections au rôle de l'intuition de la durée dans l'édification de la philosophie de Bergson:

«La notion bergsonienne de durée implique une continuité parfaite et sans coupure. On ne saurait l'écarter. Mais cette durée n'est-elle pas *l'aspect le moins intéressant* de la réalité? Entre une graine de rose et la rose fanée, il y a certes un développement continu. Mais ce qui importe *qualitativement*, c'est la rose épanouie. De même, pour boire un verre d'eau sucrée, je dois bien attendre que le sucre fonde, mais le moment d'attente n'a de sens et de valeur que par l'instant privilégié où je bois. Bergson semble admettre que tous les moments sont égaux. C'est peut-être vrai pour Dieu, certainement pas pour l'homme.

»La durée ne m'apparaît donc pas une donnée première. Elle ne prend une valeur que par la qualité dont elle est le support. Dans les moments d'extase (musicale, religieuse par ex.) on ne se sent pas durer, on se sent comblé. Le sentiment est celui d'une richesse statique. Cette stabilité sublime a un nom: *éternité*.

»Fait significatif: *aucun mystique*, à ma connaissance, n'a jamais exprimé son extase en disant: «je dure».

»L'expérience de *Proust* elle-même, assez proche de celle de Bergson, en diffère radicalement sur ce point. Elle tire son sens d'une éternité vécue.

»J'ai l'impression que Bergson n'a pas trouvé, comme il le dit, la durée sous la forme d'une donnée *immédiate*. Il a *d'abord* été sensible à l'insuffisance des images spatiales, et c'est en réagissant contre cette illusion – effectivement dangereuse – qu'il a été amené à poser la durée comme première. Il semble

bien d'ailleurs – à le lire – qu'il donne souvent dans *l'illusion contraire*, en substituant des images temporelles, dangereuses elles aussi, aux images spatiales de ses prédécesseurs.

»On fait, un peu trop facilement, de Bergson un *anti-kantien*. Je ne puis me résigner à donner raison à l'un et tort à l'autre. Au lieu d'exclure, il faut chercher une racine commune à ces deux expériences profondes, authentiques, et qui ne sauraient demeurer irréductibles si la conscience est une et si la philosophie a un sens. Méfions-nous des étiquettes. L'effort commun de *Kant* et de *Bergson* me semble être dans une volonté d'exorciser les fausses intuitions au profit d'une exigence radicale. Le premier semble avoir eu tort de ne pas surmonter le moralisme, le second de n'avoir pas surmonté le biologisme.

Ce qui est intéressant, c'est moins leur désaccord que la racine profonde. Cherchons-là où ILS SE RENCONTRENT.»

Dans la soirée même où il faisait cette première intervention, M. Schaerer lut une page qui semblait être inspirée très directement de Bergson et dont il faisait deviner l'auteur à l'assemblée. Cette page était empruntée à *Guerre et Paix* III/1 de Tolstoï.

Et voici l'importante intervention de *M. Léon Husson:*

«Les deux notions que M. Favarger a rapprochées, non sans raison, dans son exposé, ont beau jouer l'une et l'autre un rôle cardinal dans la doctrine bergsonienne, elles n'y occupent pas le même rang. La notion de durée est beaucoup plus fondamentale, puisqu'elle est, selon les propres déclarations de Bergson, le point d'où il est parti et où il est sans cesse revenu alors que la notion d'intuition n'a émergé qu'au début de 1903 dans l'*Introduction à la métaphysique*. Il faut donc, lorsqu'on les confronte, éclairer la notion d'intuition par celle de durée et non celle de durée par celle d'intuition.

»Mais, pour l'une comme pour l'autre, une même précaution s'impose. On ne peut, à mes yeux du moins, interpréter exactement les textes d'un auteur que par référence à trois axes de coordonnées: son style au sens propre, c'est-à-dire son mode d'expression; sa façon d'aborder et de traiter les problèmes, qu'on pourrait appeler son style de pensée; enfin les doctrines antérieures ou contemporaines vis-à-vis desquelles il a pris position. – Toute pensée vraiment neuve se heurte à une difficulté, non seulement de style mais plus radicalement de vocabulaire, car les mots existants ne sont pas à sa mesure, mais à celle des pensées déjà reçues. Elle est pour se traduire obligée, ou bien de créer des mots nouveaux, quitte à les définir tant bien que mal par l'intermédiaire des anciens, ou bien d'adapter ceux-ci à son usage. Bergson a pris le second parti: il s'est, il l'a dit à plusieurs reprises, efforcé d'exprimer ses idées dans la langue de tout le monde; et il a pour y parvenir procédé à la manière d'un artiste, dont les tons (s'il est peintre) ou les notes (s'il est musicien) prennent des valeurs diverses selon les tons, ou les notes, au milieu desquels il les dispose. Les mots qu'il emploie ne sont pas, comme des signes mathématiques, pourvus d'une signification unique et constante, qui pourrait s'enfermer dans une formule close; ils traduisent

dans la langue courante, en usant de toutes ses ressources qu'il connaissait admirablement, une pensée qui demande au lecteur un effort incessant pour briser ses cadres familiers. – De plus, cette pensée n'a cessé de s'enrichir, et en s'enrichissant de se retoucher. Si elle n'a jamais renié aucune de ses acquisitions antérieures, elle s'est toujours interdit d'en déduire purement et simplement ses conclusions nouvelles; elle s'est appliquée inlassablement à les préciser et à y ajouter, de telle façon qu'il ne faut pas interpréter les derniers ouvrages en fonction des premiers, mais au contraire ceux-ci en fonction de ceux-là. – Enfin, il ne faut pas oublier que la philosophie bergsonienne a de très bonne heure soulevé des enthousiasmes et suscité des résistances dont son auteur n'a pas pu faire abstraction, et vis-à-vis desquels il n'a pu éviter de se situer. Certaines de ses formules et de ses options s'expliquent par les remous dans lesquels il s'est trouvé entraîné. C'est ainsi que l'article aujourd'hui oublié de Jacob, qui prétendait l'opposer à toute la tradition philosophique antérieure, est vraisemblablement à l'origine de l'histoire des systèmes, esquissée à la fin de *l'Introduction à la métaphysique*, que présente le quatrième chapitre de *L'Evolution créatrice*. C'est ainsi en tout cas (nous en avons des preuves) que la conférence sur *L'Intuition philosophique* est une réponse aux critiques de René Berthelot, et que le passage de l'introduction à *La Pensée et le Mouvant*, qui pose le caractère réflexif de l'intuition, vise personnellement Julien Benda, tout en se refusant à lui faire l'honneur de le nommer.

