

KU Leuven
Humanities and Social Sciences Group
Institute of Philosophy



BERGSON ET LA GRANDE GUERRE
UNE GÉNÉALOGIE CONTEXTUALISÉE DES *DEUX SOURCES*
DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

Mélanie Weill

Supervisor:
Prof. Nicolas de Warren

Dissertation presented in partial
fulfilment of the requirements for
the degree of Doctor in Philosophy

March 2019

REMERCIEMENTS

En premier lieu je dois mentionner mon directeur de thèse et l'initiateur du projet ERC sur la Grande Guerre et la philosophie, Nicolas de Warren ; il m'a accordé dès le début son entière confiance et une grande liberté, encouragée et inspirée pendant les années de recherches. Je suis aussi très reconnaissante envers Claudio Majolino. Sa rigueur intellectuelle a toujours été un exemple et sa considération une grande source de fierté. Merci aux professeurs de Louvain et d'ailleurs qui ont eu la gentillesse de me donner leur opinion sur mon travail – je pense surtout à Gregory Cormann, à Roland Breeur, à Julia Jansen et à Stefano Micali. Merci à Florence Xuan-Guguin qui m'a il y a des années intéressée à la philosophie et à Bergson ; je suis très chanceuse de la compter parmi mes amis depuis. Merci aux bergsoniens avec qui je suis entrée en contact en conférences et qui m'ont fait réfléchir aussi bien à travers leurs propres travaux que par les discussions que j'ai pu avoir avec eux – je suis en particulier reconnaissante à Caterina Zanfi et Anthony Feneuil pour leur sollicitude à mon égard, l'intérêt qu'ils m'ont porté, leur disponibilité quand j'avais des interrogations. Merci à Giuseppe Bianco, rencontre tardive mais petit diable virtuellement perché sur mon épaule dans les dernières relectures. Merci à mes collègues et amis de Louvain, en particulier mes compagnons de route dans le projet, Daniel Leufer (un autre petit diable), Christian Sternard, Andrea Cimino, et Edouard Jolly. La solitude du doctorat a été moins pesante grâce à eux, et mon travail a beaucoup bénéficié de nos échanges. J'ai aussi une pensée particulière pour mon ami Joël Hubick à la KUL, et pour Stein de Cuyper qui a toujours beaucoup aidé dans tous les aspects pratiques. Merci à la bibliothèque Doucet et aux archives de l'UNESCO à Paris pour leur accueil au cours de mes recherches.

Je pense enfin à celles et ceux qui pendant ces quatre années, ont cru en moi, m'ont fait penser – ou arrêter de penser, ou penser à autre chose, quand c'était plus nécessaire. Je suis convaincue de l'importance qu'ont eu, dans l'élaboration même de ma réflexion, des apprentissages extérieurs au bergsonisme et extérieurs à la philosophie. Merci à vous, fenêtres sur d'autres mondes que le mien, qui m'avez de mille façons différentes aidée et aimée – Jonas Elvander, Aurelia Declercq, Katya Ev, Sandrine Morgante, Nathalie Hof, Sandrine Rose-Schiller, Anne-Marie Haegen, Gesa Wellman, Samuel O'Connor Perks, Caroline Devillers, Benjamin Dufossé, Lina Alvarez, Daniel O'Shiel, Julie van der Wielen, Karine Poirier, Chloé Hautreux, Jeremy André, Lasha Tzuladse, Papa... Et le mot de la fin pour Maman, toujours ma première supportrice, envers qui mon cœur déborde de gratitude.

Table des matières

Introduction : La Grande Guerre, « cataclysme géologique »	5
Chapitre 1 : Bergson dans l'histoire, problème méthodologique.....	15
L'antibiographisme de Bergson	15
« Entrer en » plutôt que « tourner autour »	19
L'intuition créatrice du philosophe.....	20
Lecture interne versus lecture externe	25
Rétrospection et illusion de causalité scientifique.....	28
Intuition et création conceptuelle	34
Conclusion : Pour une enquête pluridisciplinaire sur le lien entre les concepts philosophiques bergsoniens et les circonstances historiques de leur création	41
Chapitre 2 : 1907-1918 : l'avant-guerre et la guerre	47
La recherche d'une méthode adéquate	47
1914: l'irruption de la guerre, l'interruption des recherches philosophiques.....	55
Bergson, « diplomate intellectuel » de la Grande Guerre	55
Comment expliquer le brusque virage politique de Bergson ?	65
Conclusion : Un premier impact négatif	75
Chapitre 3 : Un philosophe au service de la nation : les textes de guerre	77
Introduction : Le problème du statut des écrits de 14-18.....	77
Une lecture vitaliste de la Grande Guerre	80
Tenir bon : la France, une « force qui ne s'use pas ».....	82
La machine prussienne : une critique de la technique	87
Le systématisme : l'Allemagne comme ennemi philosophique.....	90
L'introduction de termes neufs : une ébauche de la morale bergsonienne ?.....	93
La civilisation universelle contre la barbarie et la clôture	93
La mystique patriotique	98
Conclusion : Une vision abstraite et manichéenne de la Grande Guerre	101
Chapitre 4 : Après la guerre. Bergson et la coopération intellectuelle entre nations	105
1922-1925 : la présidence de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI)	105
Le philosophe au service de la réconciliation spirituelle	106
« Nous ne sommes pas encore sortis, quoiqu'on dise, de l'état de guerre ».....	120
Le retour à la méditation philosophique.....	129
Maladie et retraite politique.....	129
Conclusion : En attendant le train	132
Chapitre 5 : Clôture et fabulation dans <i>Les deux sources de la morale et de la religion</i> . Un constat anthropologique et sociologique pessimiste	136
Introduction : Les <i>Deux Sources</i> , un « livre de sociologie ».....	136
La clôture	137
Qu'est-ce qu'une société close selon Bergson ?	137
Société close et morale close	145
La guerre comme état de nature.....	150
La fonction fabulatrice	154
Une approche méthodologique originale de l'imaginaire.....	154
Intelligence et instinct virtuel : désenchantement et réenchantement du monde	160

Conclusion : Le fantôme de la Grande Guerre.....	169
Chapitre 6 : Les <i>Deux Sources</i> sont-elles une autocritique ?	172
Introduction : Bergson regrette-t-il son engagement dans la Grande Guerre ?.....	172
Les logiques sociales de clôture en 14-18.....	176
Union sacrée	176
Totalisation de la guerre	179
Philosophe de la fourmilière.....	188
La « fonction fabulatrice » : primitivité des « civilisés ».....	190
L'illusion rétrospective du Progrès. Une critique de la notion de « civilisation »	190
Les superstitions pendant la première guerre mondiale.....	193
Fonction fabulatrice dans les textes de guerre bergsoniens : la constitution d'un imaginaire politique clos	201
Conclusion : De l'expérience au concept et retour en arrière	205
Chapitre 7 : « Ouvrir ce qui est clos ».....	208
L'ouverture mystique.....	210
Clôture et ouverture : une différence de nature	210
Elan d'amour et religion dynamique	215
La fausse ouverture.....	223
L'ouverture politique : qu'est-ce qu'une société ouverte ?.....	226
Ouverture et paix entre nations.....	230
Une « cité » spirituelle.....	233
Conclusion : La philosophie vient toujours trop tard.....	237
Epilogue : Après les <i>Deux Sources</i>	241
Conclusion.....	249
La bêtise de Bergson.....	250
L'intégration du problème de la guerre dans la philosophie bergsonienne.....	252
Annexe : Chronologie	258
Bibliographie.....	261
Bibliographie philosophique	261
A. Textes de Bergson.....	261
B. Littérature secondaire sur Bergson.....	262
C. Autres textes cités	265
Bibliographie historique.....	267
A. Sources primaires	267
B. Sources secondaires	270

Introduction

La Grande Guerre, « cataclysme géologique »

Que faire et que dire face à l'horreur ? Quelle réponse apporter au déchaînement de la violence guerrière et à la tragédie de la mort en masse ? Au XX^e, cette question douloureuse s'impose aux intellectuels. Ceux-là même dont c'est le métier de parler et d'écrire ne trouvent parfois plus les mots. C'est le siècle où la destruction guerrière a atteint une proportion jamais connue auparavant, avec l'avènement de ce qu'on nommera des guerres « totales » et mondiales, mobilisant des techniques modernes d'une efficacité redoutable et imprévue. Après 1945, certains estimèrent que le seul choix possible était celui du silence, devant l'atrocité trop grande pour être dite, trop grande pour faire l'objet d'un discours autre que celui qui dit l'indicible d'une douleur puis se tait. « Ecrire après Auschwitz est barbare... » selon la fameuse formule d'Adorno. La parole menace dans un tel contexte, de sombrer dans le dérisoire. Le célèbre écrivain autrichien juif Stefan Zweig, pacifiste dès la première guerre mondiale, se suicidait avec sa femme après avoir fui lors de la deuxième en Amérique : « trop fatigué pour supporter cela » écrit-il dans sa dernière lettre, le 22 février 1942.

Mais en parallèle à ce mutisme devant l'insupportable, nous sommes animés aussi par le désir de comprendre et d'apprendre des extrêmes dont les hommes ont fait l'expérience et tenter d'en sortir plus sage. Le deuxième conflit mondial a ainsi aussi provoqué une importante réflexion philosophique, pour ceux et celles qui y ont vu l'occasion de sonder les mystères du phénomène guerrier, de la violence, de la propension destructrice de l'homme et de sa technique, du mal et de sa « banalité », d'une réflexion sur le pouvoir, les phénomènes totalitaires, la manipulation des masses et la mégalomanie de « guides » quasi mystiques, aux délires de pureté raciale et de collectivisme.

Avec le heurt des idéologies nazies, communistes et fascistes, la dimension idéologique de la deuxième guerre mondiale est beaucoup plus claire pour nous que pour la première, et la rend ainsi plus évidemment propice aux interprétations philosophiques. En comparaison, la guerre de 14, la « Grande Guerre », comme ceux qui la vécurent la nommaient déjà – avant de savoir qu'il y aurait plus grand – celle qui nous préoccupe dans ce travail, est beaucoup moins présente dans la mémoire collective contemporaine. Difficile aujourd'hui pour nous de saisir la raison pour laquelle tant ont alors donné leur vie. Il ne semble pas y avoir eu de monstre de la

stature d'Hitler à stopper, pas de désir d'épuration et de conquête mégalomane à endiguer, pas d'utopie dangereuse à vaincre. Ce qu'on considère, pour simplifier beaucoup, comme l'« étincelle » qui a provoqué un massacre à échelle mondiale pendant quatre ans, c'est l'attentat de Sarajevo en juin 1914, au cours duquel l'archiduc autrichien François Ferdinand et sa femme ont été tués. Ainsi résumée, la disproportion entre les causes du conflit et ses conséquences est incompréhensible.

Si la deuxième guerre mondiale nous laisse encore le goût révoltant du crime, la première a ainsi plutôt celui, plus amer et plus ambigu, de la tragédie. Ce ne sont pas les projets de destruction systématique, et la malignité dont l'homme s'est montré capable, qui choquent et qui sont associées à notre mémoire de cette guerre, mais plutôt l'irresponsabilité d'acteurs à qui la situation a semblé échapper, et la difficulté à donner a posteriori du sens aux événements. En 1914, le drame est surtout que personne n'ait su anticiper l'ampleur de la catastrophe de cette première guerre totale, ou cerner par avance la nature alors nouvelle des destructions qu'elle allait impliquer. Pour certains historiens l'événement dans son ensemble est une colossale erreur. Un des grands spécialistes français de la Grande Guerre, Jean-Jacques Becker, le formule de manière abrupte dans *1914 : Comment les Français sont entrés dans la guerre*, dont la première phrase est : « On a un peu mauvaise conscience à le dire quand on songe à tout le sang versé, à l'importance inouïe des sacrifices consentis : il y a pourtant vraisemblablement peu de conflits dans l'histoire qui aient été aussi dépourvus de sens que la Grande Guerre. ».¹ L'historien australien Christopher Clark, qui a consacré récemment un énième livre à l'élucidation des causes du conflit (aucune autre guerre n'a provoqué une littérature aussi abondante sur ses origines), intitule quant à lui son ouvrage, pour désigner l'inconscience des protagonistes qui firent sombrer l'Europe dans la Grande Guerre : *Sleepwalkers – des somnambules*.

Les acteurs de la guerre de 14 sont en effet des hommes qui n'ont pas compris le passage dans un siècle nouveau, rêvant toujours une guerre ancienne, romantisée et chevaleresque ; des stratèges militaires qui sous-estiment ou mécomprennent le sens des évolutions techniques, résultant dans des erreurs qui causent d'immenses gaspillages de vies ; des gouvernants qui n'ont pas su voir l'ampleur des enjeux géopolitiques ni anticiper les conséquences des décisions qu'ils prenaient. Partout, quasi unanimement, dans tous les milieux, dans tous les pays, on consent à la guerre, on est convaincu de son bien-fondé, de son inévitabilité, voire même de ses

¹ Jean-Jacques Becker, *1914 : Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, p.9

vertus régénératrices. Pour reprendre la conclusion retentissante de Christopher Clark : « Les protagonistes de 1914 étaient des somnambules qui regardaient sans voir, hantés par leurs songes mais aveugles à la réalité des horreurs qu'ils étaient sur le point de faire naître dans le monde ».² La réalité a imposé à ces hommes un réveil très violent et une amère désillusion. Pour beaucoup des soldats mobilisés, l'impression d'une boucherie insensée s'est imposée, et la colère envers ceux qui leur avaient « bourré le crâne » sur les grandes valeurs qu'il fallait défendre au prix de tous les sacrifices, a monté. Si au début du XX^e, la plupart étaient encore convaincus que « mourir pour la patrie » était une chose « douce et honorable »³, le traumatisme des quatre années de guerre a fortement contribué au désenchantement, à la critique du nationalisme, à la critique de la guerre et à la montée du pacifisme.

Bergson, philosophe célèbre lorsqu'éclate le conflit, internationalement reconnu, fut au premier rang de ces « bourreurs de crâne ». Il s'est investi à partir de 1914 dans ce qu'on nommerait aujourd'hui la « propagande de guerre », clamant la supériorité de la « civilisation » française contre la « barbarie » allemande, et justifiant la lutte d'un point de vue « philosophique ». Il a ainsi pensé, lui aussi, combattre, avec ses propres armes qu'étaient ses mots, et se montrer solidaire de ses compatriotes au front en leur rendant hommage et en magnifiant leur sacrifice. Lui-même s'est exposé aux risques de la guerre en partant aux États-Unis en 1917, en un temps où la traversée de l'océan était dangereuse, pour une mission secrète destinée à convaincre le président Woodrow Wilson d'apporter son aide à la France – il y réussira.

