

## Conférence

### « Matière et esprit, et la question de leur union dans la philosophie de Bergson et au-delà »

**Camille Riquier, maître de conférences à l'Institut Catholique de Paris**

Matière et esprit fut la grande opposition, souvent décevante, qui a traversé la philosophie en France tout le long du 19<sup>ème</sup> siècle, et sur laquelle elle s'appuyait également pour comprendre sa propre histoire. Tout le monde était à cette époque ou bien spiritualistes (ou idéalistes), ou bien matérialistes et cela depuis les Grecs. Dans un livre de 1865 d'Alphonse Leblais, en pleine bataille, par une tenace illusion rétrospective, on redécouvrirait, non sans surprise, Platon et Aristote comme « les représentants les plus éminents de ces deux doctrines antagonistes »<sup>1</sup>. La bataille ramenait ainsi les plus grands à une modeste hauteur de vue, tronquée et partisane, qui obligeait chacun à choisir son camp. L'un voulait réduire tout à la matière, l'autre tout à l'esprit (idéalisme), ou du moins tenait à l'esprit autant qu'à la matière comme à deux principes disjoints (spiritualisme). Se refusait-on à choisir, comme le positivisme qui rejetait toute métaphysique, c'était encore choisir. Emile Littré, à cet égard, est bien plus ambigu que son maître Comte, et Ravaisson avait raison d'estimer que son temps voyait bien reparaître « sous le nom de positivisme, un nouveau matérialisme »<sup>2</sup>. Spiritualistes et matérialistes ont ainsi combattu sans discontinuer, écrivant l'histoire assez monotone de la pensée française du 19<sup>ème</sup> siècle. Jean-Luc Marion évoquait à cet égard dans sa conférence de clôture la peinture murale de Puvis de Chavannes qui orne le grand amphithéâtre de la Sorbonne, intitulé « le bois sacré ». On y trouve la philosophie figurée par deux lutteurs en prise, avec pour légende : le matérialisme et le spiritualisme. Après le sensualisme du 18<sup>ème</sup> siècle, celui de Condillac, et contre lui, le spiritualisme prenait le devant de la scène durant la première moitié du 19<sup>ème</sup> siècle – sous le nom d'éclectisme. Royer-Collard, Théodore Jouffroy, surtout Victor Cousin s'étaient regroupés autour de la figure disparue de Maine de Biran, en lequel ils reconnaissaient leur maître. Ce devait être de courte durée. Parce qu'ils étaient restés étrangers au progrès continu des sciences, notamment physiologiques et médicales, ils furent aisément distancés et laissés à leurs suppositions abstraites. Profitant en revanche du mouvement scientifique, le positivisme pouvait dans le même temps s'affirmer de plus en plus contre eux et favoriser qu'on en tirât des conclusions matérialistes. Paul Janet et quelques autres avaient beau protesté, certains estimaient déjà que le matérialisme l'avait emporté, imposant des noms comme Fouillée, Taine ou Renan. Un certain Marin Ferraz, dans *Matérialisme et libéralisme*<sup>3</sup>, qui date de 1887, se proposait déjà de faire l'histoire du spiritualisme, qu'il croyait close, l'ouvrant perfidement par Madame de Staël et la terminant par Adolphe Garnier. Le spiritualisme allait pourtant renaître dans la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle et prendre encore plusieurs autres figures, avec Ravaisson, Lachelier ou Blondel. L'appel que Ravaisson avait lancé en 1867 pour un spiritualisme rénové, réaliste ou positiviste, capable de reprendre le combat contre le

---

<sup>1</sup> A. Leblais, *Matérialisme et spiritualisme*, étude de philosophie positive, Paris, Germer Baillière, préface d'E. Littré, 1865, p. 8.

<sup>2</sup> F. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX<sup>ème</sup> siècle*, 1867, 1895, Paris, Fayard, p. 288.

<sup>3</sup> M. Ferraz, *Matérialisme et libéralisme*, Paris, Perrin et Cie, 1887.