»Si l'on veut bien considérer dans cette perspective la notion bergsonienne d'intuition, la première chose à noter est que l'expression aujourd'hui courante d'intuition bergsonienne désigne tour à tour chez ceux qui l'emploient deux choses bien distinctes: l'intuition que Bergson a eue et qui est celle de la durée, et la notion que Bergson s'est faite de l'intuition en général. Ces deux choses ne pourraient se confondre que si Bergson avait posé l'intuition de la durée comme la seule intuition possible, ou comme l'intuition fondamentale dont les autres ne seraient que des succédanées. Mais il n'a jamais manifesté une pareille prétention. Il affirme au contraire que toute grande philosophie procède d'une intuition originale, qui en est la clef; et que chacune de ces intuitions est un coup de sonde dans une réalité que toutes atteignent mais qui n'est épuisée par aucune. Il reste cependant que l'intuition de la durée fournit d'une certaine manière l'étoffe de la notion d'intuition comme de toutes les autres notions bergsoniennes. Après avoir, dans l'introduction de *La Pensée et le Mouvant*, marqué et justifié la diversité des acceptions qu'il donne au mot, il ajoute qu'il y a pourtant un sens fondamental: ‚penser intuitivement est penser en durée'. Qu'est-ce que cela veut dire?

»Ce sens fondamental est lui-même complexe: il enveloppe dans sa compréhension au moins trois caractères, d'ailleurs complémentaires. D'abord (c'est l'aspect de la durée sur lequel insistait l'*Essai* et que rappelle la lettre à Höffding souvent citée), la durée est une ‚multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique'; penser intuitivement est penser en durée parce que l'intuition englobe dans son unité, et fond ensemble sans les confondre, une multiplicité de caractères que l'intelli-

gence est obligée de dissocier pour les représenter: elle est, dira *l'Introduction à la métaphysique*, la pièce d'or dont les concepts ne sont que la monnaie, une monnaie qui, même accumulée, n'arrivera jamais à en fournir l'équivalent complet. – Mais ce n'est pas ce premier sens que le texte cité développe. C'est l'idée que l'intuition porte sur le changement, et qu'elle le saisit dans sa substantialité, au lieu d'en reconstruire, comme l'intelligence, un modèle en juxtaposant des immobilités. – Et cette idée conduit à une troisième, celle que l'intuition n'est pas, comme l'intelligence, réduite à constituer le nouveau avec l'ancien, et par conséquent à l'y réduire, mais qu'elle saisit une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté, c'est-à-dire, au sens large de ce nom, une création continuée (bien différente de la création continuée de Descartes, qui n'est qu'une conservation). – Par où l'on aboutit finalement à voir dans l'intuition elle-même une pensée qui crée, ou qui se crée, en ce sens qu'elle n'est pas une pensée toute faite mais (même si elle n'est que l'écho d'une pensée plus riche qui l'a suscitée) une pensée qui se fait, c'est-à-dire une pensée fraîche et directe qui plonge dans le réel au lieu de recueillir seulement, pour les mettre en œuvre, les résidus d'une pensée antérieure: une pensée dont la clarté ne consiste pas à être en elle-même sans obscurité, mais à éclairer par réflexion un nombre croissant de problèmes.

»Tels sont les compléments, ou les commentaires, que je puis ajouter à l'exposé très riche de M. Favarger, à qui je n'ai pas d'objections à adresser, mais seulement des remerciements pour l'honneur qu'il m'a fait de me citer si souvent. Si vous me permettez cependant d'ajouter quelques réflexions sur un point particulier et de répondre sur certains points aux orateurs qui sont intervenus ensuite, je ferai d'abord remarquer que les rapports de la conscience et de la mémoire sont complexes, aussi bien d'ailleurs que les deux notions de conscience et de mémoire. Il est vrai (et c'est le point qui est apparu dès l'*Essai*) qu'il n'y a pas de conscience sans mémoire, et même que la conscience est mémoire puisqu'elle lie le passé à l'avenir dans un présent qui offre une certaine épaisseur. Mais *Matière et Mémoire* nous montre que, si notre passé subsiste en effet dans sa totalité au fond de nous-même, la plus grande partie en demeure comme enfouie, et que notre conscience n'en saisit à chaque moment que les éléments intéressant notre activité présente sur laquelle elle est penchée, de telle sorte que l'on pourrait dire en un sens que la conscience est une limitation de la mémoire. Entre les deux thèses il n'y a nulle contradiction. Il suffit pour les accorder de reconnaître une conscience virtuelle sous la conscience actuelle, et de distinguer la conscience comme sujet de la vie psychique de la conscience comme fonction vitale. Je vous renvoie sur ce point au bel article de M. Hyppolite dans la *Revue internationale de philosophie* intitulé: *Aspects divers de la mémoire chez Bergson.*

»J'ai été très intéressé par l'intervention de M. Miéville. Je crois, comme lui, qu'il y a chez Bergson une recherche de l'absolu et un rôle de l'évidence à côté de celui de l'expérience. Mais je ne pense pas qu'il prenne jamais le besoin d'absolu pour critère de la vérité. C'est seulement l'un des ressorts de sa recherche: le philosophe est homme, et sa pensée ne peut se développer

que si elle est stimulée et soutenue dans son effort par certains besoins ou certaines aspirations. Il n'y a aucun mal à cela. Tout ce qu'exige la rigueur de la méthode, c'est qu'il soumette à vérification les croyances qui se sont formées en lui sous l'action de ses aspirations, afin de s'assurer que celles-ci ne l'ont pas égaré. Or, il me semble que Bergson s'y applique toujours. D'autre part, si sa pensée fait place à l'évidence, c'est en l'associant à l'expérience plutôt qu'en l'y juxtaposant, en la cherchant en elle et non en dehors d'elle.