Mais pour la génération suivante des intellectuels français la réputation glorieuse que le philosophe avait atteinte par ses œuvres philosophiques et son charisme au Collège de France va être entachée par la grandiloquence chauvine des discours de guerre. Une dizaine d'années après la signature du traité de Versailles, quand l'ampleur de la catastrophe sera sue de tous, le philosophe est critiqué de tous bords : par ceux qui croient dans la vocation apolitique de l'intellectuel, comme par les marxistes qui ont vu dans son engagement la preuve d'un aveuglement idéaliste et bourgeois et un décalage profond avec la réalité matérielle de

² Christophe Clark : *Les somnambules*, trad. Marie-Ann de Béru, Flammarion, Paris, 2015, p.552

³ « Dulce et decorum est pro patria mori » : cette exhortation, initialement tirée d'une strophe d'Horace, est omniprésente pendant la première guerre mondiale. Le poète de guerre anglais Wilfred Owen est l'auteur en 1917 d'un poème désabusé, décrivant les horreurs des tranchées, et qui se finit par cette expression, qualifiée de « vieux mensonge » : *My friend, you would not tell with such high zest/ To children ardent for some desperate glory./ The old Lie: Dulce et decorum est/ Pro patria mori.*

l'histoire. Il est facile, après coup, de rejoindre le constat d'une incompréhension et de désapprouver les positions qu'avait alors prises Bergson. Toute une historiographie pacifiste a contribué à créer l'image d'un conflit absurde, et le climat mental a depuis un siècle tant évolué, que la participation vibrante de Bergson au conflit, ses élans patriotiques exaltés, ont à la relecture un goût périmé voire coupable. L'attitude la plus éthique et la plus lucide nous semble avoir été, de la part des intellectuels, la résistance à la guerre. Certains l'ont incarnée : parmi les plus célèbres, Stefan Zweig, Albert Einstein, Romain Rolland, le philosophe français Alain, ou le britannique Bertrand Russell, ont affirmé des convictions pacifistes. Mais dans leur grande majorité, les artistes, journalistes, scientifiques, penseurs, professeurs, écrivains de l'époque, ont au contraire soutenu l'effort de guerre de leurs nations respectives.

Juger trop rapidement les intellectuels qui ont participé à ce que l'historienne américaine Martha Hanna a nommé une « mobilisation de l'intellect »⁴ ou l'historien allemand Kurt Flasch une « mobilisation spirituelle »⁵ serait cependant une erreur, et reviendrait au fond à rester tributaire d'un préjugé selon lequel ils devraient être des consciences extralucides, surplombantes, plutôt que des hommes appartenant à leur époque et pris aussi dans le cours des événements, subissant aussi le drame. Ainsi la déception qu'on peut éprouver devant ces textes peut être vue comme le pendant d'une certaine naïveté sur le statut surhumain accordé à l'« intellectuel ». Il nous est difficile d'affronter l'idée que ceux dont c'est le métier de penser, aient porté, à leur époque, un jugement sur les événements qui n'est plus partagé aujourd'hui. Nous ne comprenons plus que quasiment tous s'étaient joints à la mobilisation nationale en 1914 – pour ne citer que quelques exemples, Durkheim, quoique socialiste, a diagnostiqué sociologiquement la « mentalité allemande » comme étant raciste, Apollinaire a travaillé à la censure des poèmes de guerre, Thomas Mann a pris le parti de l'Allemagne impérialiste, etc. Les écrits même de ceux qu'on qualifie aujourd'hui de « pacifistes » ont beaucoup vieilli et ne collent pas forcément avec l'image qu'on se ferait de l'exemplarité supposée des intellectuels. La lecture de l'écrivain Romain Rolland, ami de Zweig, réfugié en Suisse lors de la guerre, auteur en 1914 d'un appel intitulé « Au-dessus de la mêlée », en est un bon exemple. Resté aujourd'hui une des plus emblématiques incarnations du pacifisme de la première guerre mondiale, il déclarait dans une « lettre ouverte à Gerhart Hauptman », indigné par le

⁴ Martha Hanna : *The mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Cambridge Massachusetts Harvard University Press, 1996

⁵ Kurt Flasch : *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Alexander Fest, Berlin, 2000

bombardement de la bibliothèque de Louvain : « Tuez les hommes, mais respectez les œuvres ! ». ⁶ Sa défense de la « civilisation » contre l' « impérialisme prussien », est au fond très proche des discours bergsoniens opposant la civilisation française à la barbarie allemande ; ainsi, la différence entre ceux qu'on a catalogués a posteriori comme les « propagandistes » et les « pacifistes » est bien moins grande qu'on ne pourrait croire. Pleurant surtout le meurtre des « élites » au front (c'est-à-dire des grands écrivains ou des normaliens), la destruction des monuments culturels, méprisant la « docilité » du peuple, relayant des clichés racistes sur les soldats des colonies, les textes de ce pacifiste ne manquent pas d'aspects datés qui n'en font pas toujours un témoin plus lucide que d'autres, loin de là. Ainsi dans les positions de certains penseurs pacifistes de l'époque renaît un dandysme cynique et snob, qu'on peut trouver dépeint chez Proust sous la figure du baron de Charlus, grand germanophile, assistant à la guerre en simple spectateur, désireux de ne pas s'abaisser au nationalisme sauvage de ses compatriotes qu'il juge sots. ⁷ Cette posture aristocratique qui se veut « au-dessus » des événements contemporains et des passions guerrières, est-elle plus humaine que la réaction patriotique de Bergson ?

Il est utile de rappeler que le philosophe a perdu, avec la guerre, comme tous alors, des personnes proches : au moins son ami Charles Péguy, et son jeune neveu Henry Lange. Pour lui il ne s'agit pas d'un événement historique qui peut être scruté objectivement et avec la distance du siècle. Il s'agit d'amis, de membres de sa famille, d'anciens étudiants, de compatriotes, qui sont au front et dont il ne sait pas s'ils vont revenir ni dans quel état. Ce fait seul doit nous intimer, sans pour autant perdre tout esprit critique, à une approche humble et prudente. En ce temps, comme il l'écrit lui-même, où certains donnent tout, l'engagement politique était avant tout à ses yeux un devoir moral de solidarité. Le terme de « propagande » qu'on emploie seulement rétrospectivement pour qualifier les discours qu'il a alors donnés, et qui suggère un processus vertical de manipulation du peuple par une élite, ne correspond au fond pas du tout à l'esprit qui guidait ses prises de position. ⁸

⁶ Romain Rolland : « lettre à Gerhart Hauptman », in *Au-dessus de la mêlée*, librairie Paul Ollendorff, Paris, 1915, p.7

⁷ Marcel Proust : *Le temps retrouvé*, septième et dernier tome de *La recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 1927

⁸ On va le voir plus loin, à la fin du chapitre deux. Cette volonté de solidarité entre les vieux intellectuels et les jeunes combattants est aussi très visible dans cette déclaration que le sociologue anglais Lobhouse adresse à son fils lorsqu'il part à la guerre : « Toi, tu peux rencontrer les Goths élus dans le ciel, puisse donc t'assister toute la puissance d'une juste cause. Moi, je dois me contenter de méthodes plus banales (...). En tout cas, tu peux être certain d'une chose : c'est que nous sommes ensemble comme dans le passé et que nous combattons tous deux

Enfin, il faut souligner la complexité de la réponse bergsonienne à la guerre, qui est différente à court terme – dans ses textes de guerre – et à moyen ou long terme – dans l'entre-deux guerre lorsqu'il participe à la coopération intellectuelle internationale au sein de la Société des Nations, puis dans son ouvrage de 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion* où il défend une société « ouverte » pacifique, fondée sur le sentiment chrétien de l'amour universel.

Aujourd'hui si l'œuvre bergsonienne a survécu à ce qu'on considère comme des accidents de l'histoire et atteint le rang de classique de la philosophie, les discours qu'il a prononcé en faveur de la France pendant la guerre restent la plupart du temps ignorés, mêmes par ses grands lecteurs, refoulés dans l'inconscient collectif qui préfère oublier que nos « grands hommes » n'ont pas en toutes circonstances été lucides.

Dans un de ces textes déclamés à l'Académie des sciences morales et politiques après les premiers mois du conflit, Bergson utilise en tout cas pour qualifier la guerre un terme qui a souvent été employé et que nous reprenons comme titre de cette introduction : celui de « cataclysme ». Ce qui nous intéresse est qu'à travers cette image le philosophe souligne à la fois la violence de cette guerre, mais aussi son caractère créateur. « Cette année », déclarait-il le 16 janvier 1915 « tout s'efface et disparaît devant l'événement qui a éclaté au milieu de nos travaux ; rien ne compte à côté de cette guerre, qui va décider du sort des peuples ou tout au moins tracer en gros la configuration de leur avenir, comme ces cataclysmes géologiques qui durent quelques instants et modifient pour toujours la surface de la terre. Pourrons-nous jamais penser à autre chose ? Historiens, économistes, juristes, moralistes, philosophes, quand aurons-nous fini d'approfondir les causes et les effets de ce formidable drame ? ». ⁹ Dès après les premiers mois de la guerre, Bergson décrit ainsi son pouvoir de captation et pressent – sans pouvoir saisir encore à ce moment à quel point ses mots se révéleront vrais – l'impact qu'elle aura non seulement sur les populations, mais aussi sur la vie intellectuelle.

une unique et grande cause, même si de façon différente. » (cité par Domenico Losurdo in « La seconde guerre de Trente ans et la « croisade philosophique » contre l'Allemagne, *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp.171-172)

⁹ Henri Bergson : « discours du 16 janvier 1915 » in *Mélanges*, Presses universitaires de France, Paris, 1972, pp.1131-1132

La guerre de 14 a en effet eu une grande influence dans de multiples domaines. Une expression fréquente chez les historiens français veut qu'elle soit l'« événement matriciel » du XX^e siècle : elle est souvent vue comme une sorte de catastrophe originaire, constituant à la fois le symptôme et l'engendrement de la modernité. Elle eut un grand impact en art et en littérature : catalyseur du mouvement surréaliste et notamment du dadaïsme, elle est aussi l'évènement autour duquel se cristallisent ce qu'on considère généralement comme les meilleurs romans français, ceux de Proust et de Céline.¹⁰ La manière d'écrire se transforme avec cette rupture que représente l'introduction du langage parlé en littérature. La science progresse elle aussi énormément, car il faut rivaliser d'ingéniosité pour dépasser techniquement l'ennemi ; la médecine progresse, dans l'urgence, notamment la chirurgie et la traumatologie. La cause des femmes progresse, qui en l'absence des hommes occupent dans la société de l'arrière les fonctions que ces-derniers endossaient avant-guerre.¹¹ On pourrait prolonger la liste indéfiniment, tant il est vrai qu'il n'y a peut-être aucun domaine où la première guerre mondiale n'ait initié de bouleversement. C'est ce que révèle de plus en plus l'histoire récente de la Grande Guerre, avec le développement dans les dernières décennies surtout, d'une histoire culturelle, axée sur cet épisode de notre passé non pas dans sa dimension uniquement militaire, diplomatique, géopolitique, mais comme phénomène global qui contribue à recomposer, ainsi que le diagnostiquait Bergson, tout le paysage culturel, social, mental.

Quels sont les fruits de cet événement en philosophie ? Le « cataclysme géologique » qu'évoque Bergson a-t-il reconfiguré ce territoire-ci également, et comment ? A travers le cas de Bergson, c'est la question que cette thèse explore. Une étude de l'éthique qu'il a publiée après-guerre, et de la relation entre cet écrit, ses écrits d'avant-guerre, et ses engagements politiques, permet ainsi de comprendre plus précisément en quoi la première guerre mondiale a pu constituer une expérience non pas seulement sidérante et négative, mais féconde d'un point de vue conceptuel. Si la violence jette dans un premier temps le soupçon sur le discours philosophique et le ridiculise, l'ambition de tirer les leçons de cette déchirure que constitue l'expérience de guerre refait surface avec le temps, et la pensée tente, avec un peu de retard, avec un peu de recul, d'absorber ce qui l'avait alors mise en échec.

¹⁰ Les sept tomes de la *Recherche du temps perdu* de Proust ont été publiés entre 1913 et 1927, *Voyage au bout de la nuit* de Céline, en 1932.

¹¹ Cette question fait l'objet d'un débat historiographique complexe, certains.e.s historien.nes insistant sur le caractère émancipateur de la guerre, et d'autres relativisant les avancées des femmes.

Notre thèse n'est pas le premier travail sur ce thème. L'engagement de Bergson dans la Grande Guerre et ses conséquences sur la rédaction de son éthique ont déjà été racontés, en 1989, par Philippe Soulez, dans son ouvrage intitulé *Bergson politique*. Un des premiers commentaires à mettre en évidence l'itinéraire paradoxalement très politique d'un philosophe aux dehors apolitiques, l'ouvrage de Soulez est la référence classique sur le sujet au sein des études bergsoniennes. Mais aucune étude d'ampleur similaire n'a, à sa suite, repensé le rapport de Bergson à la guerre.

Pourtant trente ans après la recherche de Philippe Soulez, il est utile de se pencher à nouveau sur le contexte historique dans lequel Bergson s'est lancé en politique, et dans lequel s'est constituée ensuite sa pensée morale. D'abord, le domaine des études bergsoniennes mais aussi et surtout, plus encore, celui de l'histoire de la Grande Guerre, se sont prodigieusement renouvelés. Dans le champ des études bergsoniennes, les travaux de François Azouvi¹², de Catherina Zanfi¹³ ou de Giuseppe Bianco¹⁴, axés comme celui de Soulez sur une contextualisation de sa pensée (mais davantage dans une perspective d'histoire culturelle) ont apporté de nouveaux et précieux éclairages. Dans le monde anglo-saxon également, plusieurs auteurs ont insisté sur l'influence de Bergson dans divers domaines de la culture française et internationale, notamment les mouvements artistiques et politiques contemporains, comme Mark Antliff¹⁵ et Donna V. Jones.¹⁶ Tous corroborent ce constat sur Bergson qu'avait pressenti Soulez : derrière une apparence impeccable et aérienne, ce fut un philosophe centralement engagé dans son époque.

Dans le domaine de la recherche historique sur la première guerre mondiale ensuite, les évolutions sont phénoménales, au point où la tentative pour citer les ouvrages phares est vouée à l'échec. On va donc se contenter ici de résumer les principes qui se sont imposés ces dernières décennies. Globalement, une volonté de pluraliser les approches s'est manifestée, et ce à plusieurs niveaux. D'un point de vue géographique, en situant les différents contextes nationaux dans leurs singularités respectives et dans leur relation les uns aux autres, pour créer une vision plus internationale du conflit. D'un point de vue disciplinaire aussi, en associant la recherche historique aux champs littéraires, scientifiques, artistiques, sociologiques etc. pour pouvoir

¹² François Azouvi : *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007

¹³ Caterina Zanfi : *Bergson et la philosophie allemande. 1907-1932*, Paris, Armand Colin, 2013

¹⁴ Giuseppe Bianco : *Après Bergson, portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2015

¹⁵ Mark Antliff : *Inventing Bergson. Cultural politics and the parisian avant-garde*, New Jersey, Princeton university press, 1993

¹⁶ Donna V. Jones : *The racial discourses of Life Philosophy. Négritude, Vitalism, and Modernity*, New York, Columbia university press, 2010

rendre compte de cet aspect global de la guerre que nous avons déjà évoqué, et saisir l'événement sous ses multiples visages, excédant l'histoire événementielle traditionnelle. L'ambition, en bref, est aujourd'hui de produire pour cet événement à la fois mondial et total une histoire qui soit elle aussi, le plus possible, mondiale et totale.

Les objets de recherche se sont aussi diversifiés dans le sens d'une prise en compte plus grande de perspectives jusqu'ici négligées, comme la perspective féminine, la perspective des « gens ordinaires » avec une volonté d'écrire l'histoire « par le bas », ou la perspective des colonisés. Ces axes nouveaux qui émanent d'un souci de produire un discours historique plus juste et de représenter également le point de vue de ceux qui sont traditionnellement exclus du champ intellectuel, permettent de commencer aujourd'hui à adopter sur la Grande Guerre une vision beaucoup plus compréhensive. On peut ainsi mettre en perspective de manière plus critique la trajectoire et le discours des hommes membres de l'élite blanche, comme Bergson et quasi tous les autres « intellectuels ». Plus que Soulez, qui ne disposait pas encore, à son époque, des mêmes recherches, nous avons voulu mettre l'accent sur cette dimension critique.