matérialisme triomphant semblait avoir été entendu. Quel rapport Bergson devait-il entretenir avec le spiritualisme ? Dans son livre consacré à une *Généalogie du spiritualisme français*, issu de sa thèse sur Bergson et Ravaisson, Dominique Janicaud estime qu'en 1969, avec un siècle de distance, l'œuvre de Bergson, alors qu'elle avait paru neuve aux yeux de ses contemporains, apparaît si peu novatrice qu'elle est au contraire « à comprendre dans le même sillage que le spiritualisme le plus traditionnel »<sup>4</sup>. Du moins, avec un tel recul, elle s'y « encastre mieux » et n'a pas été le bouleversement qu'on avait dit qu'elle était. En prenant Ravaisson pour témoin et en s'appuyant sur une confiance que Bergson aurait faite à Isaac Benrubi, Dominique Janicaud a ainsi pour intention d'établir « l'ascendance » spiritualiste de Bergson », dit de façon plus polémique, son incapacité à « féconder l'esprit moderne »<sup>5</sup>. Bergson est et reste un homme du 19<sup>ème</sup> siècle et contre certaines faveurs que lui aurait accordé tardivement Merleau-Ponty il faudrait pourtant conclure que la philosophie du 20<sup>ème</sup> siècle ne lui doit rien : il ne peut « y avoir accueil mutuel, échange enrichissant entre ce spiritualisme d'une part, et, par ailleurs, les grandes pensées actuellement déterminantes : celles de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger ». Le jugement est sévère et 30 ans plus tard, Dominique Janicaud regrettera sa sévérité passée, dans l'avant-propos de la seconde édition, constatant probablement au même moment le regain d'intérêt pour l'œuvre de Bergson. Doit-on avancer qu'en 1966, 3 ans avant le livre de Janicaud, Deleuze avait au contraire souligné la modernité du *bergsonisme* ? Mais Deleuze péchait en sens inverse et arrachait Bergson à son temps, l'énervait de toute spiritualité et lui donnait pour frères monstrueux Nietzsche et Spinoza. Là où Bergson s'était attaché à renouer avec l'expérience vécue, Deleuze ne le voyait plus qu'en un créateur de concepts. L'intuition n'y était plus pour lui ce qu'elle était pour Bergson, « la vision de l'esprit par l'esprit »<sup>6</sup>, mais une méthode capable de dénoncer les faux problèmes. Bref, sans que nous, lecteurs, s'en soyons toujours aperçus, Bergson, lu à travers Deleuze, était de part en part « dé-spiritualisé »<sup>7</sup>. A lire Janicaud ou Deleuze, fallait ainsi que Bergson fût soit d'un siècle soit de l'autre, mais non pas des deux. A vrai dire, c'était le dénaturer deux fois, sans penser qu'une continuité fût possible entre les deux siècles, dont Bergson assurerait justement la transition. Après tout, Bergson a vécu 41 ans dans chaque siècle, véritablement à cheval, peut-être est-il au contraire le témoin essentiel de la manière dont les rapports entre l'esprit et la matière furent reçus, reformulés et transmis au-delà – à la phénoménologie naissante, à l'existentialisme comme au personnalisme. Une conviction, ici véhiculée par Janicaud et encore répandue aujourd'hui, veut qu'après une coupure nette, celle d'un Bergson infécond et dernier héritier du spiritualisme, la philosophie française ait fait sa reprise au 20<sup>ème</sup> siècle, vierge de tout passé, en recommençant à nouveau frais avec Husserl et dans les marges de ses textes. Au fond, c'est le préjugé d'inspiration hégélienne d'une histoire unilinéaire de la philosophie, qui se refuse à voir l'esprit philosophique souffler à deux endroits en même temps. Après Kant, la philosophie se serait jouée tout entière en Allemagne. En sorte qu'elle n'aurait pu se rejouer en France, et celle-ci n'aurait pu reprendre la main au 20<sup>ème</sup> siècle, pour ainsi dire, qu'après avoir infléchi vers elle les sources qu'elle avait su capter outre-Rhin – Hegel, Husserl, Heidegger. Il nous semble pourtant que la philosophie n'avait jamais entièrement disparu en France et que par Maine de Biran, Bergson et quelques autres elle continuait d'assurer une continuité qui l'attachait sans cesse, par-delà Kant, à la figure de Descartes. Et au pays de Descartes, Husserl ne peut arriver que second. C'est d'ailleurs de Descartes que vient la distinction franche et nette de l'esprit et de la matière, de lui vient aussi la question de leur union. C'est lui encore qui a jeté son immense manteau sur la philosophie postérieure, chacun y découpant un morceau pour s'en recouvrir – l'idéalisme, le panthéisme comme le matérialisme. En ce sens, Bergson comprend toujours le matérialisme et l'idéalisme comme un monisme, et le spiritualisme comme un dualisme, qui affirme aussi bien la réalité de l'esprit que celle de la matière. En cela, il s'estime plus proche de Descartes. Nous voudrions ainsi montrer comment, par delà le contexte spiritualiste immédiat, Bergson renoue avec le cartésianisme et redéfinit par là tout autrement le spiritualisme, le rendant bien moins proche de l'ancien spiritualisme que le croit D. Janicaud, et très différent aussi de celui très singulière de Ravaisson, bien plus proche de la phénoménologie française que celle-ci l'a cru elle-même, nous voulons parler de celle qui lui succède immédiatement – Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur. Nous voudrions ainsi regarder vers le 19<sup>ème</sup> siècle, tirer Bergson en arrière de lui-même pour mieux à la fin, dans notre conclusion, l'envoyer au-delà,

---

<sup>4</sup> D. Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1969, 1997, p. 217.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>6</sup> Bergson, Introduction, II, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, p. 27-29.

<sup>7</sup> Cf. St. Madelrieux, « Lire James, relire Bergson », *Lire Bergson* (dir. F. Worms et C. Riquier), Paris, PUF, p. 102 sq.

dans le prolongement de la phénoménologie naissante en France, tentant d'assurer à la philosophie française une continuité à laquelle on avait renoncé, continuité plus tenace et plus forte que toutes les ruptures déclarées.