»L'intervention de M. Schaerer mériterait une longue réponse. Je lui dirai simplement que, si la durée bergsonienne est essentiellement continue, elle ne me paraît pas exclure tout élément de discontinuité. Ici comme partout, Bergson refuse d'enfermer la réalité dans un concept, et il estime qu'elle ne peut être approchée que par une combinaison ou un dosage de concepts opposés. Si compréhensive que soit la notion de durée, elle reste une notion qui exprime mais n'épuise pas l'intuition qu'elle fixe et transmet. Si notre conscience nous donne accès dans le monde de la durée, on ne peut dire que la durée concrète de notre existence soit la durée pure. Tels seraient du moins les thèmes que je développerais, si j'avais à traiter ce point. Mais ils demanderaient un long développement.

»Quant au rapport de Bergson à Kant, il ne me paraît pas douteux que la pensée de Bergson soit en réaction contre celle de Kant. Mais il n'en résulte pas qu'elle la supprime. Il lui arrive (en raison même de son opposition) de s'exprimer en fonction d'elle: cela est frappant dans l'*Introduction à la métaphysique*, qui pose en termes kantiens un problème qu'elle tend à résoudre en niant la façon de le traiter que ces termes supposent. En tout cas, elle ne vise pas à l'effacer mais bien plutôt à la dépasser. Je n'en veux pour preuve que ce qui est dit de Kant dans le quatrième chapitre de *L'Evolution créatrice*.»

A la suite de la conférence de M. Georges Poulet

La discussion fut très animée; je ne puis malheureusement pas la reproduire dans sa diversité. Sauf erreur, y ont pris la parole: MM. Cattauï, Chapiro, le R. P. Fessard, Christoff, Junod, Mlle Jeanne Hersch, MM. Marcel Reymond, Husson, Starobinski, de Spengler, Reverdin.

A propos d'une critique de M. Poulet concernant l'intuition mystique telle que la présente Bergson, on se posa la question de savoir quelle est la doctrine catholique à cet égard.

Puis, *M. Daniel Christoff* remarque que M. Poulet a adopté la méthode même de Bergson en portant son attention sur un problème particulier pour résoudre une question générale. Il poursuit:

«Si Bergson souligne à l'aide de ces exemples de vision panoramique des mourants la dispersion de l'attention dans les états de rêve et dans les états qui, au rapport de plusieurs, précéderaient la mort, ce n'est qu'un argument

pour mieux faire ressortir la concentration du présent vécu, *soit* du présent de l'action et de la perception, *soit* du présent de l'intuition et de la contemplation. Pour l'action, en particulier, concentration de la ‚personnalité tout entière' dans ce présent où la liberté est efficace.

»Notre personnalité qui est notre durée entière n'est que vaguement représentée par l'image du cône entier. Mais quand elle existe elle se concentre au point où le cône-durée rencontre le présent-perception. C'est de ce point qu'elle se retourne vers elle-même, mémoire, se dilatant et coïncidant avec la totalité du cône.»

Et M. Christoff insiste encore sur le fait que la doctrine de Bergson doit, d'après Bergson lui-même, se réduire à une «chose simple» et «qui porte la même clarté essentielle dans les domaines les plus différents»[13]. Il signale l'importance du problème de la liberté pour Bergson à travers ses premiers, mais aussi ses derniers ouvrages.

M. Robert Junod pense que l'antinomie signalée par M. Poulet doit être étudiée de près. La détente et la tension qui s'opposent entre elles à tous les niveaux de la vie psychologique ne doivent pas être interprétées comme des effets de la volonté. Pas plus que Proust, Bergson n'est un volontariste.

La mémoire saisit le souvenir par une tension dynamique qui lui est propre. C'est une tension créatrice dépassant l'ordre de la volonté et il y a un déploiement d'activité qui n'est pas volontaire. On retrouve l'opposition signalée tout d'abord dans l'état mystique car le mystique est à la fois agent par rapport aux hommes et patient par rapport à Dieu. Il y a là une antinomie.

Mlle Jeanne Hersch déclare:

«La philosophie de Bergson n'est qu'en apparence une philosophie optimiste de l'action. Je voudrais à ce propos rappeler un souvenir. Dans le mémoire que j'avais écrit comme étudiante sur *Les images dans l'œuvre de Bergson*, j'avais indiqué que les images les plus nombreuses évoquent (en dépit, dira-t-on, de l'intention explicite de l'auteur) des choses qui retombent et se défont. Elles semblent refléter, plutôt qu'une activité optimiste, une contemplation pessimiste. Bergson lut mon mémoire, et lorsque je le vis à la suite de cette lecture, il me dit: ‚Vous avez raison quand vous dites que mon premier mouvement est pessimiste. C'est vrai.' Puis il se reprit aussitôt: ‚Mais ce premier mouvement n'est pas le bon.' – Il confirmait ainsi mon impression: ce qu'il *voulait* être différait de ce qu'il était immédiatement. Sa théorie de la durée le confirme encore: cette ‚durée concrète', cette pure intériorité n'est vécue que par celui qui s'abandonne à elle dans une attitude contemplative. Parfaitement continue, en effet, elle ignore la

[13] *Ibid.*

rupture du présent qui sépare le passé de l'avenir. Elle ne s'articule pas en passé, présent et futur. Il lui manque le point d'insertion du sujet actif, le point de décision par rapport auquel se structure le temps réellement vécu. Il lui manque l',Augenblick', ,l'instant' de Kierkegaard. Elle va grossissant et s'épaississant toujours dans la même direction. – Elle représente la continuité d'une croissance, non la discontinuité de l'acte libre; un ,raté contemplatif de l'action' plutôt que l'action elle-même.»