Nous avons fondamentalement accordé au geste de la contextualisation lui-même une signification critique, et donné plus d'emphase à la question de la méthode et à la question du lien entre l'histoire et la philosophie, que ne l'avait fait Soulez. Ce problème de méthode important fait l'objet du premier chapitre de notre travail, mais sous-tend en filigrane toute notre recherche, qui se veut donc aussi une méditation sur les rapports entre la pensée philosophique et le contexte historique de sa production, et une réflexion critique sur la constitution d'un mythe autour de la figure du philosophe. L'exemple de Bergson est à ce titre très instructif puisque ce mythe joue à de nombreux niveaux, autant théoriques que pratiques, c'est-à-dire à la fois dans la conception bergsonienne idéaliste de la philosophie, et dans son engagement politique et la place qu'il a occupée socialement pendant et après la guerre en France et à l'étranger.

Enfin, quoique la recherche de Soulez ait une grande valeur documentaire grâce à une investigation très scrupuleuse de multiples archives françaises, américaines, et britanniques, elle demeurerait sur ce plan incomplète à un niveau. En effet dans *Bergson politique* est laissé de côté tout un pan très important de son action politique, à savoir le rôle de Bergson dans l'entre-deux guerres, comme un des pères fondateurs de l'UNESCO. Notre quatrième chapitre vient combler cette lacune ; car ce sont bien ces *deux* pans de son action politique, dans la guerre, puis dans la paix, qu'on doit penser ensemble si l'on veut éclairer avec pertinence une pensée morale gouvernée, justement, par la dualité. Il était ainsi important d'étudier, en parallèle au

rôle de Bergson comme propagandiste et comme émissaire de la France auprès du président américain, son rôle encore plus méconnu au sein de la Société des Nations, et de montrer aussi l'articulation de ce versant-là de son action à sa pensée.

Les derniers chapitres de ce travail consistent enfin en une étude de l'éthique bergsonienne publiée en 1932, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en insistant sur les éclairages nouveaux qu'une approche biographique et historique peut nous donner sur cette œuvre. Loin d'avoir seulement un effet « réductionniste », la contextualisation permet en effet non seulement de comprendre l'engendrement des concepts bergsoniens à travers la méditation et la digestion d'une expérience bouleversante, expliquant ainsi le processus de la « création » philosophique, souvent mythologisé et idéalisé, d'une manière plus concrète et plus réaliste ; elle nous permet aussi d'évaluer quelle fut la pertinence des inventions conceptuelles bergsoniennes en 1932 pour éclairer la situation de l'Europe de ce début du XX^e siècle.

Chapitre 1 : Bergson dans l'histoire, problème méthodologique

La contextualisation historique est une approche qui a rarement été tentée par les bergsoniens, car elle est en un sens anti-bergsonienne. Pourtant, le problème de la contextualisation touche une thématique centrale de sa pensée, celle du rapport de la parole philosophique au monde dans lequel elle s'inscrit, celle du lien entre les concepts philosophiques et l'expérience vécue et concrète du monde. Ainsi, la méthodologie de cette thèse sera à la fois anti-bergsonienne sur certains points, tout en restant fidèle à Bergson sur d'autres. Dans ce chapitre nous allons expliciter en quel sens l'approche historique est problématique au sein du bergsonisme, pourquoi elle est contradictoire avec la personnalité de Bergson et avec ses convictions, et fondamentalement contradictoire aussi avec la conception de la philosophie véhiculée par sa méthode de l' « intuition » philosophique ainsi qu'avec sa philosophie du temps ; à travers une critique de cette conception de la philosophie, et en prenant en compte les commentaires de Raymond Aron et de Gilles Deleuze, nous allons finalement tenter d'expliquer nos propres parti pris méthodologiques.

L'antibiographisme de Bergson

Malgré l'attention dont il a été l'objet déjà de son vivant Bergson était très attaché à protéger sa vie privée. Dans son ouvrage sur *La gloire de Bergson* (2007) où François Azouvi analyse le véritable phénomène d'époque qu'a été le philosophe de la durée, sa pudeur est bien soulignée. Par contraste avec celle de Sartre, la gloire bergsonienne est « pure » : elle ne repose pas sur de retentissants et polémiques articles de journaux, des amitiés brisées ou des liaisons amoureuses, mais sur l'œuvre et sur les cours au Collège de France. De la modernité, il le dit à plusieurs reprises à son ami Jacques Chevalier, Bergson déteste le bruit. Lui qui naît à une époque de grande expansion des moyens médiatiques – démocratisation de la presse, débuts de la photographie puis du film – les fuit le plus possible. Il met un soin inquiet à séparer son histoire personnelle de son œuvre philosophique, accorde très rarement des entrevues, déteste les querelles, et n'entre généralement pas dans celles qui s'agitent autour de son nom prestigieux. Son testament prohibe avec force la publication de sa correspondance personnelle ou de tout autre écrit non publié de son vivant : « Je déclare avoir publié tout ce que je voulais

livrer au public. Donc *j'interdis formellement* la publication de tout manuscrit ou portion de manuscrit de moi qu'on pourrait trouver dans mes papiers, ou ailleurs... J'interdis la publication de tout cours, de toute leçon, de toute conférence qu'on aurait pu prendre en note ou dont j'aurais pris note moi-même. J'interdis également la publication de mes lettres ». ¹ A sa mort, ses exécutants testamentaires détruisirent conformément à ce vœu ses papiers personnels. Mais l'interdit fut finalement contourné en 2002 avec la publication des lettres retrouvées chez ses correspondants dans un volume intitulé *Correspondances*. Suite à la destruction des papiers de Bergson ces échanges épistolaires demeurent troués : bien souvent on a les lettres que le philosophe adresse à ses interlocuteurs, sans leurs réponses.

Dans une note de 1936, le philosophe laissait les instructions suivantes regardant la biographie, qui vont dans le même sens que le testament : « Insister toujours sur le fait que j'ai toujours demandé qu'on ne s'occupe pas de ma vie, qu'on ne s'occupe que de mes travaux. J'ai invariablement soutenu que la vie d'un philosophe ne jette aucune lumière sur sa doctrine, et ne regarde pas le public. J'ai horreur de cette publicité, en ce qui me concerne, et je regretterais à jamais d'avoir publié mes travaux, si cette publication devait m'attirer cette publicité. ». ² Difficile de formuler plus nettement son aversion pour l'attention que lui apportait la célébrité. Étudier Bergson dans son contexte historique, prendre en compte des textes qu'il aurait voulu faire disparaître, prendre en compte sa personne et son action pour interpréter son œuvre, c'est donc déroger à l'impératif de séparation qu'il posait avec cette force : pour lui, plutôt n'avoir jamais écrit que d'être lu par cette lunette.

D'un autre côté, il se montre dans toute son œuvre un penseur toujours soucieux du caractère concret de la parole philosophique. Le souci de ne pas s'enfermer dans des querelles théoriques d'oppositions entre écoles, mais bien de parler en homme qui fait l'expérience du réel à d'autres hommes qui peuvent partager cette expérience, guide toute sa pensée. En plus de s'exprimer dans son œuvre, cette préoccupation se manifeste aussi dans la manière dont il a vécu et s'est engagé dans deux causes qui lui ont tenu à cœur : la défense de la nation française contre l'ennemi allemand lors de la guerre de 1914-1918, puis la construction de l'échange intellectuel européen avec la présidence de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI) de 1922 à 1925, un organe de la Société des Nations, ancêtre de

¹ Testament de Bergson, in *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp.1669-1671

² Cité p.288 de la biographie de Bergson : Philippe Soulez et Frédéric Worms : *Bergson : biographie*, Paris, Flammarion, 1997. C'est Bergson lui-même qui souligne.

l'UNESCO. Dans les discours de guerre et dans les discussions à la CICI, Bergson apporte son autorité et son éclairage de philosophe aux problématiques les plus brûlantes de ce début du XX^e : la guerre mondiale puis la construction d'une Europe pacifique. Ce n'est donc pas un penseur retiré dans sa tour d'ivoire, mais bien un intellectuel engagé politiquement, et qui va occuper pendant dix ans un rôle politique central. Le fait qu'il n'ait pas voulu s'afficher comme tel, contrairement aux philosophes de la génération suivante, soucieux de maintenir l'image du philosophe apolitique et désintéressé, est comme on va le voir, précisément le mythe qui conditionne le succès de son action politique.

Ceux des bergsoniens qui se sont penchés sur la vie de Bergson et qui ont voulu rendre compte de son engagement dans son époque, choisissant de prêter attention aussi aux petits « textes de circonstance » et pas seulement aux grandes œuvres, ont souvent été gênés de cette approche si peu conforme aux souhaits de Bergson (par exemple Jacques Chevalier dans ses *Entretiens avec Bergson*, Rose-Marie Mossé Bastide dans *Bergson éducateur*, André Robinet lorsqu'il publie les *Mélanges* et les *Correspondances*, contenant les lettres qui n'ont pas été détruites, Philippe Soulez dans *Bergson politique*, Frédéric Worms dans la biographie de Bergson...). Par divers motifs ils justifient cette position, et ne manquent pas de réaffirmer leur bonne volonté scientifique pour la distinguer d'un plaisir voyeuriste, ainsi que de séparer et hiérarchiser les deux types de textes, grandes œuvres et document historiques, dans l'idée que si les seconds peuvent nous renseigner sur la genèse de la philosophie bergsonienne, seuls les premiers contiennent à proprement parler la pensée du grand homme et sont les plus dignes d'intérêt, en eux-mêmes et par eux-mêmes.

Nous nous retrouvons à notre tour dans cette position intrusive qu'il nous semble utile de justifier. C'est la préoccupation méthodologique qui fait l'objet de ce chapitre. Pourquoi y a-t-il un intérêt à étudier Bergson dans son contexte historique et à prendre en compte la vie du philosophe pour expliquer sa pensée ? Pourquoi enfreindre l'impératif de la séparation, et si c'est là être anti-bergsonien, en quel sens et dans quelle mesure ? On peut en effet penser que ce n'est pas seulement la pudeur comme trait personnel de caractère qui dicte la séparation bergsonienne entre la vie et l'œuvre, mais bien une certaine vision de la philosophie, de l'histoire, et de leurs rapports. Ce n'est pas seulement que Bergson ne souhaite pas que sa vie personnelle soit un objet d'attention, mais il pose bien en principe général d'interprétation, principe qu'il aurait « invariablement soutenu » au cours de sa carrière de professeur de

philosophie, que « la vie d'un philosophe ne jette aucune lumière sur sa doctrine ». Or cette thèse énoncée avec fermeté mais sans grande justification demande à être explicitée.

On peut signaler, enfin, que l'antibiographisme de Bergson est aussi le résultat d'un héritage culturel, et donc en une certaine mesure un préjugé hérité de la tradition dans laquelle il s'inscrit. Bergson, qui a été un excellent étudiant, pour qui la réussite scolaire et les récompenses ont toujours beaucoup compté, répercutera en tant que professeur une vision de l'universalisme et de l'atemporalité de la parole philosophique, profondément ancrée dans la culture française et dans son système éducatif. Une analyse poussée de ce préjugé antibiographique, de ses formulations successives, de ses raisons d'être au sein de la culture française, dépasserait largement le cadre de cette introduction qu'on va restreindre à une discussion interne à Bergson de ses positions méthodologiques pour faire apparaître de manière explicite le lien entre sa définition de l'intuition philosophique et le rejet de la contextualisation. On peut signaler qu'une histoire de l'antibiographisme a été écrite par José-Luiz Diaz pour le domaine littéraire, dans *L'homme et l'œuvre, contribution à une histoire de la critique*³ (nous empruntons à Diaz ce terme d'« antibiographisme »). Aucune étude historique similaire n'a été menée, à notre connaissance, pour la question de la contextualisation de la philosophie – mais la mythologie de l'artiste créateur et du philosophe sont proches, surtout chez Bergson.

Au début du XX^e ce sont d'ailleurs bien des motifs typiques au bergsonisme qui sont utilisés en France par les défenseurs de l'antibiographisme, notamment par Proust (dans son fameux recueil *Contre Sainte-Beuve*) : éloge de la création singulière, de la nouveauté irréductible, d'un moi « profond » et authentique qui serait distinct de sa croûte sociale, et qui serait la source véritable de l'œuvre. Cet idéalisme et une conception du sujet créateur surhumain et surpuissant sera fortement critiquée par le développement des approches historiques matérialistes, et en France à partir des années soixante, plus précisément, par le développement d'une sociologie du champ intellectuel, sous l'influence surtout de Pierre Bourdieu.⁴

Dans *Les philosophes de la république* (1988), le sociologue Jean-Louis Fabiani, disciple de Bourdieu, souligne pourtant la pauvreté de l'état des recherches sociologiques dans

³ José-Luis Diaz : *L'homme et l'œuvre, contribution à une histoire de la critique*, Paris, Presses universitaires de France, 2011

⁴ Pierre Bourdieu : *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992. Son article : « Les sciences sociales et la philosophie » in « Actes de la recherche en sciences sociales », numéro 47-48, 1983 pp.45-52, est aussi très utile.

le champ philosophique par comparaison avec les autres champs culturels. Trente ans après, ce constat est toujours actuel. Le milieu philosophique est au sein des sciences humaines particulièrement réfractaire aux tentatives pour le situer. L'explication qu'en avait alors donné Fabiani, sans doute juste bien qu'insuffisante, est que la philosophie se pense souvent elle-même comme une discipline « du sommet », englobant toutes les autres disciplines. Depuis cette « position royale » elle regarde les tentatives d'objectivation comme une « anti-philosophie »⁵, les rejetant comme réductionnistes, appauvrissantes, triviales. Si Fabiani ne la cite pas explicitement, on peut penser à la phénoménologie husserlienne, qui incarne parfaitement, à l'époque de Bergson, cette ambition de théoriser de manière systématique l'enracinement de toutes les sciences dans la discipline philosophique et d'en faire la science « mère ». Inspirée par le cartésianisme qui pense la réflexion philosophique comme une réflexion parvenant à se dégager de tous préjugés, faire table rase et recommencer à tout penser de zéro, la phénoménologie se veut une science des fondements et une pure description du réel dans son évidence manifeste. Ici, atteignant un niveau « transcendantal », c'est-à-dire celui de la condition de possibilité de toute connaissance, le philosophe se dégagerait, par conséquent, de toute détermination historique, sociale, géographique, etc.

Bergson ne clame pas aussi explicitement que son contemporain allemand cette supériorité de la discipline philosophique sur les autres, et rejette l'ambition systématique d'effectuer la synthèse de tous les domaines de la connaissance. En revanche, chez lui aussi le mythe cartésien du commencement absolu est opérant, avec l'idée que le philosophe devrait s'efforcer d'avoir une approche « vierge » de son sujet et de fournir un effort neuf, se dégageant de toutes ses préconceptions et du « tout fait », pour être dans l'authentique création, le « se faisant ». Cette conception, qu'il nomme une approche « intuitive », eut énormément de succès à son époque, et fit l'objet d'interprétations très diverses. Nous allons la résumer ici, en choisissant surtout d'insister sur les aspects de cette méthode qui la rendent incompatibles avec une approche historique.