Nous n'irons pas jusqu'à dire après Levinas qu'avec Bergson « la philosophie ressuscita » sous les décombres d'un matérialisme qui était profondément entré « dans les mœurs et dans les consciences »<sup>8</sup>. Mais nul doute qu'avant lui, la philosophie française, tout au long du 19<sup>ème</sup> siècle, a été une philosophie blessée, contestée dans son principe même. Il arrive que les philosophes parlent de cela surtout qui leur font le plus cruellement défaut. En ce sens, le 17<sup>ème</sup> siècle et le 18<sup>ème</sup> pouvaient bien affirmer l'existence de l'esprit, mais parce que cette existence allait de soi, posée comme un principe si peu contesté, fermement établi par Descartes, il ne venait à l'idée de personne de se nommer spiritualiste. Si la métaphysique au 19<sup>ème</sup> siècle devait s'appeler en France spiritualiste, c'est précisément parce que l'esprit ne lui avait jamais autant échappé et que dans un sauve-qui-peut il lui fallait partir à sa reconquête. Le bouleversement ne tient qu'à un homme, Kant et sa révolution critique, qui faillit la terrasser, et qui seule permet de comprendre un tel chancellement. En émancipant la science dans son *Analytique transcendantale* et en condamnant la métaphysique dans sa *Dialectique transcendantale*, Kant signait officiellement leur acte de divorce. La distinction qu'il établissait entre les phénomènes et la chose en soi ouvrait une brèche qui allait creuser un abîme entre les deux : d'un côté, il rendait la matière accessible à une étude toujours plus poussée dans le tissu serré des phénomènes ; de l'autre côté, il barrait l'esprit à lui-même et le renvoyait dans le domaine de l'inconnaissable (la chose en soi). C'est ainsi du moins que la révolution kantienne fut d'abord reçue en France : d'un même geste, elle couronnait les sciences de la matière et découronnait les sciences de l'esprit, qu'elle déclarait impossibles. Et de fait, les premières allaient connaître un progrès formidable, inclinant naturellement le siècle suivant vers le matérialisme et le scientisme, tandis que les secondes, disposant d'une psychologie encore balbutiante, allait s'attarder dans les généralités vagues et abstraites. Le coup était si rude, que la métaphysique a dû même se contenter un temps du peu que Kant lui avait laissé, préférant dire avec lui que l'esprit est inaccessible plutôt qu'inexistant. Et certains idéalistes ou spiritualistes se firent kantien (comme Renouvier ou Lachelier). Par une ironie du sort, le kantisme, pourtant fossoyeuse de la métaphysique, devenait au 19<sup>ème</sup> siècle, le plus précieux rempart des spiritualistes, en interdisant le matérialisme triomphant d'étendre sa vérité sur toutes choses et ainsi de se prononcer sur la chose en soi, qui devenait la réserve de l'esprit. Le spiritualisme allait néanmoins s'y enfermer un temps, pendant toute la moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, s'échappant dans une dialectique vide, ouverte aux seules abstractions conceptuelles – l'exception notable de Maine de Biran, mais était-il spiritualiste ?

Toujours est-il que Bergson hérite encore de ce partage puisqu'il reconnaît « à la science le pouvoir d'approfondir la matière par la seule force de l'intelligence »<sup>9</sup>, et qu'il donne à la métaphysique pour « domaine propre » l'esprit : « à la science la matière et à la métaphysique l'esprit »<sup>10</sup>. Il réinvestit de cette manière la *Critique de la raison pure*, l'ouvrage de Kant lui permettant de préciser le statut qu'il entend donner à la métaphysique à laquelle il déclare à nouveau introduire. Dans l'introduction à la *Pensée et le Mouvant*, Bergson déclare que la science embrasse une partie de la réalité et qu'elle « remplit donc déjà une moitié du programme de l'ancienne métaphysique »<sup>11</sup>. Il appartient à la métaphysique proprement dite de remplir l'autre moitié. On retrouve la distinction wolffienne entre *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*, mais après que Kant la modifia dans la *Critique de la Raison pure*. La science (de la matière) une fois fondée par l'analytique transcendantale, Bergson lui accorde même de pouvoir toucher l'absolu et éventuellement de reprendre son ancien nom de *metaphysica generalis*, « si elle ne préférerait garder le nom de science »<sup>12</sup>. De l'autre côté, la métaphysique spéciale invalidée par la dialectique transcendantale doit pouvoir se référer à nouveau à l'autre moitié de l'absolu : la connaissance de l'esprit. Deleuze dégageait de l'œuvre une ontologie bergsonienne alors même que Bergson semble au contraire abandonner la métaphysique générale à la science. Ce qu'il cherche explicitement à restaurer est bien la métaphysique spéciale, réinvestissant l'immense champ de la dialectique transcendantale, mais transmué en métaphysique

---

<sup>8</sup> E. Levinas, « Hommage à Henri Bergson », 1941, *Carnets de captivité*, I, Paris, Grasset, 2010, p. 208.

<sup>9</sup> H. Bergson, Introduction, II, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2010, p. 40.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, p. 43.

<sup>12</sup> *Ibid.*

positive au nom d'un empirisme supérieur. Bergson revisite l'âme, le monde et Dieu *sub specie durationis*, saisissant dans toutes choses « leur participation à la spiritualité »<sup>13</sup>. L'œuvre entière de Bergson suit ainsi pas à pas la dialectique transcendantale : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* ainsi qu'une partie de *Matière et mémoire* couvrent la psychologie, l'autre partie de *Matière et Matière* et *L'Évolution créatrice* couvrent la cosmologie. Les *Deux Sources de la morale et de la religion* couvre la théologie, avec chaque fois pour effet de déjouer les paralogismes, de dénouer les antinomies, bref, de lever les obstacles que Kant avait dressés contre la métaphysique. Quand Heidegger s'engagera dans une interprétation ontologique de l'analytique, Bergson se proposait de son côté une relève intuitive de la dialectique, revivifiant la métaphysique que Kant avait déclarée impossible. Ce sont là deux manières divergentes d'introduire à nouveau à la métaphysique.