M. Junod fait valoir que la philosophie elle-même n'est pas une action volontaire, elle n'est pas non plus un raté de l'action; elle est une source d'action dans une intensité de la conscience qui est créatrice et qui se situe bien au-dessus de la tension de la volonté.

M. Léon Husson intervient en disant:

«La documentation rassemblée par M. Poulet est très précieuse; et j'accepte volontiers l'interprétation à laquelle il finit par aboutir. ,Se détendre sans s'éparpiller' m'apparaît une formule excellente. Mais j'aurais bien des réserves à faire sur l'exégèse par laquelle il y parvient. Il n'y a, à mes yeux, chez Bergson en ce qui concerne la théorie de la mémoire ni embarras, ni tentations, ni rectifications. L'interprétation que M. Poulet donne de *Matière et Mémoire* me paraît reposer sur un malentendu qui, pour avoir été consacré par un long usage, n'en est pas moins radical.

»La conception courante de la mémoire pure s'appuie sans doute sur de nombreux textes; mais elle a le tort de prendre à la lettre des formules qui, si l'on y regarde de près, doivent être prises dans un sens figuré. Je veux bien que ces formules se soient révélées imprudentes; mais je crois qu'elles étaient, à l'époque où elles ont été écrites, naturelles. En tout cas, elles n'expriment la pensée de Bergson qu'en fonction des doctrines qu'il a dénoncées. La mémoire pure n'est pas, elle ne saurait, dans la psychologie qu'avait inaugurée l'*Essai*, être un réservoir d'images. Lorsque Bergson en introduit la notion au début du second chapitre de *Matière et Mémoire*, il prend bien soin de nous dire: ,*Tout doit donc se passer comme si** une mémoire indépendante ramassait des images le long du temps au fur et à mesure qu'elles se produisent...' *Tout doit donc se passer comme si...:* on ne saurait oublier cette réserve parce que dans la suite il en fait le plus souvent l'économie. Le troisième chapitre explique sans aucune ambiguïté que les souvenirs purs ne sont pas des images, et que le passé ne subsiste en nous que sous la forme abrégée ou condensée de notre caractère.

»Je sais bien qu'il y a aussi dans ce même troisième chapitre le fameux schéma du cône. Ce schéma ingénieux a égaré beaucoup de lecteurs, qui l'ont pris pour une figuration du moi, alors qu'il est seulement celle du champ dans lequel se déploie son activité, ou, si l'on préfère, celle des différentes formes que cette activité peut prendre. Comment la base du cône pourrait-elle représenter le moi profond qui, selon l'*Essai*, est un moi qui

* C'est nous qui soulignons.

se concentre? Il n'y a pas, en réalité, de base du cône. La base du cône figure l'état dans lequel le moi tomberait s'il se laissait aller jusqu'au bout de cette forme de détente qu'est l'éparpillement, comme la pointe figure celui dans lequel il se trouverait si, cessant entièrement de se représenter son passé et même d'avoir conscience de son existence, il se bornait à le jouer sans cependant céder à l'automatisme. Il suffit pour s'en convaincre de remarquer que les souvenirs accumulés dans la mémoire, dont le cône est la figuration, n'ont, selon le contexte, aucune existence actuelle sous forme d'images, ce qui revient à dire que le souvenir pur de Bergson est déjà ce que Sartre appellera un savoir imageant.

»La référence à la vision panoramique des mourants s'explique parfaitement dans cette interprétation. Car elle n'implique nullement que cette vision soit le déroulement d'un film qui attendrait dans notre inconscient le moment d'être projeté sur l'écran de notre conscience. On peut en rendre compte en admettant que l'esprit compose le film, au fur et à mesure qu'il lui apparaît, en développant, ou en laissant se développer, un savoir dont il est gros. Cette seconde conception est la seule qui puisse s'accorder avec un dynamisme tel que le dynamisme bergsonien. Aussi bien ne faut-il pas forcer l'argument. Bergson, au moment où il fait usage de cet argument, n'a pas besoin pour le rendre concluant de se demander *comment* le phénomène se produit. Il lui suffit pour appuyer sa thèse de constater que des souvenirs que l'on croyait abolis peuvent réapparaître lorsque l'activité de l'esprit cesse d'être polarisée ou canalisée par les exigences de l'action présente, ce qui ne veut pas dire d'ailleurs (et il y aurait des recherches intéressantes à poursuivre sur ce point) qu'elle échappe à toute polarisation.»

M. Georges Poulet répond en deux mots à M. Husson que les textes invoqués par lui n'en existent pas moins et M. S. Gagnebin appuie cette remarque en rappelant que l'opposition «attachement-détachement» a joué un rôle durant une phase de la pensée de Bergson. Cette opposition a été dans la suite dépassée.

M. Henri Reverdin se réjouit qu'on ait fait allusion à l'ouvrage de Henri Delacroix sur les grands mystiques, qui a certainement joué un rôle important dans la documentation de Bergson et auquel nous devrions vouer plus d'attention.