« Entrer en » plutôt que « tourner autour »

⁵ Jean-Louis Fabiani : *Les philosophes de la République*, Paris, Editions de minuit, 1988, p.17

C'est dès ses premiers ouvrages, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et le *Rire* (1900), que Bergson théorise le rapport de « fusion » ou de « sympathie » qui s'instaure entre deux individus à travers l'art – la danse, le roman, ou la musique. Puis dans son célèbre article de méthode de 1903, l'« Introduction à la métaphysique » il nomme ce rapport « intuition » et en fait le fondement de la connaissance philosophique. Elle y est caractérisée comme l'« approche intérieure », plongeant au cœur de son objet, et opposée à l'approche intelligente par l'extérieur, dont l'approche contextuelle est un des avatars – c'est assez explicite dans un article de 1911, l'« Intuition philosophique », seul texte où Bergson formule explicitement ses critiques de la contextualisation en philosophie. Ces deux textes peuvent être considérés respectivement une théorie de la création philosophique et une théorie de la réception philosophique, étroitement liés l'un à l'autre.

L'intuition créatrice du philosophe

La première et la plus célèbre définition de l'intuition dans l'« Introduction à la métaphysique » oppose donc à l'approche de l'intelligence, qui consiste à « tourner autour » de son objet, celle qui « entre en » son objet. Alors que l'intelligence adopte un point de vue c'est-à-dire aboutit à une connaissance relative, la deuxième approche se dégageant de tout point de vue et fusionnant avec son objet en donnerait une connaissance absolue. Bergson donne alors cette définition qui résume sa conception de l'intuition :

Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.⁶

Les trois caractéristiques principales de l'intuition énoncées ici sur lesquelles on va insister sont l'« intériorité » c'est-à-dire l'appréhension du dedans, la capacité à se « transporter » à l'extérieur de soi dans l'acte intuitif, et enfin le rapport au langage et à l'« inexprimable ».

⁶ Henri Bergson : « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, 1934, p.181

L' « intuition » bergsonienne est d'abord d'ordre introspectif et psychologique, et illustrée de la manière la plus évidente par l'intuition de soi et de sa durée : notre propre personne est le seul objet que nous puissions directement connaître de manière intérieure et selon Bergson sans l'intermédiaire du langage.⁷ L'intuition de soi est définie simplement par la conscience interne que le sujet a du temps lorsqu'il cesse de le chronométrer pour le vivre, et de ses états mentaux lorsqu'il en a une approche qualitative et non quantitative. A tout moment de sa vie consciente, le sujet a accès à sa conscience, il a accès à tout le passé qui grossit sa connaissance du présent, ainsi qu'au fait que ce présent déjà se transforme en passé, et c'est ce mouvement en entier que l'intuition ressaisit, de manière intérieure, holiste, et mobile. Ses sentiments lui sont aussi donnés dans l'intimité et la subtilité de son rapport à soi, sans qu'interviennent les mots qui généralisent, immobilisent, et simplifient ces états, hachant sa vie interne.

Dans l'« Introduction à la métaphysique » Bergson mentionne aussi comme exemple de l'intuition, ou du moins d'un processus similaire à l'intuition, celui du rapport de sympathie qui s'instaure avec le personnage d'un roman : puisque nous vivons avec lui toute la durée de son histoire, nous devenons capables d'avoir à son égard une connaissance intérieure quasiment comme nous avons l'intuition de notre propre intériorité. C'est pourquoi l'intuition bien qu'elle soit une donnée immédiate, nécessite en fait un long travail si elle doit s'appliquer, non à la connaissance introspective que le sujet a de lui-même, mais à une altérité. C'est un point sur lequel Bergson insiste beaucoup : l'intuition nécessite une longue « camaraderie » entre sujet et objet de connaissance au bout de laquelle seulement l'immédiateté intuitive est rendue possible ; seul un long travail de familiarisation, un « effort » dans la compréhension interne d'un objet externe, permet l'acte intuitif.

Deuxièmement, la notion d'un « transport » qui s'effectue dans l'acte d'intuition est bien illustrée par un autre exemple de l'« Introduction à la métaphysique », sans doute un des plus étranges exemples d'intuition fournis dans l'œuvre bergsonienne : celui de la saisie interne du mouvement d'un mobile dans l'espace. Autant l'intuition de soi et l'intuition de sympathie pour un personnage de roman sont des expériences facilement compréhensibles, autant avec cet exemple, Bergson s'éloigne quelque peu du « sens commun » qui lui est pourtant si cher.

⁷ « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. » Ibid, p.182

Bergson propose en effet au lecteur de son « Introduction à la métaphysique » cette gymnastique mentale : approcher le mouvement d'un objet par l'intuition en intériorité en « attribuant au mobile » qui bouge dans l'espace « un intérieur et comme des états d'âme » dans lesquels le sujet puisse « s'insérer par un effort d'imagination ». ¹⁰ Il écrit qu'alors, la saisie du mouvement sera absolue et non plus relative et dépendante d'une perspective – implicitement l'argument se veut une défense du caractère absolu du mouvement, contre la théorie de la relativité d'Einstein, que Bergson critiquera plus explicitement dans *Durée et simultanéité* (1922).⁸

Ce passage de son « Introduction à la métaphysique » est reçu avec beaucoup d'ironie et d'incrédulité par les scientifiques de l'époque. Comme il le sera face à Einstein dans les années 1920, Bergson se fait déjà attaquer sévèrement voire tourner en ridicule. Le biologiste Félix le Dantec, dans un article de « la Revue du mois » de 1907 moque, en citant ce passage, l'éloge de l'approche interne ; il ne voit, dans ce « transport » par l' « imagination » à l'intérieur du mouvement du mobile, par la fusion sympathique avec ce dernier, qu'une sorte de mystique séductrice sans aucune valeur de science.⁹

C'est pourtant un passage important de la méthode bergsonienne car il illustre avec une grande clarté, une clarté en quelque sorte géométrique, le procédé censé être à l'œuvre dans l'intuition. Ce qui nous intéresse ici n'est ainsi pas tant la valeur des arguments bergsoniens contre la théorie de la relativité du mouvement ou la réussite de l'expérience mentale proposée. Ce qui nous intéresse est ce que cet exemple nous apprend de la méthode de Bergson : au constat relativiste que toute connaissance du monde relève toujours nécessairement d'un point de vue situé, il oppose la possibilité d'une connaissance sans points de vue, sans perspective, atteignant

⁸ Henri Bergson : *Durée et simultanéité, A propos de la théorie d'Einstein*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Quadrige », 1922

⁹ Félix le Dantec : « J'avoue, humblement, que je ne saisis, en l'observant objectivement [le mouvement] que du relatif, mais cela ne m'étonne pas puisque tous les mouvements que je connais diffèrent suivant les corps par rapport auxquels on les observe. Si donc, par un effort d'imagination, je saisis l'absolu du mouvement, j'ai imaginé une erreur évidente. (...) Je ne vois pas l'intérêt scientifique de l'effort d'imagination par lequel M. Bergson passe du langage objectif au langage métaphysique, mais je vois bien en revanche l'intérêt poétique de cette méthode qui flatte notre goût invétéré pour le mysticisme. Quand il s'agira de comprendre (?) la vie, rien ne sera plus avantageux que d'avoir employé souvent la méthode métaphysique. Si l'on a accoutumé de penser à une molécule quelconque comme si l'on était dedans, on n'aura pas de peine ensuite à s'expliquer qu'on se retrouve dans un assemblage de molécules (...) » Un peu plus loin : « J'arrive à avoir très mal à la tête quand je veux le suivre longtemps [Bergson] ; cela me produit le même effet que de regarder dans deux directions à la fois (...) », in « La biologie de M. Bergson », « Revue du mois », tome 4, numéro 2, 10 août 1907, pp.230-241 ; également cité dans l'édition critique de l' *Evolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Quadrige », pp.589-600

l'absolu, parce qu'elle résulte d'une fusion interne. Il écrit qu'en fusionnant avec le mouvement du mobile :

J'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu.¹⁰

Se « transporter » ici c'est être capable de quitter son centre et sa perspective sur le monde ; ne pas saisir un objet « du dehors », « de chez moi », de l'extérieur et par un processus de multiplication et d'addition des perspectives sur ce dernier, mais « du dedans, en lui, en soi », intérieurement, et en le ressaisissant d'un seul coup. Il n'est pas étonnant que l'étrangeté de l'exemple ait eu pour un biologiste un potentiel comique ; mais cette étrangeté nous montre à quel point l'intuition souhaitée par Bergson est censée exiger un arrachement à soi : une conscience humaine devrait selon lui bien être capable de voir le monde depuis la position d'un objet évoluant dans l'espace. L'intuition résiderait dans la capacité à opérer une révolution dans notre perspective naturelle et spontanée sur le monde, pour accomplir cet exploit paradoxal d'avoir un accès *intérieur* même à quelque chose de matériellement extérieur, d'autre que soi, d'aussi autre que soi que la notion d'un mouvement physique, ou que la notion biologique de vie, ou de matière. Le premier chapitre fantastique de *Matière et mémoire*, avec l'impression d'une dissolution du sujet que nous donnent ces pages, et que Deleuze décrira comme de la science-fiction philosophique, semble relever d'une tentative de cet ordre : se donner l'intuition, comme sujet individuel et comme conscience, de la matière. On peut aussi décrire l'« élan vital » théorisé dans *l'Evolution créatrice* en 1907 comme une telle tentative de ressaisir la vie biologique par l'intuition en intériorité, et décrire la vie sans anthropocentrisme.

C'est de cette manière que Bergson entend réaliser en philosophie ce qu'il appelle dans certains textes un « empirisme intégral » : se placer *dans* la réalité pour en parler au lieu d'y rester extérieur pour l'analyser et la découper. Alors que l'intelligence procède par abstraction, se plaçant à distance de son objet et le catégorisant à l'aide de concepts « déjà faits », l'intuition serait une observation nue et directe du réel, sans préconceptions dues au langage ou à la partialité d'un point de vue.

La critique de l'intelligence chez Bergson s'associe en effet, c'est le dernier point important, à une critique du langage conceptuel. L'intuition rejoindrait l'indicible. Il serait

¹⁰ Henri Bergson : « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, op. cit., p.178

pourtant hâtif d'en déduire une posture de mutisme mystique. Si Bergson écrit souvent que les concepts tout faits orientent notre interprétation du monde, il pense qu'il est possible de se dégager des habitudes de pensée et de langage pour s'ouvrir au caractère nouveau de l'expérience, et par ce biais, devenir apte à la création philosophique véritable.

Le « retournement » qui doit s'opérer dans la perspective du philosophe, et le rapport de transformation à la langue que nécessite l'intuition est décrit par Bergson à la fin de l'« Introduction à la métaphysique » dans ces termes, dans un passage très important :

Notre esprit peut (...) s'installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir intuitivement. Il faut pour cela qu'il se viole, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses.¹¹

A l'esprit qui a fait l'effort « violent » de se libérer des concepts tout faits et abstraits pour se placer dans la « vie intérieure des choses », il faudra chercher de nouveaux moyens d'expression, ce que Bergson nomme assez énigmatiquement ici des « concepts fluides ». Pour penser le mouvant, les catégories de pensée doivent elles-mêmes devenir mouvantes. Deleuze insistera sur cette définition de la philosophie comme *création* conceptuelle. Ainsi il serait caricatural de voir dans le rapport de Bergson au langage seulement un rapport de rejet, quand il s'agit plutôt d'un appel à une manière créatrice de l'utiliser, en « retournant » et « refondant » les catégories dont nous disposons. La tension, dans l'intuition, vers un indicible, ne doit pas être comprise comme une impasse mais comme motrice de l'invention philosophique. En effet, et on y reviendra dans la dernière partie de ce chapitre, la philosophie bergsonienne est un appel, non au refuge dans un silence mystique, mais à la création de concepts et d'images philosophiques.¹²

Ce rapide résumé de ce qu'est l'« intuition », une fusion intérieure entre sujet et objet de connaissance, se nouant au-delà des mots et des perspectives individuelles pour atteindre un savoir absolu, commande aussi chez Bergson une approche intuitive dans la lecture des philosophes, présentée dans sa conférence de 1911 l'« Intuition philosophique », également

¹¹ Henri Bergson : « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, op. cit. p.213

¹² Je n'insisterai pas ici sur la notion d'images ou de métaphores, mais j'ai écrit un article à ce sujet pour le journal de philosophie de Warwick : Mélanie Weill : « Creative metaphors. An essay on Bergson's writing style », *Pli : Warwick's journal of philosophy*, 2018, vol.29 Thinking with style, pp. 46-61

republiée dans l'ouvrage de méthode *La pensée et le mouvant* en 1934. Cette théorie de la réception philosophique est parfaitement symétrique et découle de la théorie bergsonienne de la création philosophique, puisqu'il reprend l'opposition de l'intelligence et de l'intuition, du « tourner autour » et du « entrer en », prônant une lecture puriste et non contextuelle des philosophes.

Lecture interne versus lecture externe

En 1911 Bergson explique dans l'« Intuition philosophique » sa manière de lire les philosophes, pour parvenir à ressaisir leur « intuition simple et profonde ». Ce sont les seuls passages de son œuvre où il esquisse une théorie de l'interprétation des textes philosophiques et explique, bien qu'assez sommairement, son rejet de la contextualisation. Avoir une approche extérieure ou « intelligente », c'est-à-dire selon Bergson ramener la pensée d'un auteur à des éléments contextuels, la recomposer en y retraçant l'influence d'autres penseurs antérieurs ou contemporains, est une approche qu'il critique, comme Proust l'avait fait contre Sainte Beuve, pour sa superficialité. Dans un passage de l'« Intuition philosophique » il en fait une parodie en prenant l'exemple de Berkeley. Il écrit que la pensée de Berkeley pourrait être décrite comme une « salade » composée de « tranches de philosophie ancienne et moderne », avec, en « guise de vinaigre et d'huile » « une certaine impatience agressive à l'égard du dogmatisme mathématique et le désir naturel, chez un évêque philosophe, de réconcilier la raison avec la foi », par-dessus lesquels on jetterait « comme autant de fines herbes, un certain nombre d'aphorismes cueillis chez les néoplatoniciens ». ¹³ On aurait là quelque chose qui ressemble de loin selon Bergson à la philosophie de Berkeley.

Mais on reste avec ce type de lecture « intelligente » dans l'ignorance de ce qu'est l'acte de création philosophique. La lecture d'un texte philosophique doit être plutôt que ce jeu de découpage et de réassemblage, une tentative pour reproduire en soi la même intuition créatrice qui a été à l'origine du texte. Celle-ci est, ainsi que Bergson y insiste dans le texte, une et simple, malgré la complexité apparente de l'œuvre.

¹³ Henri Bergson : « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, op. cit. p.126

Pour la ressaisir il faudra au lieu de « faire le tour » de la pensée, s'y « s'installer », en la fréquentant longuement, internement. Alors, la doctrine philosophique se transfigure, les éléments disparaissent : « tout se ramasse en un point unique (...) En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. ».¹⁴ Cette théorie bergsonienne est restée célèbre : le philosophe aurait une seule et unique intuition, mais qui demeure ultimement informulable ; et tous ses écrits consisteraient in fine dans un travail obsessionnel pour tenter de formuler cette informulable idée centrale à travers une multiplication de formules qui peut aller à l'infini et qui tourne sans parvenir à la saisir jamais exactement autour de ce point. Les complexités d'une pensée philosophique ne seraient qu'une apparence matérielle, et la multiplicité des thèses seulement un moyen de nous mettre dans un certain état d'esprit où nous devons nous placer afin de voir ce que l'auteur a vu. Lire un philosophe devient alors un acte tout à fait similaire à être philosophe : dans les deux cas il s'agit de faire acte d'une intuition créatrice.