Et si Bergson le peut, c'est qu'il n'entend pas s'y aventurer par la seule intelligence, la conception, et verser encore dans les abstractions qui avaient été reprochées à l'ancien spiritualisme. Pour avoir libéré les « données immédiates de la conscience », Bergson loue au contraire Kant d'avoir terrassé l'ancienne métaphysique qui, de Platon jusqu'à Leibniz, procédait par combinaison d'idées. Celle-ci ne pouvait être qu'une « extension à l'esprit de ce qui appartient à la matière », appliquant au domaine de l'esprit des concepts qui n'ont de légitimité qu'à être appliqués à la matière – unité, multiplicité, substance, causalité, etc. C'est ce que Bergson appelle des concepts tout faits, et qu'il oppose aux concepts souples, concepts sur mesure, capables d'épouser les véritables contours de l'esprit. Par là même, l'ancienne métaphysique, s'étendant hors de son domaine, ne pouvait qu'engendrer des antinomies, puisqu'elle appréhendait le réel par concept, et que les concepts vont toujours par paire et qu'ils sont source de divisions pour cette raison même. C'est dire que Bergson se propose bien de reprendre à son compte la nouvelle définition que Kant donnait à la métaphysique, quand il la suspendait à la réalité d'une intuition :

Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. (...) Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition<sup>14</sup>.

C'est dans « L'introduction à la métaphysique », dans une discussion frontale avec le kantisme, que Bergson accepte de désigner comme « intuition » l'aperception immédiate que l'esprit prend de lui-même. L'article, dans sa version de 1903, parle même d'« intuition intellectuelle ». C'est bien elle, intuition archétypale, écrivait Kant qui nous ferait entrer dans la chose, telle qu'elle est « en soi », dans son intérieur (*das Innere*, B 67), la saisissant dans son unité avant qu'elle se développe dans l'espace et dans le temps. Le seul tort que Bergson trouve à Kant, important, est de s'être privé de cette intuition, d'être resté trop grec en continuant à poser avec ses adversaires l'absolu comme un terme séparé et transcendant, comme une chose en soi, sans s'apercevoir que l'absolu est au contraire « très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous »<sup>15</sup>, bref qu'il est esprit, et que l'intuition pour cette raison n'a pas même besoin « de se transporter hors du domaine des sens et de la conscience »<sup>16</sup>. Elle est « auscultation spirituelle »<sup>17</sup>.

Plus encore, il ne s'agit pas de regretter le retard qu'ont nécessairement pris les sciences de l'esprit sur les sciences de la matière. Ce retard était inévitable, tant l'intuition que l'esprit prend de lui-même est d'abord obscure et évanescence. L'orientation pragmatique que Bergson donne à l'esprit, tourné vers la matière, suffit à l'expliquer à ses yeux. Orientée vers le dehors, une tendance vitale incline spontanément et inévitablement l'esprit vers la matière, lui imprime sa direction et l'oriente naturellement vers l'utile. Polarisé par la matière en vertu d'une « inclination très profonde », c'est « chez elle, [que l'esprit] se sent chez lui »<sup>18</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'intelligence qui se sent chez elle dans la matière, ce sont toutes nos facultés qui se poursuivent dans le même sens, « conspirant », respirent ensemble, de concert, la perception, le langage, la pensée même, en nous

<sup>13</sup> H. Bergson, Introduction, II, *PM* p. 29.

<sup>14</sup> H. Bergson, « La perception du changement », *PM*, p. 154-155.

<sup>15</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, IV, p. 298.

<sup>16</sup> H. Bergson, « L'intuition philosophique », *PM*, p. 141.

<sup>17</sup> H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », *PM*, p. 196.

<sup>18</sup> H. Bergson, « Introduction », II, *PM*, p. 41.

persuadant par là même qu'il n'y a rien d'autre de réel que ce qu'elles appréhendent et qu'elles immobilisent pour favoriser notre action sur la matière. Sortant sans cesse de nous-mêmes, hypnotisés par le dehors, nous jetons sur le monde un regard qui l'arrête dans son devenir et le résout de plus en plus en idées claires et distinctes. L'esprit ne peut dès lors se connaître lui-même que confusément dans les marges obscures de notre conscience, puisque tous les ressorts de notre attention sont tendus hors de nous. Ici, Bergson est à la fois cartésien et anti-cartésien. Cartésien, puisqu'il affirme la réalité de l'esprit ; anti-cartésien, puisqu'il n'est pas vrai que « l'esprit soit plus aisé à connaître que le corps » - pour reprendre le titre de la seconde *Meditatio* : au contraire, dans une inversion stricte, « il est plus malaisé d'avancer dans la connaissance de soi que dans celle du monde extérieur »<sup>19</sup>. Bergson suit davantage Malebranche sur ce point. Nous n'avons pas d'idée de l'âme, puisque plus profondément nous la sommes. L'esprit ne fait pas l'objet d'une idée, mais bien d'une expérience, et en cela il est plongé dans l'obscurité et la confusion, là où les corps sont restitués sous la forme d'idées claires et distinctes. Intuition et intelligence sont ainsi deux directions absolument contraires où l'esprit peut s'engager, l'une quand il est jeté naturellement au-dehors de lui-même (clarté et distinction), l'autre quand il s'efforce, par une violente torsion sur soi, de rentrer en lui-même (obscurité et confusion). Celles-ci sont presque chez Bergson des contre-critères de vérité, qui attestent de la présence de l'esprit par l'absence de certitude dont il témoigne. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'expression même de « données immédiates de la conscience » : parce qu'elles sont immédiates, les données n'apparaissent pas d'autant mieux à la conscience, mais d'autant moins, puisqu'au plus proche de la conscience elles se confondent avec elle, et sont laissées à l'état de fusion et de confusion, et pour tout dire de compénétration.