Après la conférence de M. Vandel

M. Maurice Gex, juge que l'avènement de vastes synthèses s'appuyant sur la science actuelle, spécialement sur la biologie et les théories de l'évolution, issues de *L'Evolution créatrice*, est le fait philosophique le plus important de notre époque.

Il propose les termes suivants:

La philosophie des sciences désignant l'épistémologie telle que la conçoivent Meyerson, Brunschvicg, Bachelard, Gonseth.

La philosophie scientifique désigne des conceptions faites sur le modèle des sciences telles que le matérialisme dialectique, la philosophie de Bertrand Russell, la doctrine du Cercle de Vienne et la philosophie analytique qui en est issue.

La philosophie d'inspiration scientifique, dont M. Gex voudrait nous parler. Il s'agit ici de philosophie sensible au monde des valeurs telles que la philosophie organique de Whitehead, ou la psychobiologie de Raymond Ruyer, ou les idées inspiratrices de Le Roy, Teilhard de Chardin, Albert Vandel, Julian Huxley, Gustave Mercier.

M. Gex distingue deux tendances qui agissent dans des proportions variables suivant les auteurs: l'une spinoziste et en quelque sorte moniste, l'autre leibnizienne où les individus ont une primauté d'existence. L'auteur montre comment ces tendances se traduisent dans les différentes œuvres des auteurs qu'il a cités. Si la tendance spinoziste met l'accent sur l'ordre spatio-temporel, «qui déroule tout l'être dans un certain registre, sous un certain aspect», la tendance leibnizienne met en évidence l'intériorité de l'être, son caractère psychique. Ainsi, la philosophie d'inspiration scientifique tient compte des deux aspects du réel en montrant comment ils se concilient l'un avec l'autre. Elle reprend en quelque sorte le projet de l'existentialisme qui met l'être en position. Mais au lieu de ne considérer que la situation telle qu'elle est éprouvée subjectivement, c'est de la situation dans le monde cosmique dont il s'agit ici. L'homme est situé dans l'espace par rapport au mondè sub-atomique aussi bien que par rapport au monde sidéral. Il l'est dans le temps par sa place dans le cours de l'évolution[14].

Après la conférence de M. Gouhier

M. Miéville rappelle qu'il a cherché à comprendre l'effet de l'exigence d'absolu et de liberté spirituelle dans la pensée de Bergson. Il suit maintenant la marche des idées qui ont amené Bergson à passer d'un Dieu immanent, tel qu'il se révèle dans *L'Evolution créatrice*, à un Dieu transcendant d'où viendrait l'élan vital. L'existence de celui-ci devra être donnée dans une expérience et elle se trouverait dans l'intuition mystique. L'objectivité de cette existence découlerait de l'accord des mystiques dans leurs expériences qui se

[14] M. Gex renvoie au numéro de *Dialectica* du 15 juin 1959 (nº 50).

rapportent à l'amour. Cependant, ni W. James, ni Delacroix ne fournissent à Bergson des preuves de cet accord. James parle d'expérience mystique diversement orientée et Delacroix parle de cet amour mystique comme «d'une mer confuse d'affectivité», «d'une exaltation du sentiment que l'on peut à peine encore appeler amour». Et M. Miéville évoque une conversation de Bergson avec Benrubi où Bergson reconnaît qu'une inspiration morale et religieuse l'a peut-être guidé à son insu dès ses premiers travaux, la «pleine conscience» ne lui serait venue qu'à partir de son ouvrage *Les Deux Sources*... C'est en faisant la part de ces tendances profondes de son esprit que l'on peut comprendre certaines démarches de la pensée bergsonienne.

M. Schaerer intervient également et il se demande:

«Bergson a-t-il été sensible à la *réalité positive du mal?* Un progrès biologico-spirituel n'arrange rien quand on pense aux sommes de souffrances qui demeurent dans le passé sans compensation. Même escamotage – beaucoup plus grave – chez Teilhard de Chardin. Certes, il n'y a pas un optimisme béat chez Bergson. Il a connu lui-même la souffrance. Mais il ne semble pas avoir eu conscience de ce qu'il y a de révoltant dans le mal.

»Concernant le mysticisme, j'ai remarqué que les grands textes religieux (Notre Père, Enfant prodigue, Sermon sur la montagne) n'ont rien de mystique. Certes, Bergson n'a jamais dit que le mysticisme était *tout* le sentiment religieux. Mais il a conduit dans cette voie. Le mysticisme m'apparaît une expression particulière d'un sentiment religieux intense et profond.

»(Le sommet de l'art religieux, *la Passion selon saint Matthieu,* n'a rien de mystique. Evitons de confondre religion et mystique.)

»Mais sur ce point comme sur les autres, je suis sûr que Bergson aurait eu d'admirables réponses à nous apporter.»

M. Charles Gagnebin intervient ensuite:

«Bergson entend prendre ‚à son terme' l'évolution de la vie mystique. Ce terme n'est pas l'action, mais la conformité de la volonté humaine et de la volonté divine. Si la vie mystique s'épanouit en action efficace, c'est qu'elle trouve dans l'action une manifestation de sa propre richesse: son terme ne laisse pas d'être l'obéissance à la volonté divine. Sur ce point précis, l'interprétation bergsonienne semble bien exacte. Que l'on se rapporte, par exemple, à sainte Thérèse d'Avila, *Les fondations*, ch. 5. Et que cette recherche de la conformité de la volonté humaine à celle de Dieu soit essentiellement évangélique, c'est certain: le Christ la prescrit (Mt. 5, 48; 6,33; 7,21), l'accomplit à Gethsémané (Mt. 26,39) et sur la Croix. Sainte Thérèse indique que le renoncement à sa volonté propre est, à certains égards, *contre nature:* le sacrifice consenti de sa vie ne se réalise pas dans le prolonge-