Bergson condamne explicitement dans ce texte la remise en contexte, relevant d'une conviction relativiste, incompatible avec sa propre théorie de l'intuition philosophique :

Remontons vers l'intuition simple (...): du même coup nous voyons la doctrine s'affranchir des conditions de temps et de lieu dont elle semblait dépendre.¹⁵

Une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde (...) apparaît comme relative à l'époque où le philosophe a vécu ; mais ce n'est souvent qu'une apparence. Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt ; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science ; il se fût posé d'autres problèmes ; il se serait exprimé par d'autres formules ; pas un chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est ; et pourtant il eût dit la même chose.¹⁶

La position bergsonienne est donc celle d'une radicale indépendance entre l'intuition philosophique et le contexte de son invention, et cette théorie est appuyée par une conception du langage comme d'une simple enveloppe matérielle distincte de l'idée. Le lecteur, une fois qu'il a ressaisi de manière profonde le noyau de l'œuvre, tient un absolu. Une communication se noue d'esprit à esprit, transcendant les époques et transcendant le médium matériel du livre.

¹⁴ Ibid. pp.118-119

¹⁵ Ibid., p.121

¹⁶ Ibid., p.123

Dans certains passages de son œuvre, Bergson semble considérer la lecture comme étant de nature quasi télépathique.¹⁷ C'est pour cette raison qu'il peut soutenir l'idée paradoxale qu'un philosophe aurait pu écrire un livre complètement différemment de ce qu'il a écrit en effet, tout en exprimant toujours la même idée : l'apparence matérielle du livre n'a pas à voir avec son idée immatérielle, son esprit. En différentes époques, dans différents contextes d'écriture, dans différentes langues, la même intuition peuvent s'exprimer. Si l'on applique ce principe à Bergson lui-même et à ce projet, cette indifférence complète de l'idée philosophique à l'égard du contexte historique signifie que Bergson aurait pu vivre à un autre siècle, un siècle où la première guerre mondiale n'aurait pas eu lieu, et toujours être l'auteur, fondamentalement, de la même philosophie morale. C'est cette idée qu'il s'agit de discuter.

La lecture historique, à l'opposé de cette harmonie fusionnelle qui est visée entre le lecteur et l'auteur, peut être assimilée à ce que Bergson nomme l'approche « intelligente ». Elle consiste à resituer l'œuvre dans son contexte d'écriture, distinct du contexte de lecture, à réinstaurer la séparation. En faisant intervenir dans l'interprétation du texte des éléments extérieurs à ce dernier, elle est bien dans le paradigme du « tourner autour » qui est défini par Bergson comme la méthode de l'intelligence. Là où la lecture intuitive n'a d'yeux que pour l'œuvre et consiste à porter l'attention sur ce qui y est absolument neuf et sans comparaison possible avec l'extérieur et l'antérieur, la lecture intelligente et historienne considère l'œuvre comme une parmi d'autres, inscrite dans une certaine temporalité. La contextualisation va de pair avec la reconnaissance d'une distance entre contexte de lecture et contexte d'écriture, et assume une perspective rétrospective sur son objet. Sur ce point aussi, les deux types de lecture s'opposent, car la lecture intuitive bergsonienne prend le discours philosophique comme un discours qui, porteur de vérité, vaut en tout temps et tout lieu, et s'extrait des conditions socio-historiques de sa création : elle consiste à saisir l'œuvre comme toujours actuelle, et non d'une position présente à partir de laquelle on regarderait en arrière.

Une grande partie de la critique bergsonienne de l'intelligence repose sur la critique de cette position de rétrospection qui est dénoncée comme étant la source d'illusions et opposée à la coïncidence temporelle dans l'intuition. Après la critique de l'« extériorité » de l'approche

¹⁷« L'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier les mots. L'harmonie qu'il cherche est une certaine correspondance entre les allées et venues de son esprit et celles de son discours, correspondance si parfaite que, portées par la phrase, les ondulations de sa pensée se communiquent à la nôtre (...) il n'y a rien que le sens mouvant qui traverse les mots, plus rien que deux esprits qui semblent vibrer directement, sans intermédiaire, à l'unisson de l'autre. » (Henri Bergson : « L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1919, p.46)

intelligente qui équivaut donc au reproche de la simplification et de la superficialité, on peut voir la critique de la « rétrospectivité », récurrente chez Bergson, comme argument supplémentaire contre l'approche historique. Raymond Aron a utilisé la philosophie bergsonienne en ce sens, étendant les considérations de ce philosophe de la durée à une critique historiographique.

Rétrospection et illusion de causalité scientifique en histoire

Dans la philosophie bergsonienne une des caractéristiques de l'intelligence est aussi son approche a posteriori : « Elle a les yeux tournés vers l'arrière »¹⁸ écrit-il dans *l'Evolution créatrice*. Elle porte sur le « déjà fait », l'immobile, le fixe, au lieu de l'indétermination du présent « se faisant ». Par cette perspective a posteriori elle voit dans le déroulement temporel, au lieu d'une « évolution créatrice » et indéterminée, un chemin uniforme et linéaire. Le passé revêt artificiellement un certain sens lorsqu'on le regarde de la position du présent et le regard de l'intelligence court le risque d'être victime d'illusions dues à cette position d'énonciation rétrospective. Ces critiques s'appliquent fort bien à l'histoire, dont la rétrospection est la condition même. Aron le remarquera en théorisant à partir de la philosophie bergsonienne la notion d' « illusion rétrospective de fatalité » dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*.

On a peu souligné l'influence de Bergson sur Aron, quoiqu'il la reconnaisse lui-même explicitement. En 1938, il publiait sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire, une réflexion sur la notion de causalité en histoire*. Comme il le raconte une quinzaine d'années plus tard dans une « note sur Bergson et l'histoire »¹⁹, Aron a envoyé cette thèse au vieux Bergson (il avait alors presque quatre-vingt ans), qui la lit et lui répond avec beaucoup de bienveillance.²⁰ Prenant appui sur cette lettre, Aron esquisse en 1956, dans la « note sur

¹⁸ Henri Bergson : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1907, p.47

¹⁹ Raymond Aron : « Note sur Bergson et l'histoire », in « Les études bergsoniennes », volume IV, Paris, Albin Michel, 1956, pp.43-51

²⁰ Voici la lettre complète, datant du 30 juin 1938 : « Mon cher collègue, L'état de ma santé m'a obligé à interrompre ma correspondance pendant plusieurs semaines. Ceci vous expliquera pourquoi je ne vous ai pas remercié plus tôt pour l'aimable envoi de votre « Introduction à la philosophie de l'histoire. Je vous avais pourtant lu tout de suite, et avec un vif intérêt. Le livre est plein d'idées, et suggestif au plus haut point. Si l'on pouvait lui adresser un reproche, ce serait justement de lancer l'esprit du lecteur sur un trop grand nombre de pistes. « Felix culpa », sans aucun doute ; mais il résulte de là qu'une seconde lecture serait nécessaire pour avoir

Bergson et l'histoire », brève mais riche de suggestions, une réflexion sur la manière dont la théorie bergsonienne de la durée peut nous aider à penser le temps à l'échelle historique. Il écrit :

Dans la lettre qu'il m'envoya à la suite de la publication de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, Bergson m'écrivait qu'il prendrait les deux notions de l'illusion rétrospective de fatalité et de découpage pour centres du livre. Ces deux notions sont incontestablement d'inspiration bergsonienne. *L'essai sur les données immédiates* impose la distinction du se faisant et du tout fait, non pas seulement comme celle de la durée et de la matière, mais comme celle de la durée authentique dans son déroulement et de la reconstruction à laquelle procède l'observateur situé après l'événement.²¹

Ainsi, si l'on tient compte non pas tant de la durée en tant que conceptualisation de notre expérience intérieure individuelle, mais des réflexions bergsoniennes sur l'écart qui sépare le discours sur la durée de la durée réelle, alors on peut tirer du bergsonisme des indications utiles pour la discipline historique – où la même différence, bien qu'à une autre échelle, existe, entre le temps du déroulement des événements historiques et le récit qui en est construit a posteriori. La critique de la « reconstruction artificielle » que Bergson impute à l'intelligence et oppose toujours à l'intuition, Aron la pense applicable à l'histoire. En ce sens par sa critique de l'intelligence Bergson peut être considéré comme un des inspirateurs du constructivisme épistémologique qui se développe ensuite au cours du XX^e notamment sous l'influence de Bachelard et qui souligne que la manière dont on approche un objet d'étude n'est jamais neutre mais toujours une construction, souvent inconsciente.²²

Avant Aron, c'est à Jankélévitch le premier que l'on doit la paternité de la formule « illusion rétrospective ».²³ Cette idée est à la fois absente en tant que telle dans les écrits

une idée de l'ensemble. Cette seconde lecture, je la ferai si cela m'est possible, et je prendrai cette fois pour points de repère celles de vos idées qui me paraîtront les plus conciliables avec ce que je pense moi-même, en particulier les effets du découpage et de la rétrospection. Mais dès à présent je tiens à vous adresser mes compliments pour ce livre, et j'y joins l'expression de mes sentiments bien sympathiques. Henri Bergson » (in *Mélanges*, op.cit., p.1595)

²¹ Raymond Aron, « Note sur Bergson et l'histoire », op. cit., p.45

²² Bachelard est à l'origine du constructivisme qu'on pourrait résumer par cette fameuse phrase : « Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit », dans *La formation de l'esprit scientifique* (1970). Il fut lui aussi un lecteur – très critique certes – de Bergson.

²³ La notion d'illusion rétrospective de fatalité est un bel exemple de coopération et d'intuition commune entre trois philosophes, Bergson, Jankélévitch, puis Aron qui l'applique à l'histoire. Entre Jankélévitch et Bergson la communion de pensée est telle qu'il est difficile de démêler à qui des deux exactement attribuer l'invention de la notion. Suite à ses *Prolégomènes* de 1928, Jankélévitch reçoit de Bergson la lettre suivante : « Ce que vous appelez « l'illusion de rétrospectivité » est bien ce que j'aperçois au fond de l'intelligence. Je ne l'ai pas assez montré dans mes livres (il en est pourtant question dans les *Données immédiates* et dans *l'Evolution créatrice* mais, dans une conférence faite au congrès d'Oxford, il y a cinq ou six ans, j'ai employé une expression analogue à la vôtre et j'ai noté le caractère « rétrospectif » de la vision intellectuelle. » (Bergson à Vladimir

bergsoniens et ubiquitaire. Dès son premier livre, *l'Essai sur les données immédiates*, c'est à un « jugement rétrospectif » que Bergson incombe l'illusion du déterminisme selon laquelle un acte serait réductible à ses causes. Il critique les termes mêmes dans lesquels se formule le problème du libre arbitre et qui repose inconsciemment selon lui sur une conception spatialisée du temps sous la forme d'un arbre des possibles, conception qui n'apparaît qu'a posteriori, pour une conscience qui a « déjà vécu », et non pour l'homme qui vit.²⁴

Or l'illusion rétrospective qui peut toucher l'individu réfléchissant à son histoire personnelle menace aussi l'histoire collective. Bergson lui-même fait ce lien, pendant la première guerre mondiale, à l'occasion d'une allocution sur « la guerre et la littérature de demain », republiée en 1915 dans « la Revue bleue ». Comme on lui demande de dépeindre la France d'après-guerre, il donne cette réponse frappante, et une des seules réflexions sur l'histoire que nous a laissée ce penseur du temps :

Que sera la France de demain ? Elle sera, soyez-en convaincus, ce que nous voudrons qu'elle soit ; car l'avenir dépend de nous, il est ce que le font les libres volontés humaines. Il est temps d'en finir avec des théories arbitraires qu'on a, je ne sais pourquoi, qualifiées de scientifiques : le cours de l'histoire serait régi par des lois inéluctables ; une intelligence suffisamment vaste, connaissant l'intensité et la direction des forces actuellement imprimées à l'humanité, pourrait calculer les événements futurs comme on calcule une éclipse de soleil ou de lune. Non ; une intelligence, si vaste fût-elle, qui posséderait le détail de toutes les causes élémentaires agissant aujourd'hui sur chacun des hommes, serait incapable d'en déduire la configuration de l'avenir, parce que tout dépendra des chiquenaudes imprévues, imprévisibles, que viendront donner quand il leur plaira, où il leur plaira, dans la direction choisie par elles, des volontés libres, créatrices de leur propre destinée et de celle de leur pays.²⁵

Jankélévitch, le 3 janvier 1928 ; cette lettre ne figure pas dans le volume *Correspondances*, mais elle a été republiée dans le volume *Ecrits philosophiques*, pp.779-780). Après la première publication de son *Henri Bergson* en 1930, qui contient un passage sur « l'optique rétrospective et le mirage du futur antérieur », Jankélévitch reçoit de nouvelles félicitations admiratives de la part de son maître : « Votre exposé (...) témoigne d'un remarquable approfondissement de la doctrine et d'une sympathie intellectuelle qui vous fait retrouver les intermédiaires par lesquels j'ai passé, des chemins que j'ai suivis, parfois des termes dont je me serais servi si j'avais exposé ce qui est resté sous-entendu. (...) souvent mon point d'arrivée a été pour vous le point de départ de spéculations personnelles, originales. » (Bergson à Vladimir Jankélévitch, le 6 août 1930, *Ibid.*, p.787)

²⁴ Henri Bergson : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1889, p.129 : « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière ... » sq.

²⁵ Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit., p.1151

C'est la phase des discours pour Bergson et on le ressent : le volontarisme est de mise dans ces temps troubles. Il faut dire aux Français que c'est d'eux que dépend leur avenir. Il faut leur donner conscience, face à un chamboulement historique, de la valeur et du pouvoir de leur propre action individuelle et écarter les éventuels découragements ou l'impression d'être écrasé par l'histoire et ses « forces » inéluctables. Aussi le déterminisme historique, en plus d'être faux théoriquement selon Bergson puisque résultant d'une illusion rétrospective où le passé est fixé, devient en de telles circonstances condamnable moralement parce qu'il enferme l'homme dans une attitude fataliste de résignation vis à vis d'un destin.

Au-delà de la question des circonstances de cette entrevue, ce développement sur l'histoire est en cohérence avec la théorie bergsonienne de la durée et de son imprévisibilité, et résonne avec la réflexion sur le réel et le possible qu'il élaborera après-guerre. Bergson proteste ici que l'on demande – fausse question selon lui – ce que sera l'avenir, comme si l'avenir était quelque chose qui existait déjà, à un état virtuel, flottant dans l'espace du possible en attendant d'être transposé dans l'espace de l'actuel, comme si l'avenir n'était pas indéterminé puisque déterminé par des hommes créateurs, c'est-à-dire qui constituent cet avenir par leurs actions dans un temps que l'on ne peut pas simplement sauter par une parole projective, mais qui doit être vécu. Sa conception de la durée conduit Bergson à plusieurs reprises dans son œuvre à critiquer la notion de prévision, une critique parallèle avec celle de la rétrospection. Ces deux critiques reposent en effet sur l'idée sous-jacente commune que la notion scientifique de causalité n'est pas valide lorsqu'il s'agit de raisonner sur des êtres humains puisqu'ils sont libres et que leurs comportements ne sont pas déterminés en fonction de lois stables et connaissables. Bergson dénonce une confusion d'ordre : on ne peut traiter l'objet de connaissance « homme », qui est un objet spirituel, de la même manière que l'on traite d'objets purement matériels : on ne peut pas prévoir les comportements humains comme s'il s'agissait de prévoir la météo ou une éclipse solaire ; et le discours historique qui prétend le faire est victime de sa position de postériorité qui lui masque l'imprévisibilité du passé due à la liberté humaine. Aussi, la catégorie de la causalité régnant dans les sciences dures ne peut pas être exportée dans les sciences humaines.