Ainsi tout nous a porté à nous tourner vers la matière, et à nous détourner de l'esprit. Il était donc tout naturel que l'esprit fût d'abord jeté dans l'ombre et que la science commençât par les astres et finît par la connaissance de soi. Cette priorité explique la marche historique des sciences, qui part des mathématiques et se termine avec une psychologie encore balbutiante, qui « date d'hier »<sup>20</sup>. Dans « Fantômes de vivants », Bergson déclare que les sciences de l'esprit ne peuvent être que des tard-venus, ne pouvant se développer qu'une fois les sciences de la matière déjà solidement constituées. Il faut désormais se demander comment il est possible de déraciner une inclination aussi profonde, telle qu'elle emporte toutes nos facultés vers le dehors et l'action efficace. Il est besoin pour y parvenir d'un véritable renversement, d'une inversion de notre manière habituelle de penser. Bergson se propose de renverser le sens de nos opérations habituelles et de considérer cela même que la science et même la philosophie avaient jusqu'ici compté pour rien et négligemment jeté au panier – l'obscur et le confus. Cela exige rien moins que d'inverser la direction de l'esprit, et par une opération d'inversion, de retourner l'esprit sur lui-même, par une torsion violente de la volonté qui l'arrache aux habitudes qu'il a prises au contact de la matière, habitudes si enracinées que Kant avait pu les prendre pour des *a priori*. Dans sa *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Péguy écrivait que Descartes et Bergson avaient l'un et l'autre fait remonter violemment la pente à l'esprit, où il inclinait naturellement, mais là où Descartes n'avait remonté et refoulé qu'une habitude, l'habitude du désordre, Bergson avait « entrepris de refouler toute l'habitude comme telle, toute l'habitude organique et mentale. Et cela dans tous les ordres »<sup>21</sup>. Telle est en effet la rupture violente, vive et acharnée, que Bergson opère à la racine de toutes nos habitudes, en demandant à l'esprit de remonter vivement la pente qui, sans qu'il y pense, l'incline toujours vers la matière. Une fois l'inversion faite, il apparaîtra que l'idée claire et distincte émerge d'un fonds obscur, l'esprit, et que l'objet matériel, simple arrêt, n'est qu'une coupe transitoire sur un mouvement plus profond qui est la réalité même. Autrement dit, la science de l'esprit ne saurait d'aucune manière s'inscrire au sein d'une classification rigide des sciences, de type comtien, qui lui assignerait sa place en fonction de la complexité de son objet. Arrivées au terme de la marche des sciences, elle doit procéder à une inversion du sens habituel de nos facultés, à un complet retournement qui inverse tous les procédés qui avaient jusqu'ici été ceux de l'esprit quand il opérait sur la matière. En cela, la science de l'esprit, se détournant du physique, sert à désigner proprement la *métaphysique*. Dans son « Introduction à la métaphysique », c'est ainsi la définition que Bergson donne de la métaphysique : « Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée »<sup>22</sup>. La connaissance de l'esprit ne vient pas au terme d'une complication toujours plus

---

<sup>19</sup> *Ibidem*

<sup>20</sup> H. Bergson, « Fantômes de vivants », *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009, p. 80.

<sup>21</sup> C. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Œuvres en prose complètes, III, Paris, Gallimard, p. 1272.

<sup>22</sup> H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », *PM*, p. 214.

grande des sciences de la matière, mais de leur retournement complet. Pour le dire encore autrement, ce qui était valorisé avant Bergson doit être dévalorisé après lui ; ce qui était dévalorisé avant Bergson doit être valorisé après lui. C'est la raison pour laquelle il estimait qu'il n'y avait rien de mystérieux dans l'intuition de la durée, compénétration et même confusion des moments du temps qui se continuent les uns dans les autres. C'est simplement qu'au regard de la métaphysique classique, cette intuition n'était pas assez solide, pas assez consistante pour qu'on puisse se reposer dessus. Comparée au concept, à la solidité du concept, l'expérience de l'esprit, plongée dans la durée, est fragile, fuyante, évanescence. C'est bien d'ailleurs ce point de la philosophie de Descartes, le *cogito*, que Malebranche, Spinoza et Leibniz avaient repoussé comme le point fragile et vulnérable du système cartésien. Et même Descartes ne sauvait l'expérience qu'il avait faite initialement du *Cogito* qu'en la faisant reposer sur Dieu, où elle trouvait à adosser sa substance et à assurer sa durée, toujours menacée sinon de se disloquer en instants disjoints. C'est pourtant cette expérience fragile que l'esprit a d'abord de lui-même, cet acte initial du *cogito*, qui fut évacuée par le plus grand nombre des philosophes, que Bergson va reprendre et mettre au centre de la métaphysique. L'inversion de la pensée, cela consiste d'abord à dire que le fragile, le mobile, le mouvant, l'évanescence, bref ce qui dure, n'est pas forcément l'illusoire, et qu'il s'agit de faire fond sur ce que la métaphysique avait traditionnellement évacué, l'expérience obscure et confuse au profit de l'idée claire et distincte. Tel est le point de départ de la méthode bergsonienne, d'opérer cette rupture, cette déliaison vive avec le mouvement naturel de l'esprit, et d'apercevoir qu'il y a peut-être plus dans le confus que dans le distinct, plus dans l'obscurité que dans la clarté, plus dans le mouvement que dans l'immobilité, plus dans le devenir que dans la forme, plus enfin dans le temps que dans l'éternité immobile.