ment évolutif de la vie biologique en nous. Ici, Bergson a mis l'accent sur les continuités, estompant la discontinuité qui existe entre la vie biologique et la vie mystique. D'où une suite de prises de positions qui rapprochent indûment le christianisme et l'industrialisme, le christianisme et la démocratie du type de 1789. Or, s'il est exact que la mécanique requiert la mystique comme un supplément d'âme, l'inverse n'est pas également vrai: la mystique appelle non pas l'industrialisation, même indirectement, comme Bergson l'avance, mais la collaboration entre humains. Quant à la démocratie du type 1789, signalons que les *Cahiers de Doléances et la Déclaration des droits de l'homme* expriment aussi un mouvement de revendication (sans doute justifié): Cette revendication ne tire pas son élan de l'amour fraternel d'essence évangélique, car celui-ci est don et sacrifice plutôt que revendication. On le voit: les points d'application que Bergson mentionne dans l'histoire ne se trouvent pas en accord et dans le prolongement harmonieux de la vie mystique chrétienne, dont il a bien entrevu le terme.»

Puis *M. André de Muralt* nous dit:

«L'application à la philosophie de la religion du schème de pensée évolutionniste, développé dans *L'Evolution créatrice*, paraît très contestable. On demande quel sens spirituel peut encore avoir la définition du saint, compris comme le produit le plus excellent de l'évolution?

»1. La continuité de l'évolution est admise au prix d'un coup de force: l'évolution *spécifique* étant achevée est continuée par une évolution personnelle qui culminerait dans le héros ou dans le saint. En fait, rien, dans la théorie évolutive, ne permet de vérifier ‚expérimentalement' un tel passage. Tout au plus peut-on dire que tout se passe *comme si* l'évolution spécifique cessait à un moment donné, ce qui en soi est déjà étonnant, pour se prolonger dans une évolution individuelle. Autrement dit, on s'appuie sur le *comme si*, l'*Als-ob* bien connu des pragmatiques comme Vaihinger, c'est-à-dire sur un acte de ‚foi', qui n'est ni scientifique ni religieux. Sur quoi donc repose cette philosophie de la religion?

»2. Le saint en effet est saint de par la *grâce* de Dieu. La philosophie de la religion devrait donc admettre la discontinuité radicale entre la créature et le Créateur, c'est-à-dire la transcendance, ce qui est bien impossible en schème évolutionniste. Une philosophie de la religion sans grâce, du moins sans transcendance, est une conception étonnante, surtout si elle tient à être chrétienne et à éviter le panthéisme. – Evidemment, dira-t-on, il n'y a pas de grâce, mais il n'y a pas de péché non plus. Dès lors, il n'y a plus qu'à laisser se développer les virtualités immanentes de l'homme individuel et il deviendra dieu: l'homme, dans la mesure où il sera pleinement homme, sera pleinement dieu, et vice versa Dieu dans la mesure où il est pleinement Dieu, est pleinement humain. Le mystère de l'Incarnation ne suscite plus aucun scandale pour une raison dialectique de ce type, et il ne faut pas chercher bien loin les antécédents philosophiques d'une telle affirmation: le réel, au suprême degré de réalité, est pleinement rationnel, et le rationnel, au suprême degré de rationalité, est pleinement réel. C'est une structure

hégélienne qui soustend cette philosophie de la religion, mais elle évacue du même coup l'essentiel de la religion chrétienne.

»3. L'objection principale, qui résume les précédentes, porte sur la méthode que suit la philosophie de la religion. Traitant de la religion chrétienne en philosophie, elle ne peut que rationaliser le mystère; traitant de la religion en s'appuyant sur une théorie scientifique, elle ne peut qu'extrapoler les résultats de la science. Elle est théologie laïcisée ou science dilatée.

»Il reste bien entendu que ces objections touchent le système clos de Bergson, les thèmes et la méthode de son œuvre écrite, en aucun cas sa vie personnelle ouverte à la foi, que nos jugements ne peuvent atteindre.»

La conférence de M. Gouhier avait été si riche et le temps avait si vite passé qu'il fallut abréger une discussion où M. Gouhier aurait répondu en détails aux questions soulevées. D'ailleurs, sur bien des points, l'exposé du conférencier suggérait ces réponses.

Sans vouloir intervenir dans le débat que soulèveraient ces critiques, l'auteur de ce compte rendu ferait remarquer que, pour ramener la civilisation industrielle à une authentique simplicité, ce qui serait son salut, Bergson proposait de faire appel à un héros communiquant à ses concitoyens un élan puisé aux sources de la religion dynamique et qui saurait en même temps profiter de l'effort d'invention accompli sous le nom de mécanique. Il verrait là une sorte de prophétie.

Le président de cette réunion annuelle avait prié M. Marcel Reymond de présenter aux participants un aperçu concernant la diffusion du bergsonisme. Nous donnons ici les principaux passages de cet exposé que nous regrettons de ne pas pouvoir publier intégralement:

«C'est comme philosophie de l'intuition plus que comme philosophie de la durée que la doctrine de Bergson s'est répandue tout d'abord, à preuve la rectification que renferme la lettre de Bergson à Harald Hoeffding, au sujet de son ouvrage sur la philosophie bergsonienne[15]. On peut donc rattacher à la doctrine de l'intuition et à la psychologie un aperçu du rayonnement de la philosophie de Bergson et de l'adhésion qu'elle a obtenue, même de la part de philosophes très originaux comme William James et comme Max Scheler.

»En France même, il suffit de rappeler Edouard *Le Roy* qui, de son propre effort, s'orienta dans la même direction que Bergson. M. Samuel Gagnebin l'a montré dans son ouvrage intitulé *La philosophie de l'intuition. Essai sur les idées de M. Edouard Le Roy* (Lausanne 1912), où il fait de justes réserves sur la part excessive faite à la convention dans la connaissance par Ed. Le Roy. On sait que celui-ci a poursuivi jusqu'à la fin un vigoureux labeur de pensée, attesté par son *Essai d'une philosophie première* (1956–1958), témoignage d'une réflexion fécondée par l'œuvre de Bergson.