Mais l'historien a naturellement tendance à replacer un événement passé dans une chaîne de causes et de conséquences logiques, dans un narratif au sein duquel ce dernier n'est pas une contingence mais une étape logique, ignorant la dimension créatrice du temps des hommes c'est-à-dire ignorant leur libre subjectivité. La position depuis laquelle s'exprime l'historien

biaise son enquête puisqu'il connaît déjà d'avance le résultat de l'histoire qu'il raconte, contrairement aux hommes qui ont été les acteurs de cette histoire et pour qui le futur était encore entièrement ouvert. Comme l'écrit limpiment Aron, « C'est l'homme qui se cherche des ancêtres dans le règne animal, l'être adulte qui raconte son enfance, ce sont les sociétés évoluées qui explorent les sociétés primitives »²⁶, et ainsi de suite : toute recherche historique est contaminée par cette perspective rétrospective qui consiste à chercher dans le passé des causes du présent.

Aron utilise à plusieurs reprises l'expression d' « illusion rétrospective de fatalité » pour qualifier cette illusion qui menace la raison historique. Par exemple : « Les affirmations indémontrables du déterminisme naissent spontanément de la perspective historique. On reconnaît d'abord des occasions, saisies ou perdues, des instants décisifs, mais toujours et partout, qu'il s'agisse d'une victoire militaire ou de l'écroulement d'un empire, on découvre des raisons lointaines et valables qui, après coup, confèrent une apparente nécessité à l'issue effective. On oublie que l'issue contraire aurait peut-être comporté une explication aussi satisfaisante. En d'autres termes, la rétrospection crée une illusion de fatalité qui contredit l'impression contemporaine de contingence. » Il critique alors les infallibles « prophéties rétrospectives ».²⁷ Plus prudent que Bergson sur la notion de liberté, Aron pose la contingence de l'action humaine comme étant une « impression » ; en tout cas il est ici exactement dans la lignée de la dénonciation bergsonienne de la spatialisation du temps sous une forme linéaire et de la critique d'une tendance au déterminisme dans les sciences humaines.

Le second point sur lequel Aron reconnaît la paternité bergsonienne, celui de la notion de « découpage », se rapporte au premier. La question qui se pose, dès lors qu'il est admis que tout récit historique est une reconstruction artificielle ne pouvant pas être strictement équivalente à la « durée » réelle du déroulement historique, est celle de la manière dont l'historien « découpe » le passé qu'il relate c'est-à-dire sélectionne les événements dont il va faire le récit. Le thème de la sélection est chez Bergson présent en particulier dans *Matière et mémoire*, où il insiste sur la partialité de nos sens, qui ne nous livrent jamais un tableau complet de la réalité, mais seulement une certaine sélection des images utiles à notre action. Appliqué au travail de l'historien, cela signifie que celui-ci, tout à son projet de créer son narratif, aura tendance à être aveugle à ceux des événements qui ne s'y inscriraient pas et qui pourraient contredire

²⁶ Raymond Aron : *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, p.46

²⁷ *Ibid.*, p.224

l'interprétation qu'il est en train de construire. « L'intérêt de l'historien oriente la sélection des antécédents. »²⁸ écrit Aron : le risque de la linéarité du discours historique est nécessairement corrélé à celui de l'incomplétude.

On voit à la réaction bienveillante du philosophe de la durée, dans sa lettre à Aron, où il le félicite de sa thèse et y reconnaît certains traits de sa propre pensée, que ce dernier n'est pas en soi hostile à l'approche historique, pourvu que celle-ci tienne compte des réserves qui découlent d'une philosophie du temps comme création. On le sent cependant dépassé par la somme que représente *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* et qui porte un projet entièrement différent du sien. Pour Aron, les risques qu'encourt la raison historique ne la condamnent pas au silence. Il ne préfère pas à la perspective intelligente une perspective « intuitive » et intérieure. Il parle en homme soucieux d'exercer son intelligence avec vigilance, mais il parle bien en homme intelligent. Il utilise la philosophie bergsonienne du temps dans le sens d'une critique du discours historique, fort de l'idée bergsonienne que la réalité est une succession d'« imprévisible nouveauté », que l'histoire n'est pas écrite d'avance, et ne peut avoir de sens établi qu'artificiellement, rétrospectivement construit, nécessairement incomplet : mais il ne renonce pas à l'histoire. Il semble que la discipline puisse survivre à ces critiques et même en sortir renforcée en accomplissant son travail avec un plus grand souci pour la complexité de la réalité qu'elle décrit. Ainsi, la théorie bergsonienne du temps, bien qu'elle soit plutôt en soi contradictoire avec l'approche historique, peut in fine servir à la rendre plus sophistiquée. Tout un mouvement de critique historiographique a d'ailleurs lieu en France à partir des années vingt avec l'émergence notamment de l'école des annales de Lucien Febvre et Marc Bloch, critiquant en histoire l'approche positiviste qui régnait jusque-là, « paresseuse », linéaire, résultant dans l'édification de « romans nationaux » et incarnée notamment par l'historien Ernest Lavisse, auteur de nombreux manuels scolaires qui ont contribué à forger l'imaginaire national des écoliers du début du XX^e par la construction d'une histoire française mythique et romanesque. Aussi les critiques bergsoniennes sur la notion de causalité scientifique en histoire et sur l'illusion de la linéarité entrent finalement en résonance avec la naissance d'un mouvement autocritique au sein de la discipline historique elle-même. Un penseur comme Aron, à cheval entre plusieurs disciplines, montre ce lien qui peut être fait entre la philosophie bergsonienne du temps et une critique des méthodes de l'histoire.

²⁸ Ibid., p.230

A l'instar d'Aron on peut donc s'inspirer du bergsonisme tout en en déviant fondamentalement, c'est-à-dire intégrer certaines de ses critiques de l'intelligence historique sans renoncer à cette approche pour y préférer une intuition spirituelle. L'historien est obligé de s'accommoder de sa position a posteriori qui est la condition même de possibilité de son existence, mais ne doit pas pour autant être aveugle sur cette position et fatalement tomber dans les écueils d'une linéarité naïve. La prise en considération de l'histoire doit se faire d'une manière plus complexe que selon le schéma causal dénoncé par Bergson et qui voudrait qu'un événement en suive un autre comme une conséquence suit sa cause. Analyser *Les deux sources de la morale et de la religion* en relation à la guerre ne signifie pas que la publication des *Deux Sources* suive la guerre comme deux et deux font quatre et qu'aucun esprit n'a pensé entre ces deux événements. L'œuvre n'est pas le résultat mécanique d'une époque ou d'une histoire, et situer Bergson ne signifie pas l'annuler comme sujet créateur. L'approche historique peut situer la pensée sans la réduire à néant, s'ajouter à l'explication interne d'une œuvre plutôt que la remplacer, et consister en un éclairage supplémentaire.

Dans ce travail il nous faut utiliser une autre définition de l'intuition que celle de la fusion spirituelle s'élevant au-dessus de tout point de vue, et une autre vision de la philosophie que celle d'un discours absolu, constitué à un plan supérieur et extérieur au temps historique. Pour sortir du paradigme idéaliste dans lequel s'inscrit Bergson, nous allons nous servir de la définition de l'intuition développée par Deleuze dans sa lecture de la méthodologie bergsonienne : celle de la création conceptuelle. Une telle définition nous permet de réfléchir les rapports de la philosophie à l'histoire dans la perspective de la relation du concept philosophique à l'événement historique : elle est plus compatible avec l'approche pluridisciplinaire qu'on se propose de mener. Elle permet aussi de mettre en valeur un des traits que Bergson tenait également, malgré son idéalisme, comme un principe fondamental de sa méthodologie philosophique : l'empirisme.

Intuition et création conceptuelle

Le travail de Deleuze sur Bergson a été très important pour la réception actuelle du bergsonisme et notamment il a grandement contribué au renouvellement dans l'approche de sa

méthode philosophique. Ses écrits ont donné lieu à une conception de l' « intuition » assez étonnante puisque Deleuze insiste dans les années soixante sur l'intuition comme méthode rigoureuse, de division et de création conceptuelle, et sur l'importance de la position des problèmes en philosophie, tranchant avec ce que certains ont vu comme un mysticisme romantique de l'intuition comme fusion des esprits. Pour éclairer l'interprétation deleuzienne on se concentre dans cette partie sur un des premiers ouvrages de Deleuze, *Bergsonisme* (1966) et un de ses derniers, écrit en collaboration avec Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

Dans son commentaire sur Bergson Deleuze présente l'intuition comme une véritable méthode ce en quoi il prend le contre-pied de toute une tradition de commentateurs dépeignant le bergsonisme comme une philosophie poétique, une philosophie du flou et du sentiment. « L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie. »²⁹ déclare-t-il préliminairement. Cette interprétation hétérodoxe se fonde autant sinon plus sur une explicitation de la manière dont Bergson pratique la philosophie que sur les textes de méthode eux-mêmes. Deleuze est ainsi attentif à la logique argumentative qui s'opère implicitement dans le discours bergsonien sur la totalité de son œuvre. En effet la perspicacité de Deleuze réside dans le fait qu'il a su comprendre et mettre en évidence l'importance d'un geste typique au bergsonisme, en remarquant que celui-ci procède souvent par division conceptuelle. *Matière et mémoire*, *La pensée et le mouvant*, *Les deux sources de la morale et de la religion* : les titres même indiquent que le bergsonisme est souvent dualiste. A plusieurs reprises dans son œuvre, Bergson déplore le fait que nous nommons sous un seul et même terme des réalités qui diffèrent en nature et qui devraient être séparées conceptuellement. C'est à travers cette stratégie de division conceptuelle que Deleuze va donner tout son sens à l'impératif de « création conceptuelle » affirmé par le philosophe de la durée dans « L'introduction à la métaphysique » de 1903.

On peut prendre l'exemple de la durée comme exemple paradigmatique de cette stratégie de division. L'argument de Bergson dès son premier ouvrage est que sous le terme « temps » on confondrait un temps spatialisé avec le temps réel alors que ces deux choses sont distinctes en nature. La vocation du philosophe doit être pensée à partir de la critique que Bergson opère du langage. Sous la confusion qu'implique la généralité du mot, car nous désignons plusieurs choses par un seul terme, le philosophe est celui qui saura voir les

²⁹ Gilles Deleuze : *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p.1

« articulations du réel ». Libéré de l'illusion qu'un mot désigne par nature une chose, il voit, au-delà de l'uniformité linguistique d'un concept, une différence dans la nature de deux choses désignées identiquement. Son rôle est alors d'inventer un nouveau concept qui permettra de distinguer dans la langue ce qui était auparavant indistinct. La philosophie devient dans cette conception la discipline qui vise, plutôt que l'utilisation de concepts tout faits, l'engendrement de nouveaux concepts, la progression vers un langage de plus en plus précis c'est-à-dire de plus en plus capable de décrire adéquatement et avec discernement le réel.

Deleuze identifie dans son ouvrage sur le bergsonisme une série de règles de la méthode bergsonienne. Il n'insiste pas, cependant, sur un fait qui nous semble capital, à savoir le fait que la création conceptuelle est désignée par Bergson comme obéissant à un souci d'empirisme : la création d'un concept correspond à l'identification d'une nouvelle réalité et la répercussion de cette découverte dans la langue. C'est en ce sens qu'« intuition » et « intelligence » s'opposent aussi chez Bergson non pas seulement comme « approche interne » et « approche externe » mais aussi comme pensée concrète et fluide, s'adaptant à un monde mouvant, contre pensée abstraite et mécanique, conservatrice, persévérant dans des catégories préétablies qui ne s'appliquent plus à la nouveauté du réel. Ce lien entre empirisme, création conceptuelle, et dénonciation d'un pli idéaliste de notre intelligence apparaît dans de nombreux passages de l'œuvre bergsonienne. Dans cet extrait de *l'Évolution créatrice*, notamment, le philosophe insiste sur la différence entre l'intelligence comme l'application du tout fait et l'intuition comme capacité à créer les outils adéquats à penser la nouveauté d'une expérience :

[L'intelligence] là même où elle avoue ne pas connaître l'objet qu'on lui présente, croit que son ignorance porte seulement sur la question de savoir quelle est celle de ses catégories anciennes qui convient à l'objet nouveau. Dans quel tiroir prêt à s'ouvrir le ferons-nous entrer ? De quel vêtement déjà coupé allons-nous l'habiller ? Est-il ceci, ou cela, ou autre chose ? et « ceci » et « cela » et « autre chose » sont toujours pour nous du déjà conçu, du déjà connu. L'idée que nous pourrions avoir à créer de toutes pièces, pour un objet nouveau, un nouveau concept, peut-être une nouvelle méthode de penser, nous répugne profondément.³⁰

³⁰ Henri Bergson : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Quadrige », 1907, p.48

Ce passage diffère d'autres textes de méthode au sens où l' « intuition » et l' « intelligence » ne semblent pas opposés radicalement ici. Le travail du philosophe apparaît comme un travail qui est bien de nature intellectuelle, mais l'insistance est portée sur l'invention d'outils intellectuels par opposition avec leur répétition et leur application mécanique. On va voir l'importance que cette réflexion méthodologique a pour Bergson dans l'écriture des *Deux sources de la morale et de la religion*, où il est confronté lui-même au problème de la nouveauté d'un objet de pensée et à la nécessité de réformer jusqu'à sa méthode philosophique, en essayant de résister à la pente de l'habitude et du « déjà fait ».

Bergson nomme dans la suite de ce texte de *l'Evolution créatrice* ce réflexe intelligent un réflexe « platonicien » au sens où l'idéalisme platonicien part du principe qu'à tout ce qui existe dans le monde correspondrait une « Idée » dans un ciel. Connaître une chose consisterait alors à trouver quelle Idée préétablie doit y être appliquée. Une philosophie au contraire qui reconnaît le caractère conventionnel de nos catégories conceptuelles ne pose plus l'Idée comme supérieure au réel mais cherche à fonder la connaissance sur une observation du réel. L'observation empirique précède alors l'Idée et non l'inverse, et le discours philosophique peut échapper à l'abstraction de l'intelligence. Rien n'est donné divinement, tout est construit par l'homme : « Il ne s'agit plus de déterminer les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer ».³¹ Bergson appelle à faire de la discipline philosophique une discipline concrète, créatrice, capable de progresser indéfiniment et en résonnant avec le monde contemporain, au lieu d'une discipline réactionnaire figée dans des Idées valables de toute éternité.