Il ne s'agit pas pour autant de délaisser l'intelligence au profit de l'intuition. Nous obtiendrons si peu d'elle, qu'il serait préférable d'en revenir à une philosophie du concept. A moins de laisser l'intuition de l'esprit dans l'état d'obscurité où elle est originellement, la métaphysique ne peut se développer qu'en se frottant aux sciences positives et après avoir conçu à leur contact des « exigences de précision et de rigueur »<sup>23</sup>, sans lesquelles elle resterait toujours vague et incertaine. La marche des sciences, qui descend des astres jusqu'à nous, était la seule bonne, et il n'était pas souhaitable d'envisager une science de l'esprit avant que les sciences de la matière n'aient pu être déjà solidement constituées. Son retard était donc aussi inévitable qu'indispensable, puisqu'elle ne peut gagner sa clarté qu'en s'appliquant sur les faits nouveaux que la science lui apporte, et qui lui renvoient, par réfraction, sa propre lumière. Son retard était indispensable puisqu'elle devient précise à proportion de la précision à laquelle les sciences positives peuvent elles-mêmes prétendre. Ainsi, quand en 1897 Gustave Belot, partisan de la thèse paralléliste, donne pour titre au compte-rendu qu'il fit de *Matière et mémoire* – « un nouveau spiritualisme », qui sonne comme un reproche, Bergson ne semble pas avoir protesté. Après tout, rares sont les appellations en *isme* auxquelles un philosophe consent pour lui-même qui n'ont pas été ramassées dans la boue d'un combat où elles avaient d'abord été jetées avec dédain. On est le plus souvent nommé par ses adversaires. Au mieux, on finit par se draper fièrement de l'injure qu'on nous a faite. Lorsque Péguy répond à l'attaque que lui avait adressée François le Grix après la parution de son *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, une fois n'est pas coutume, Péguy lui accorde qu'il est, s'il veut, spiritualiste, mais pour ajouter aussitôt qu'il n'aime guère employer le mot, « déconsidéré par Cousin et par l'école cousinienne »<sup>24</sup>. Aussi en 1901, quand Bergson retrouve Gustave Belot à l'occasion d'une séance de la société de Philosophie, il ne se défend pas de cette désignation qui sert à qualifier sa philosophie. Néanmoins, s'il en parle alors, c'est bien l'unique fois et dans le cadre qu'on lui soumet et dans lequel son contradicteur lui demande de répondre. Gustave Belot entendait par « nouveau spiritualisme » que sous le couvert d'une philosophie nouvelle Bergson revenait à l'ancien spiritualisme. Bergson, dans la réponse qu'il lui fait, entend sa philosophie comme un spiritualisme véritablement nouveau, qu'il prend dès lors soin d'écarter résolument de « l'ancien spiritualisme », que dans ses livres il envisageait seul et critiquait résolument. Le tort du spiritualisme était à ses yeux de paraître vide, « arbitraire » et « infécond »<sup>25</sup>. (i) Il était vide, parce qu'il retranchait l'esprit derrière le nouménal et omettait l'intuition. Le conflit qui l'opposait au matérialisme devait dès lors être sans issue. Et à vrai dire, chaque camp semblait tenir à un seul argument qui, chaque fois, suffisait à raviver le conflit, que l'on peut formuler ainsi : les matérialistes s'appuient sur les résultats

<sup>23</sup> H. Bergson, « Fantômes de vivants », *ES*, p. 83.

<sup>24</sup> C. Péguy, *Fernand Laudet, un nouveau théologien*, 1911, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », vol. III, 1992, p. 550.

<sup>25</sup> H. Bergson, « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 475.