---

[15] H. Hoeffding, *La philosophie de Bergson.* Paris 1916.

»N'oublions ni les *Cahiers de la Quinzaine* de Charles *Péguy*, qui ont tant fait pour la diffusion du bergsonisme, même chez nous (Péguy a souvent précédé Bergson sur le chemin de sa propre pensée, de l'aveu même de Bergson), ni *le Bergsonisme* (1923) d'Albert *Thibaudet*, vaste commentaire de la doctrine, qui se trouve librement prolongée par un vrai bergsonien; on sait quelle application Thibaudet en a faite à l'histoire et à la critique littéraire, renouvelant les perspectives en tenant compte du temps qui s'écoule effectivement, de la durée vivante, créatrice d'imprévu, d'imprévisible.

»Nous ne parlerons pas de l'influence de Bergson sur la théorie de l'évolution puisqu'elle a été traitée par M. Maurice Gex[16].

»Au 2e Congrès international de philosophie à Genève, en 1904, présidé par J.J. Gourd, Bergson présenta sa fameuse communication: *Le paralogisme psycho-physiologique*, qu'on lit aujourd'hui dans *L'Energie spirituelle*. Pierre *Cérésole* la discuta dans les *Archives de Psychologie*, en un article intitulé: *Le parallélisme psycho-physiologique et l'argument de M. Bergson* (1906). Cérésole reproche à Bergson de ne démontrer qu'une partie de sa thèse: «Il faudrait montrer encore, dit-il, qu'*en fait* le monde extérieur peut se modifier sans que le cerveau se modifie.»

»Dans: *Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. Bergson* (1913) Frank *Grandjean* se montre un disciple fervent du bergsonisme, attaché à l'anti-intellectualisme, déçu de l'orientation ultérieure de la doctrine depuis *Les Deux Sources*. Dans son *Esquisse d'une pédagogie inspirée du bergsonisme* (1917), il appelle de ses vœux une école moins scolaire, plus ouverte à l'intuition et il s'inscrit ainsi dans le mouvement vers l'*école active*.

»Notre Société romande de philosophie a mis deux fois la pensée bergsonienne à l'ordre du jour de ses séances annuelles à Rolle; en 1914, René de *Saussure* traita du «temps en général et du temps bergsonien en particulier» (1932). M. Charles *Werner* analysa *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, qui venaient de paraître.

»Arnold *Reymond* (1874–1958), fut très réservé vis-à-vis de *L'Evolution créatrice* et de la position bergsonienne en face du rationnel; il se trouva beaucoup plus proche de Bergson depuis *Les Deux Sources;* tous deux refusent d'admettre une «mentalité primitive», gouvernée par une logique autre que la nôtre; on sait, par ses *Carnets* postumes, que Lévy Bruhl finit lui aussi par se ranger à cette thèse.

»Le point de vue thomiste s'est exprimé chez nous par l'abbé Maurilio T.-L. *Penido*, de l'Université de Fribourg. *Dieu dans le bergsonisme* (1934) relève la distance entre la religion bergsonienne et le catholicisme. N'oublions enfin ni *Bergsonisme et Judaïsme* de M. Chanan Lehrmann, ni les *Souvenirs sur Henri Bergson* de Isaac Benrubi, ni encore le recueil intitulé *Henri Bergson*, La Baconnière, 1941.

»Il y a d'autre part une parenté certaine dans leurs conclusions chrétiennes et personnalistes, entre le spiritualisme de la pensée romande et celui des

---

[16] Maurice Gex, *Le dynamiste ascensionnel de Gustave Mercier*. In: *L'âge nouveau*. Paris 1959, nº 105, p. 7.

Deux Sources; cette parenté découle de lointaines origines religieuses communes, de l'Ancien et du Nouveau Testament, de l'accent mis, non sur la tradition légaliste et doctrinale, mais sur les prophètes et sur les mystiques, en un mot sur la ‚religion de l'esprit' plus que sur les ‚religions d'autorité', qui leur servent de soubassement, mais finissent souvent par leur barrer la route. Entre la pensée la plus originale de ce pays, depuis Rousseau, et celle de Bergson, il y a non pas influence directe, mais affinité, rencontre, convergence finale.

»En Italie, rejetant à la fois le positivisme et l'idéalisme de Croce, Giovanni *Papini* a beaucoup contribué à faire connaître la pensée de Bergson; il a traduit lui-même l'*Introduction à la Métaphysique*[17], la rendant plus accessible en italien qu'en français (où il fallut en attendre longtemps la réimpression, en 1934, dans *La Pensée et le Mouvant*).

»Le bergsonisme a agi aussi en Espagne et en Amérique latine, au Mexique notamment, où un disciple, José *Vasconcelos*, secoua le joug du positivisme.

»En Angleterre et aux Etats-Unis, il faut tout de suite rappeler l'action de William *James* (1842–1910), qui vit très tôt en Bergson un chef de file de l'anti-intellectualisme. A la parution de *L'Evolution créatrice* (1907), il écrivit à Bergson, en date du 13 juin 1907: «O mon cher Bergson, vous êtes un magicien, et votre ouvrage est une merveille, un vrai miracle dans l'histoire de la philosophie; pour le fond, c'est, si je ne m'abuse, le commencement d'une ère toute nouvelle; la forme, cependant, en reste purement classique.» Et plus loin: «Je sens qu'au fond nous menons le même combat, vous comme chef, et moi dans le rang. La position que nous défendons, c'est le ‚tychisme' et l'idée d'un monde réellement en croissance[18].»