C'était déjà ce à quoi appelait en 1903 « L'introduction à la métaphysique » : la création de concepts ou de représentations qualifiés alors de « fluides » parce qu'ils doivent suivre une réalité fluide.³² Ce terme a interrogé : qu'est-ce qui est entendu par cette fluidité de l'outil philosophique ? La formule est allusive mais on peut l'interpréter ainsi : c'est un concept toujours ouvert à la redéfinition. Ainsi c'est toute une attitude face au langage qui est impliquée par la philosophie bergsonienne, au-delà de l'impératif de création conceptuelle. Il serait ironique que le rôle du philosophe se résume simplement à créer de nouvelles habitudes de penser dans lesquelles on serait de nouveau enfermé, et qu'il produise des disciples ânonnant ses concepts comme s'il s'agissait de réalités idéales immuables et incritiquables. L'opération

³¹ Ibid., p.208

³² Henri Bergson : « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, op. cit., p.213 (déjà cité plus haut).

de division et de création conceptuelle ne peut jamais s'achever, doit toujours être entreprise à neuf. Deleuze et Guattari le formulent ainsi dans l'introduction à *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie ». ³³ Plus profondément que de créer un ou deux ou trois concepts, il s'agit de changer notre manière de voir et d'employer le langage : il est une matière malléable, soumise à l'entreprise empiriste de comprendre le monde et donc aussi changeant que ce dernier – il n'est pas une grille immobile qu'on idolâtre. Nos réflexes platoniciens, notre tendance à hypostasier les Idées, nous rendent incapables de penser le présent et de forger les outils intellectuels pour le décrire dans son évolution. Le travail de la philosophie réside ainsi dans l'établissement de nouvelles distinctions, la mise en évidence de nouvelles différences considérées comme plus pertinentes que celles qui sont établies dans le langage dont nous disposons par avance, et ce avec le souci d'une plus grande précision empirique.

Mais qu'est-ce qu'un concept, que signifie le concept « concept » ? Bergson définit surtout le concept, dans ses œuvres, par sa généralité : le concept est un outil dont dispose l'homme pour ordonner le réel en réunissant une multitude d'objets qui en eux-mêmes sont infiniment singuliers, par la mise en évidence d'un point commun entre eux. ³⁴ Cette généralité est ce qui fait du concept à la fois un outil puissant : l'homme est capable de penser des phénomènes massifs grâce à ses mots, au lieu de s'absorber dans l'infinie singularité de chaque chose – ce qui le rendrait incapable d'agir. Mais c'est aussi son défaut : le concept est toujours imprécis, il est toujours une saisie générale donc inadéquate.

La définition du concept par le critère de la généralité ne nous permet pas vraiment d'éclairer la nature de la philosophie comme discipline de création conceptuelle. Effectivement suivant ce seul critère de la généralité, tout nom au fond est un concept : « vache » par exemple est bien un terme qui définit toute une collection d'éléments ayant pour point commun d'être un mammifère, ruminant, porteur de cornes et ainsi de suite (quoique chaque vache soit infiniment singulière). Qu'est-ce qui fait la différence spécifique du concept philosophique ? Ici Deleuze et Guattari peuvent être une référence utile. Selon eux, il faut pour comprendre la notion de concept philosophique la relier à celle de problème philosophique : « Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens ». ³⁵ La notion de

³³ Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Editions de minuit, 1990, p.11

³⁴ Notamment dans *La pensée et le mouvant*, op. cit., « Introduction première partie », p.53 sq

³⁵ Ibid., p. 22

« problème » philosophique, et notamment le thème du faux problème, est aussi un thème important de l'interprétation deleuzienne de Bergson. Dans le *Bergsonisme*, Deleuze considère que l'on doit à Bergson d'avoir transporté le critère du vrai et du faux de la réponse à la question. Une étude perspicace du réel doit nous permettre de créer les concepts qui y sont le plus adéquats et en offrent une lecture pertinente, mais doit aussi nous permettre de rejeter ceux qui sont des fantasmes de notre intelligence et de dissoudre, plus que résoudre, les questionnements insolubles et vains dans lesquels nous risquerions de nous engouffrer. C'est ainsi que dans le chapitre quatre de *l'Evolution créatrice*, Bergson rejette la question du néant comme étant un faux problème créé par l'homme et son langage : pour lui l'idée de néant est artificielle et sans issue. Elle est le résultat de deux opérations de pensée, la position d'une chose puis sa négation par notre esprit. « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » est ainsi une question imaginaire. Supposer que le néant aurait plus de réalité que l'être est une absurdité, et le problème s'évanouit quand nous nous rendons compte qu'il est créé de toutes pièces par notre langage et que l'évidence première est celle de l'être. C'est d'une manière similaire qu'est effectuée la critique de la notion de « possible ». Un des défauts de la philosophie selon Bergson est ainsi d'inventer des concepts creux, qui ne désignent rien, et mènent à des questionnements métaphysiques insolubles. Cette critique des « flatus vocis » finissant par hanter la pensée alors qu'ils ne correspondent à aucune réalité illustre une nouvelle fois l'exigence d'empirisme dans la philosophie bergsonienne.

La tendance inverse, à savoir l'ambition extraordinaire des philosophes à vouloir effectuer une synthèse de la totalité du monde et produire des concepts censés désigner la réalité dans son ensemble, est également critiquée. Par son extension infinie, un tel concept finit par perdre toute signification et devenir lui aussi flatus vocis. En 1936, dans l'Introduction II de *la Pensée et le Mouvant*, la généralité excessive du concept philosophique est critiquée en ces termes :

Qu'on donne le nom qu'on voudra à la « chose en soi », qu'on en fasse la Substance de Spinoza, le Moi de Fichte, l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hegel, ou la Volonté de Schopenhauer, le mot aura beau se présenter avec sa signification bien définie : il la perdra, il se videra de toute signification dès qu'on l'appliquera à la totalité des choses. Pour ne parler que de la dernière de ces grandes « synthèses », n'est-il pas évident qu'une Volonté n'est volonté qu'à la condition de trancher sur ce qui ne veut pas ?³⁶

³⁶ Henri Bergson : *La pensée et le mouvant*, op. cit. p.49

Si le concept philosophique désigne toute la réalité, s'il n'y a rien dont il se distingue, rien avec quoi il « tranche », il en perd alors son sens. Implicitement ce qui est dit ici est que tout concept philosophique doit être créé par la distinction avec d'autres concepts philosophiques et qu'aucun ne peut aspirer à être un facteur d'explication total. C'est ainsi que même si le concept philosophique garde fatalement un degré de généralité – la « durée » bergsonienne est bien une expérience que tous les hommes peuvent faire – il relève quand même d'une entreprise de précision dans le sens où il est compris en opposition à un autre concept et qu'il émane d'une volonté de mettre en lumière une réalité masquée par les concepts en usage. La création conceptuelle relève de la volonté de discerner ce qui restait indiscernable dans l'état antérieur de la langue, non dans la volonté d'émettre une explication synthétique de notre monde. Cette genèse du concept par division interne d'un concept préexistant explique que la philosophie soit ainsi qu'y insiste Deleuze une entreprise de précision.

On trouve donc de nombreux arguments contre l'idéalisme philosophique chez Bergson : la crainte d'appliquer une « Idée » préconçue à une réalité qui n'y correspond pas ; la crainte de sombrer dans des questionnements métaphysiques insolubles et insignifiants ; la crainte de s'exprimer avec un tel degré de généralité que le discours perde toute signification et tout contact avec le réel. Ce que signifie l'empirisme de la création conceptuelle en philosophie, c'est que l'exigence de création n'est pas gratuite, il ne s'agit pas de créer pour créer, de dire quelque chose qui jamais n'a été dit pour dire quelque chose qui n'a jamais été dit : la création doit être soumise au réel car c'est le réel dans son infinie singularité qui guide l'entreprise infinie de précision par division. L'expérience est le critère permettant de décider de la nécessité d'inventer un nouveau concept en établissant une nouvelle distinction, ou de la nécessité de redéfinir ou supprimer un ancien concept en questionnant une ancienne division. Bergson comme philosophe se positionne comme sujet qui a éprouvé empiriquement ce qu'il évoque, et non en théoricien manipulant anonymement des catégories intellectuelles pour prendre parti dans telle ou telle école philosophique prédéfinie par ses prédécesseurs. Or, si l'on est conséquent avec cet empirisme méthodologique, la contextualisation historique se justifie entièrement : si l'expérience d'un sujet est vraiment à l'origine de l'invention du concept philosophique, il devient logique de considérer la relation du concept aux expériences que vit le philosophe, au lieu de placer l'œuvre philosophique sur un plan idéaliste surplombant.

Conclusion : Pour une enquête pluridisciplinaire sur le lien entre les concepts philosophiques bergsoniens et les circonstances historiques de leur création

Bergson prône dans son « Intuition philosophique » en 1911 une lecture intuitive au sens d'interne et puriste de la philosophie, et dénonce dans la contextualisation une simplification. A ses yeux l'approche de l'intuition qui consiste à éprouver un sujet « de l'intérieur » permet d'atteindre l'absolu en s'élevant au-dessus des points de vue. En effet, au lieu de « tourner autour » de l'objet en le décrivant à travers différentes perspectives, nous sommes censés en fusionnant avec lui, atteindre une réalité qui, puisque non tributaire d'une perspective, échappera au relativisme. Sa méthodologie philosophique, à travers l'« intuition », réside donc dans la conviction qu'il est possible pour le philosophe de s'exprimer en s'arrachant à sa propre perspective historiquement, géographiquement, culturellement, sociologiquement etc. déterminée et à parler sans être ancré dans la particularité d'une situation.

En vertu d'une conception du temps très dynamique, comme quelque chose qui se renouvelle continuellement, Bergson critique l'histoire comme une perspective rétrospective et illusoire, fixant artificiellement ce qui essentiellement est mobile. Il a à cœur de montrer la singularité créatrice et libre des hommes, et de combattre les théories déterministes dont il craint la dimension réductrice. Ces arguments expliquant son antibiographisme et son anhistoricisme ont été présentés et commentés. Ils proviennent en fait souvent d'une vision simpliste de l'histoire. Si l'on pense qu'une importante réforme de la discipline historique a lieu en France dans les années vingt et trente, et que l'histoire que connaissait Bergson et qu'il avait apprise est bien différente de celle qui est pratiquée de nos jours, sa méfiance à l'égard de cette discipline est sans doute plus compréhensible et sa critique plus justifiée. Actuellement, une perspective historique résistant aux critiques bergsoniennes est possible. Aron, déjà du vivant de Bergson, incarnait une telle alternative. La perspective historique ne doit en effet pas forcément être aveugle sur sa position rétrospective et les biais que cette position implique, et peut être assumée d'une manière plus complexe que selon la linéarité causale critiquée avec justesse par Bergson.

La contextualisation historique de la philosophie, au sens où on se propose de l'effectuer ici c'est-à-dire d'une tentative pour remettre le concept philosophique en lien avec les faits

empiriques qu'il est destiné à décrire, répond par ailleurs à un souci majeur dans la méthode bergsonienne, c'est-à-dire la nécessité souvent affirmée de créer des concepts « moulés sur le réel », taillés sur lui comme des habits faits sur mesure. Une prise en compte conséquente de l'argument empiriste, récurrent chez Bergson, doit aboutir au questionnement de la définition de la philosophie comme discours absolu, se constituant sur un plan séparé de l'histoire, et au questionnement de la séparation subséquente entre « l'homme » singulier, situé historiquement, qui écrit, « moi social », et son « œuvre » qui acquerrait une vie autonome dans le royaume des idées.

Cette tension interne au bergsonisme entre différents impératifs méthodologiques n'est pas la seule contradiction de sa pensée. Au cœur même de sa philosophie, l'intuition centrale du temps comme écoulement créateur, rentre elle aussi si on la prend au sérieux en conflit avec l'idéalisme méthodologique qu'on a exposé dans la première partie de ce chapitre. C'est en tout cas l'argument de Max Horkheimer, dans un article très stimulant intitulé « Zu Bergsons Metaphysik der Zeit »³⁷ publié en 1934. Horkheimer confronte une vision qu'il nomme « métaphysique » du temps dans l'« Intuition philosophique » – autrement dit une vision hypostasiant et finalement réduisant le temps à néant – à la définition de la durée comme réalité du temps dans son écoulement créateur. L'idéalisme bergsonien dans sa méthodologie philosophique annulerait selon lui l'intuition d'un temps créateur, d'un flux qui évolue et qui permet que tout évolue, notion fondamentale du bergsonisme. C'est là selon le philosophe et sociologue allemand une faille de la philosophie bergsonienne. Cette contradiction apparaît effectivement de manière éclatante si l'on confronte d'un côté la conviction exprimée dans l'« Intuition philosophique » et discutée plus haut, selon laquelle deux œuvres pourraient être essentiellement identiques même écrites dans des époques et des contextes tout à fait différents ; de l'autre côté cette déclaration faite à son ami Jacques Chevalier après l'écriture des *Deux Sources* : « S'il n'y avait rien de plus dans mes *Deux Sources* que dans *l'Evolution créatrice*, si ce que je dis dans mon dernier livre était simplement déduit du précédent, comment expliquer que j'aie mis vingt-cinq ans à le trouver ? Je n'aurais eu qu'à l'écrire en 1907 ». D'un côté le philosophe idéaliste nie l'influence du temps sur la pensée en plaçant l'intuition philosophique à l'extérieur de l'histoire ; de l'autre le philosophe de la durée insiste sur l'aspect créateur du temps et sur la nécessité de prendre en compte l'écoulement du temps non comme un simple écart numérique mais bien comme un temps qui fait quelque chose, qui fait que la pensée se

³⁷ Max Horkheimer : « Zu Bergsons Metaphysik der Zeit » in « Zeitschrift für Sozialforschung », numéro 3, 1934, pp.321-342.

fait, et le temps comme donnée qu'on ne peut pas négliger. « S'il ne fait rien, il n'est rien », écrivait Bergson avec une clarté lumineuse et ramassée dans *l'Evolution créatrice* à propos du temps et pour critiquer les théories « mécanistes » de l'évolution employant le mot « temps » tout en annulant la chose.³⁸ L'exemple de Leibniz, pour qui le temps « est réduit à une perception confuse, relative au point de vue humain, et qui s'évanouirait, semblable à un brouillard qui tombe, pour un esprit placé au centre des choses » est critiqué par Bergson dans le même passage.³⁹ Horkheimer pointe avec justesse que même le philosophe qui a théorisé le temps dans sa dimension concrète et nécessairement créatrice, dans sa fluidité et sa mobilité, néglige pourtant la dimension historique, et accorde sans beaucoup de justifications à l'intuition philosophique un statut d'exception : elle serait capable d'être atemporelle.

La question de l'« histoire » chez Bergson est passionnante pour cette raison qu'elle est à la fois centrale, la philosophie bergsonienne étant une philosophie du temps, et absente. Elle cristallise les contradictions du bergsonisme comme méthode idéaliste et empiriste à la fois, comme plaçant le temps en son centre mais niant ses effets lorsqu'il s'agit du domaine sacré, universel et absolu de la pensée philosophique. La perspective historique de cette thèse si elle ne nécessite pas une rupture complète avec le bergsonisme, en tout cas pas avec celui qui a l'ambition d'être fluide et empirique, signifie bien un changement fondamental de paradigme par rapport à l'idéalisme hérité de sa formation philosophique. Effectivement, nous souscrivons à cette idée, fondamentalement bergsonienne, que le temps dans son écoulement n'est pas une donnée indifférente, et qu'il est créateur ; mais pas seulement parce qu'il est un temps dans lequel la pensée évolue et mûrit, aussi parce qu'il est un temps où l'auteur fait des expériences nourrissant et modifiant cette pensée : c'est aussi une expérience du monde, non pas seulement une trajectoire interne à un esprit individuel, qui contribue à la création d'une œuvre. Ce travail émane donc de la conviction que l'éthique bergsonienne doit pour être comprise justement et finalement de manière plus riche, être remise en contexte, et de la conviction que l'approche intuitive idéaliste prônée par le bergsonisme est une approche illusoire et problématique.