indéniables que les sciences de la matière ne cessent d'obtenir sur les phénomènes élémentaires de physique et de chimie. Et de là ils s'élèvent d'un bond dans l'échelle de complication des êtres et promettent a priori d'expliquer toutes choses intégralement par le même mécanisme, la vie et l'esprit lui-même. Les spiritualistes devaient leur rétorquer qu'en montant de plus en plus haut, loin de réduire l'esprit à la matière, les matérialistes ne peuvent que réintroduire frauduleusement l'esprit dans la matière qu'ils feignent ensuite de l'en voir sortir. Bref, à mesure que la matière se fait vivante et spirituelle, le matérialiste effectuant la réduction y insinue subrepticement un contenu spirituel sans en avouer la provenance<sup>26</sup>. Cet argument, le rapport de Ravaisson en est encore tout plein. Contre lui, les matérialistes progressent et renforcent leur position, et à chaque avancée de la science ils sont tenté de goûter l'entière victoire avant de l'obtenir : pourquoi ne gagnons-nous pas la guerre, puisque nous gagnons toutes les batailles ? Et ainsi de suite, en sorte que les spiritualistes se devaient se retrancher dans les facultés supérieures de l'esprit où ils pouvaient espérer n'être jamais délogés. C'est ce blocage dans les arguments que Bergson va d'abord refuser. (ii) Ensuite, le spiritualisme était *infécond*, parce qu'il avait beau affirmer l'esprit, et avec lui « la liberté humaine », « la réalité absolue de la personne et son indépendance vis-à-vis de la matière »<sup>27</sup>, il ne pouvait que piétiner et répéter toujours les mêmes convictions vagues, sans poids véritable face à une science, qui, elle, ne cesse d'avancer. Il ne pouvait dire qu'à l'instar de Rousseau : ne me demandez pas pourquoi je suis libre, et uni à un corps que je peux mouvoir, je le sais, je le sens. En l'état, un tel spiritualisme était moins une doctrine constituée qu'un vœu impuissant, qui, comme l'écrivait Paul Valéry, dit moins ce qui est que « ce qui lui plaît »<sup>28</sup>. Valéry allait jusqu'à dire que le spiritualisme, étant sans entraves, exige « moins d'esprit » à celui qui l'adopte que le matérialisme qui lui est contraire, nécessairement astreint à des règles et des procédures de pensée. C'est dire que l'intuition elle-même ne suffit pas et Bergson l'a lui-même dit très clairement : une philosophie intuitive « qui sera la négation de la science », « tôt ou tard sera balayée par la science »<sup>29</sup>. Ce n'est pas en élevant l'esprit « aussi haut que possible au-dessus de la terre » qu'on apprendra à le connaître, mais bien en l'abaissant jusqu'à lui faire toucher la matière, en s'appuyant sur la science qui nous montre toujours mieux leur étroite dépendance. (iii) Enfin, le spiritualisme était également *arbitraire*, et devait le demeurer aussi longtemps qu'il se refusait « à descendre des hauteurs où il s'[était] retranché »<sup>30</sup>. Il choisissait l'esprit dans ses « manifestations les plus élevées » – la raison et l'entendement – et la matière « dans ses formes les plus rudimentaires ». L'écart était grand entre la pensée et le mouvement, mais il restait abstrait et ne prouvait rien contre celui qui, s'installant dans l'entre-deux, prenait la matière « à ce degré de complexité et de mobilité où elle imite certains caractères de la conscience ». Si *Matière et mémoire* est un nouveau spiritualisme, c'est au sens où il choisit au contraire de prendre l'esprit dans ses facultés les plus basses – la mémoire, et même la plus élémentaire des mémoires, celle du souvenir « du son des mots » – et de prendre par ailleurs la matière à son plus grand degré de complication, là où elle frôle l'esprit – le fait cérébral tel qu'il conditionne la parole, tel qu'il peut donner l'illusion de l'esprit comme dans certains cas d'aphasie et de langage réflexe. Matière et esprit seront alors à leur point de contact, « à leur frontière commune », et si écart il y a, il sera d'autant plus irréductible qu'il aura été minime, infime, et pour ainsi dire vérifié expérimentalement. Jean Beaufret considérait dans ses *Notes sur la philosophie française au 19<sup>ème</sup> siècle* comme un de ses gestes constitutifs, non pas de poser l'esprit comme un principe supérieur et abstrait, mais au contraire de s'installer dans l'organique, sur le terrain même de l'adversaire, et d'en tirer des arguments qui mettent en évidence une dimension qui l'excède. Il en va ainsi de « l'effort hyper-organique » de Biran comme de « l'écart psycho-physiologique » de Bergson. Il est d'ailleurs remarquable que ni l'un ni l'autre ne croyaient d'abord à l'esprit, l'ayant découvert pour ainsi dire à leur corps défendant, par un aveu de l'insuffisance de leur position initiale. Biran avait commencé par être idéologue et sensualiste, et Bergson scientifique, il aurait pu même se dire matérialiste, confiait-il à Chevalier, si le matérialisme n'avait pas été une métaphysique. Tout se passe comme si la réalité de l'esprit avait tenu sa frappe d'authenticité du fait de n'avoir pas été désiré d'abord. Et, chez Bergson, si l'esprit s'est d'abord manifesté à lui sous la forme de la durée pure, c'est parce que c'est cela même qui lui avait résisté, qu'il n'avait su résoudre par une analyse mathématique de la notion de temps et qu'il avait vu se fondre dans quelques chose de psychologique.

<sup>26</sup> Cf. Ch. Péguy, *Casse-cou*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », I, p. 704.

<sup>27</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, III, p. 269.

<sup>28</sup> P. Valéry, *Cahiers*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973, p. 550, 630.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> H. Bergson, « Le parallélisme psycho-physique... », *Mélanges*, p. 476-477.