»Dans ses Hibbert Lectures, faites à Oxford, et publiées sous le titre *A Pluralistic Universe* en 1909 (trad. franç. en 1910 sous le titre peu exact de *Philosophie de l'expérience*), James retient surtout de la doctrine de Bergson sa critique de l'intellectualisme, la thèse d'un monde en train de se faire, jamais définitivement fait.

»En Allemagne, Bergson a été longtemps considéré comme un continuateur de Schelling et de Schopenhauer, ce qui est erroné, du double point de vue de l'histoire et du contenu réel des doctrines. Ce préjugé, déjà combattu par Hans Driesch et par Isaac Benrubi, a été déraciné par un philosophe de premier ordre, Max *Scheler* (1874–1928), penseur original, indépendant, qui a adapté à ses recherches la méthode phénoménologique de Husserl (jamais la doctrine); sa pensée profonde a été fortement influencée par Bergson, de son propre aveu[19].

»Sans doute, Scheler attachait-il peu de valeur à l'œuvre psychologique de Bergson, il y manquait à son avis la *Wesensschau*, mais le sens du cosmos, du

---

[17] *La filosofia dell'intuizione*, Lanciano 1909 (Cultura dell'anima).

[18] William James, *Extraits de sa correspondance*. Préface de H. Bergson. Trad. de F. Delattre et M. Lebreton. Paris 1924, p. 293, p. 295. Texte anglais dans *The letters of William James*... London 1920.

[19] Max Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (écrit avant 1914). In: *Vom Umsturz der Werte* II (1923). Repris dans: *Gesammelte Werke*, 3. Bd. Bern 1955, S. 323 bis 339.

lien de l'homme au cosmos dont témoigne *L'Evolution créatrice*, l'enthousiasmait, avec son dépassement simultané du mécanisme et de la finalité extérieure. En face du criticisme kantien et néo-kantien, Scheler était d'accord avec Bergson: le caractère exclusivement formel, relationnel de l'intelligence ne lui permet pas d'appréhender la richesse du monde, il y faut aussi l'affectivité, ‚l'a priori émotionnel' ce que Bergson appelle ‚l'émotion créatrice'. *Wesen und Formen der Sympathie* (1923, trad. franç.: *Nature et formes de la sympathie*, 1928) met en lumière la portée cognitive de l'affectivité, la valeur créatrice de l'émotion, de l'*Einfühlung* et de l'*Einsfühlung*. Mais Scheler a mieux que Bergson marqué l'irréductibilité du *Geist* au monde du *Drang*, à l'instinct, à la vitalité, et cela à travers toutes les métamorphoses de sa pensée si mobile, ainsi que vient de le montrer M. Maurice Dupuy dans sa grande thèse: *La philosophie de Max Scheler* (Paris 1959).

»Elève moi-même de Max Scheler à l'Université de Cologne, en 1926–1927, je me rappelle que Scheler parlait beaucoup plus souvent de Bergson que de Husserl, qu'il attendait avec impatience la morale de Bergson, dont il ne devait pas voir la publication. La dernière philosophie de Scheler, de 1925 à 1928, fait en sens inverse le chemin parcouru par Bergson, de *L'Evolution créatrice* aux *Deux Sources* et au-delà. Il est fort éclairant de comparer ces deux itinéraires de sens opposés.

»Concluons de ce bref tableau du rayonnement universel de la pensée de Bergson, que la durée n'a pas coulé sans effet sur cette grande philosophie: philosophie des valeurs, anthropologie philosophique, phénoménologie, philosophies diverses de l'existence, toutes obligent à de nouvelles et fécondes confrontations, comme celles qui eurent lieu en mai à Paris, au Congrès *Bergson et nous*. Quelle que soit notre position philosophique, Bergson reste pour chacun *un interlocuteur philosophique irremplaçable*. Sa pensée continue de vivre avec la nôtre, et le fera sans doute aussi avec celle de ceux qui nous suivront.»

M. Reymond rappelle qu'avant 1914 *L'Evolution créatrice*, *Matière et Mémoire*, puis les *Données immédiates* sous le titre, emprunté à la version allemande, de *Temps et Liberté*, avaient été traduits et publiés en Russie.

M. B. de Spengler ajoute ces remarques:

«L'intuitivisme bergsonien trouva en Russie un terrain préparé par tout le développement de la pensée originale russe du XIXe siècle. Les slavophiles et Vladimir Soloviev mettaient déjà l'accent sur l'élément intuitif de la connaissance.

»Pour V. Soloviev, l'acte perceptuel initial est analogue à la foi, nous mettant en présence d'un *Autre*, nous faisant sortir de l'isolement du Moi.

»Le principal promoteur du bergsonisme en Russie fut N. Losski (*Fondements de l'intuitivisme* 1906; *L'intuition sensorielle, intellectuelle et mystique*, 1938). Cependant, la veine platonicienne, propre à la philosophie russe, l'incita à inclure dans sa théorie de la connaissance l'intuition conceptuelle, rejetée par Bergson en tant que moyen de connaissance métaphysique.

»Les autres intuitivistes russes sont S. Frank (*La connaissance et l'être*, 1937), A. Iosev, D. Boldyrev et S. Lévitski.»

Le président de la Société romande de philosophie s'excuse auprès des lecteurs des *Studia philosophica* de la longueur de ce compte rendu. Son ambition aurait été de communiquer à ses collègues de la Société suisse de philosophie un peu de cette *intelligence* de la pensée bergsonienne à laquelle les conférenciers de St-Cergue et les participants aux discussions avaient tenté d'élever leurs auditeurs. De cette intelligence d'une doctrine, l'intuition n'est pas absente. Elle constitue cet acte de comprendre où Spinoza voyait le sommet que peut atteindre notre esprit et qui est accompagné d'une véritable joie.