Si la force et la fécondité de la philosophie de Bergson vient de cette méthode à laquelle il tient plus encore qu'à sa doctrine, nous concluons en nous demandant si une telle redéfinition du spiritualisme a rendu Bergson, comme l'affirmait D. Janicaud, aussi étranger à la phénoménologie française qui a lui succédé. L'erreur de D. Janicaud, et de beaucoup, est d'avoir cru que Bergson avait voulu créer une philosophie nouvelle. Tout indique au contraire qu'il a voulu revivifier par l'intuition le cartésianisme en lui permettant de surmonter la critique kantienne de la métaphysique : « nous prétendons continuer l'œuvre des cartésiens, mais en tenant compte de la plus grande complexité de la science actuelle. J'ajouterai maintenant que cette méthode prétend échapper aux objections que Kant a formulées contre la métaphysique en général »<sup>31</sup>. Autrement dit, Bergson est un cartésien qui a lu la *Critique de la raison pure*, et qui ajoute, pour ainsi dire, ses propres réponses aux objections *post mortem* que Kant avait adressées à Descartes. Avec lui, le principe spirituel est à nouveau affermi. Si le terme de spiritualisme convient et ne convient pas exactement à Bergson, c'est qu'il cesse d'être pleinement opératoire au moment même où, avec lui, l'esprit n'est plus une réalité qu'il est possible de révoquer comme nul, et qui recouvre après lui sa pleine évidence. Le spiritualisme disparaît au moment même où l'esprit retrouve ses prérogatives. Il se prolonge aussi bien et il se prolongera en personnalisme ou encore en existentialisme. Mais ce n'est pas sans avoir reçu une complète refonte de la notion d'esprit que le 20<sup>ème</sup> siècle doit précisément à Bergson, à la charnière de deux siècles. Le spiritualisme doit désormais se penser comme un « spiritualisme incarné » (Vieillard-Baron, *Revue théologique et philosophique de Laval*, février 2013). Nécessairement l'esprit descend de ses hauteurs, cesse d'être isolé du reste et pose de façon de plus en plus insistante la question de ses rapports au corps. *Matière et mémoire* repose à nouveaux frais le problème cartésien de l'union de l'âme et du corps et s'oriente vers les facultés inférieures du *cogito*, quand celui-ci touche au corps – la mémoire. Avec Bergson, et cela va aller croissant, l'intérêt se déplace ainsi sur la nature de l'union bien plus encore que sur la nature des termes qu'elle unit. Et ce problème de l'union, à ma connaissance, aucun philosophe allemand, pas même Husserl, ne se l'est posé depuis que Kant en a montré l'inanité dans le quatrième paralogisme de la raison pure. Peut-être a-t-il été reçu par la tradition anglaise, mais de façon déformée et distendue (comme l'éclaire l'excellent livre de Pascale Gillot, *L'Esprit. Figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS, 2007). Mais il est frappant de voir à quel point le problème de l'union de l'âme et du corps, provient en droite ligne de Descartes, et depuis Bergson, est passé chez Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, et même quoique différemment chez Henry ou Barbaras. Il piquant de voir comment tous citent, depuis Bergson compris, chacun pour soi et dans l'ignorance des autres, la fameuse lettre de Descartes à la Princesse du 28 juin 1643, où ils reconnaissent leur propre position et comme un défi à relever : penser cette union que Descartes s'était refusé à penser. Et que font-ils après Bergson sinon interroger à leur tour les « facultés » inférieures du *cogito* qui impliquent l'union au corps – tout en s'appuyant sur les sciences de leur temps qui ne sont bien sûr plus celles du temps de Bergson, et sans plus avoir Kant pour seul interlocuteur, mais Hegel, Heidegger et Husserl également. Chez Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, la coupure entre l'esprit et la matière est à chaque fois déplacée, et leur rapport se reformule chaque fois à nouveau frais, mais c'est toujours le même problème qui est relancé d'un auteur à l'autre. Puisque Descartes leur a appris que le *cogito* est tout entier dans chacun de ses modes, ils peuvent s'arrêter à bon droit sur la fin de l'énumération cartésienne qui développe le je pense – « je suis une chose qui pense », c'est-à-dire « ... qui veut et qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Et chaque philosophe peut revendiquer le primat pour le mode qu'il aura privilégié, persuadé que là se joue l'intelligibilité de l'union mieux qu'ailleurs. Ce fut la mémoire pour Bergson. Sartre, au fond, estime simplement qu'une faculté plus enfouie et plus élémentaire touche davantage à l'union, c'est l'imagination. Merleau-Ponty accomplit un déplacement supplémentaire et privilégie la perception, un « je perçois » plus profond qu'un « j'imagine », plus proche à ses yeux de la conscience incarnée. Ricœur, trois ans plus tard, dans sa *Philosophie de la volonté*, creuse une couche du *cogito* qu'il estime plus fondamentale, la volonté, en ce qu'elle adhère bien plus au corps et à toute la vie involontaire que ne le faisait à ses yeux la perception elle-même. De Bergson à l'existentialisme, le contexte a changé, le vocabulaire aussi, le spiritualisme n'est plus et n'a d'ailleurs plus besoin d'être *nommé*, mais le geste et l'impulsion donnée par Bergson, sinon par Descartes lui-même, eux, demeurent. Nous ne pouvons qu'évoquer un tel prolongement possible, celui que nous cherchons à poursuivre par ailleurs, mais ce que nous espérons avoir suggéré est que Bergson, avec lequel la philosophie française avait cru pouvoir rompre, est peut-être au contraire le témoin le plus irréductible de son unité profonde et de son histoire propre.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 493.