En effet, au-delà des contradictions internes au bergsonisme que nous venons de souligner, le problème de la vision mythologique du philosophe comme d'un sujet pensant de zéro, capable par les seules forces de sa subjectivité, et d'une manière absolument autonome, de produire son œuvre, et le problème de la vision de la philosophie comme d'une discipline

³⁸ Henri Bergson : *Evolution créatrice*, op. cit. pp.39

³⁹ Ibid. p. 40

surplombant l'histoire, se constituant au-dessus d'elle, est profondément politique. Le développement d'une sociologie du champ intellectuel sous l'influence de Bourdieu, a déjà dans les années soixante puissamment contribué à remettre en cause cette vision « héroïque » du penseur et à le déconstruire. Plus récemment se sont développés aussi les mouvements post-colonialistes et féministes et avec eux, la prise de conscience que la négation des philosophes à l'égard des différents conditionnements liés à leur situation, et l'érection de leur discours particularisé en universel, est au fond un acte de domination et de violence car cette prétention équivaut à gommer du champ intellectuel les voix des minorités. La conviction de Bergson qu'il n'écrit pas depuis un point de vue au moins partiellement déterminé et donc nécessairement lacunaire, mais est capable par la fusion interne avec son objet d'étude, d'atteindre une position absolue, est dangereuse au sens où il nie par-là l'expression d'autres perspectives que la sienne en pensant être capable d'un discours dépourvu de tout préjugé et intégrant toutes les perspectives. Les beaux principes de l'universalité, du caractère absolu du discours philosophique, la croyance dans la possibilité pour l'homme singulier de disparaître derrière l'œuvre qu'il produit, tous ces principes qui sous-tendent la pratique de nombreux philosophes (de manière plus ou moins consciente) doivent donc être regardés avec méfiance. Le penseur décolonial Santiago-Castro Gomez a qualifié en 2005 une telle démarche, à partir d'un commentaire du mouvement des Lumières au XVIII^e – mais son expression s'applique très bien à la méthodologie bergsonienne – « l'hybris du point zéro ».⁴⁰

En ignorant les conditions matérielles qui permettent la conception et la diffusion d'un discours philosophique, on ignore du même coup le fait qu'elles ne sont pas accessibles à tous et à toutes. La représentation du champ intellectuel comme champ neutre, exclu des dynamiques sociales de pouvoir, soumis à la seule loi de la vérité, implique que l'on prenne pour acquis sans plus d'esprit critique que la production intellectuelle a été quasi exclusivement au cours des siècles le monopole de l'homme blanc aisé. Ce risque est pour nous plus grand que celui du « réductionnisme » contre lequel les penseurs se sont à répétition élevés quand on prétendait questionner leur position royale.

A travers la définition de la philosophie que Bergson a inspirée à Deleuze comme création conceptuelle par division, il devient possible de donner une dimension historique à

⁴⁰ Santiago Castro-Gómez : *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en Nueva Granada (1750-1816)*, ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogota, 2005. Je dois remercier mon amie Lina Alvarez pour m'avoir beaucoup éveillée sur cette question.

l'étude du bergsonisme. La question de la création philosophique se précise ainsi d'une manière beaucoup plus concrète et qui nous permet de donner un axe directeur à ce travail, en utilisant la définition deleuzienne : comment l'expérience historique de la guerre a-t-elle pu avoir de l'influence sur la naissance des problèmes de l'éthique bergsonienne, et l'introduction de concepts qui permettent de les penser ? Une telle perspective devrait nous éclairer sur le processus de la création philosophique, qui ne s'opère pas hors sol, dans un pur espace théorique abstrait et autonome, mais en lien avec le monde dans lequel le philosophe écrit, et auquel, on va le voir de manière plus détaillée dans les deux chapitres suivants, il a activement pris part.

La mise en relation entre la pensée bergsonienne et l'événement de la Grande Guerre répond à ce souci de définir la pratique philosophique de manière plus réaliste et moins héroïque que le mythe bergsonien de la création philosophique par la fusion spirituelle ne nous permet de le faire. Elle nous autorise aussi à comprendre, en analysant le chamboulement de l'appareil conceptuel bergsonien, de quelle manière la guerre a comme on l'a écrit en introduction, pu constituer un événement créateur, et pas seulement destructeur, sur le plan philosophique. Enfin elle n'est pas, contrairement à ce que semble suggérer Bergson en mettant l' « effort » du côté de l'intuition et la superficialité du côté de l'intelligence, une méthode qui demande moins de travail et qui soit plus paresseuse que l'approche puriste et internaliste.

Il s'agit donc d'étudier les concepts bergsoniens au sein de sa pensée, par la « camaraderie » entre notre pensée et la sienne, mais aussi par l'extérieur et par la contextualisation. Il est bien sûr préférable de bien lire un philosophe et de le fréquenter longtemps, que de ne le connaître que rapidement et superficiellement, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il faille aller jusqu'à la « fusion » sympathique qui courrait le risque de fermer toute possibilité critique. On s'interdit, en visant cette harmonie spirituelle et en se mettant d'emblée dans un rapport de sympathie à l'égard du philosophe, comme le demande Bergson, toute possibilité d'une divergence fondamentale avec lui, et on consent parfois sans s'en rendre compte aux cadres idéologiques dans lesquels il s'inscrit lui-même souvent inconsciemment. L'extériorité et la rétrospectivité du discours historique ne doivent ainsi pas seulement être considérés comme des perspectives lacunaires par comparaison avec celle du présent où l'évènement se produit, mais bien une perspective pouvant aussi résulter dans un gain de lucidité. Situer Bergson dans le monde où il a été si actif ne nous empêche pas de réfléchir à ses idées philosophiques et peut même contribuer à en éclairer la pertinence, si la philosophie est bien une discipline qui ne se constitue pas en dehors ou au-dessus du monde et de l'histoire, mais dans une relation avec ce dernier.

Ce travail se réclame en principe de la pluridisciplinarité, avec la conviction qu'une approche purement « philosophique » sera aussi nécessairement lacunaire, et que Bergson n'est pas une machine à créer des concepts, mais un homme de chair et d'os né dans un monde qui a nécessairement une influence sur sa pensée. L'aspiration actuelle dans le milieu de la recherche à un dépassement des cloisonnements disciplinaires, à travers les appels lancés à des perspectives qu'on qualifie tantôt d' « interdisciplinaire », de « transdisciplinaire », de « métadisciplinaire », relève de la conviction que la complexité du réel justifie le mélange d'approches qui n'ont été constituées comme séparées les unes des autres qu'au cours d'un processus historique d'institutionnalisation académique susceptible d'être repensé et questionné. L'unité motivant cette recherche est une unité thématique, c'est-à-dire que c'est une recherche qui prend pour objet directeur la généalogie de l'éthique bergsonienne, en se focalisant sur l'expérience de guerre mais en acceptant pour expliquer cette généalogie que toutes sortes de causes différentes puissent rentrer en ligne de compte, et qu'en tout cas aucune cause ne puisse être à elle seule suffisante et entièrement explicatrice, dans un schéma simpliste $a+b=c$. Pour les définir d'une manière très large, et pour rester dans la terminologie bergsonienne, ces causes sont aussi bien internes qu'externes à la réflexion philosophique, et peuvent se combiner sans s'exclure.

Définie ainsi c'est une recherche qu'il est d'avance impossible de mener à bien de manière exhaustive, étant entendu qu'en deux ou trois cent pages et quatre ans de travail il est impossible d'atteindre, en même temps qu'une connaissance approfondie de la pensée bergsonienne, une connaissance complète de tout le contexte historique, philosophique et sociologique où il a pensé. Mais assumer le caractère lacunaire de toute recherche et le fait que chacun s'exprime toujours depuis une certaine position déterminant en grande partie sa perspective, est la seule option qui reste si l'on veut sortir précisément de la vision mythologique de la pensée dont on fait ici la critique.

Chapitre 2 : 1907-1918 : l'avant-guerre et la guerre

Après le premier chapitre consacré à éclaircir notre position méthodologique, nous allons dans les chapitres suivants, et avant d'en venir à proprement parler au commentaire de l'éthique bergsonienne de 1932, en retracer la généalogie en faisant le récit de sa lente conception depuis l'ouvrage de philosophie de la biologie de Bergson, *l'Evolution Créatrice*, et à travers l'expérience formatrice de la guerre. L'écart de vingt-cinq années qui sépare ces deux œuvres majeures coïncide avec la période de la première guerre mondiale et les années d'après-guerre, contexte à la fois inhibiteur pour le philosophe au sens où il est arraché à ses recherches, mais aussi, dans un deuxième temps, productif puisque déterminant pour la rédaction de son éthique.

Vingt-cinq ans de réflexion est une durée très longue ; on peut rappeler par comparaison que toute l'œuvre de Bergson, en 1907 où nous commençons notre récit, a été publiée sur moins de vingt ans : *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *le Rire* (1900) et *l'Evolution créatrice* (1907). Après la publication des *Deux Sources*, à la fin des années trente, Bergson insistera auprès de son ami Jacques Chevalier sur la nécessité de prendre en compte cette durée longue, non comme écart numéraire anodin, non comme la pure et simple accumulation de jours et de mois et d'années, mais comme la durée nécessaire à la création philosophique :

S'il n'y avait rien de plus dans mes *Deux Sources* que dans *l'Evolution créatrice*, si ce que je dis dans mon dernier livre était simplement déduit du précédent, comment expliquer que j'aie mis vingt-cinq ans à le trouver ? Je n'aurais eu qu'à l'écrire en 1907.¹

C'est selon ce principe, conforme à la conception du temps comme durée créatrice, qu'il s'agit de restituer ici dans son épaisseur temporelle l'effort long de la création philosophique.

La recherche d'une méthode adéquate

¹ Jacques Chevalier : *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.176

Lorsque Bergson publie l'*Evolution Créatrice* en 1907, il est âgé de quarante-huit ans et a déjà une œuvre importante derrière lui. Enseignant depuis quelques années au Collège de France, son ouvrage de philosophie de la biologie le précipite au sommet de sa gloire. On sait qu'il commence rapidement après cette publication à préparer son prochain ouvrage censé être consacré à la question morale et religieuse : le témoignage le plus parlant à cet égard est celui de son ami Jacques Chevalier, philosophe catholique, qui relate dans ses *Entretiens avec Bergson* ses conversations depuis 1906 avec lui. Bergson se révèle intéressé dès leur rencontre par les recherches de Chevalier sur la question religieuse, et cet intérêt ne fait que croître au fil des années, prenant de plus en plus de place dans leurs conversations. Un autre témoignage utile est celui de son ami Isaac Benrubi, qui rapporte également, dans les *Souvenirs sur Henri Bergson*, les conversations tenues avec le philosophe à partir de 1909 et qui portent à plusieurs reprises sur le mysticisme et sur le travail dans lequel Bergson est plongé pour préparer son nouvel ouvrage. En 1910, Benrubi écrit « Bergson m'avait dit que dans son prochain ouvrage il comptait traiter le problème moral »², et les deux amis discutent de ce projet. Jacques Chevalier rapporte également ces mots que Bergson prononce en janvier 1911 : « A présent, je cherche à approfondir la notion fondamentale de *l'Evolution créatrice* : non pas, à vrai dire, d'une manière biologique, car j'ai dit là-dessus tout ce que j'avais à dire (...) mais d'une manière morale. »³

A cette date, début des années dix, Bergson est un philosophe célèbre : ses cours au Collège de France attirent un auditoire immense, dépassant largement la capacité d'accueil de la salle, si bien que certains sont obligés d'écouter aux fenêtres ; ses théories philosophiques enthousiasment les foules et font l'objet de débats houleux parmi les philosophes ; ses ouvrages sont traduits dans de nombreuses langues. Aussi, dès qu'il formule le projet d'écrire un ouvrage de morale, le mot ne tarde pas à se répandre dans la sphère de ses admirateurs, et suscite une attente importante.

Bergson est sollicité assez tôt sur les thèmes de la morale, de la politique et de la religion. En 1909, le théologien suédois Nathan Söderblom désire l'inviter à une série de conférences à Uppsala. Bergson lui adresse une lettre dans laquelle il reconnaît porter de l'intérêt à la question religieuse, mais décline l'invitation. C'est le premier d'une série de refus du même ordre qu'il va constamment opposer à ses interlocuteurs durant ces années. Peu désireux d'évoquer les recherches en cours alors qu'il n'est pas encore arrivé, pour lui-même, à des conclusions, il

² Isaac Benrubi : *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux + Niestlé, 1942, p.35

³ Jacques Chevalier, op.cit., p.20

esquive systématiquement la prise de position publique. Il évoque pour motiver ses refus la méthode très stricte à laquelle il s'astreint, qu'il a commencé à théoriser dans son « Introduction à la métaphysique » de 1903 et dont l'élaboration se poursuit au cours des années, au fil d'articles et de conférences. Un passage en particulier de cette lettre est important du point de vue de la méthode bergsonienne :

La philosophie, telle que je la conçois, ne constitue pas un système ; elle ne permet pas de résoudre une question nouvelle au moyen des solutions qu'on a déjà données des autres problèmes ; elle exige, pour chaque nouveau problème, un effort absolument nouveau.⁴

Cette aversion pour le systématisme philosophique sera un grand thème de *La pensée et le mouvant*. S'aventurant dans un domaine neuf, celui de la morale et de la religion, Bergson a le souci également de fournir un « effort neuf », c'est-à-dire de changer de méthode, plutôt que de plaquer celle qu'il a employée pour traiter les questions de psychologie et de biologie, par réflexe et par automatisme, et qui ne serait pas adéquate au nouveau domaine qu'il aborde. Puisqu'il sort de son terrain familier et que son œuvre aborde un tournant, il lui faut d'abord faire table rase de ses anciennes conceptions.

Le théologien suédois n'est pas seul à être curieux de l'opinion de Bergson sur ces questions. Certains des lecteurs et auditeurs de Bergson ont perçu très tôt dans sa parole, même quand il n'abordait pas du tout la question de la morale et de la religion, ce potentiel. Au début des années 1900 un de ses étudiants s'écriait à propos du bergsonisme, comme le rapporte Jacques Chevalier : « C'était une évasion hors du déterminisme, nous dit Joseph Lotte, l'ami de Péguy, un essor vers Dieu retrouvé ! ».⁵ Mais la résonance religieuse de la parole bergsonienne ne va pas de soi. Les premières œuvres consistent dans des études de la subjectivité, de la conscience, des rapports de la matière à l'esprit, du cerveau à la pensée, dans une perspective épistémologique qui se veut rigoureuse et qui emprunte beaucoup aux mathématiques, que Bergson a étudiées avec brio.⁶ Il n'évoque Dieu ou la religion ni dans *l'Essai*, ni dans *Matière et Mémoire*, ni dans le *Rire*. Il résume brièvement différentes conceptions de Dieu dans *l'Evolution créatrice* mais sans prendre aucun parti, et c'est loin d'être une question centrale de l'ouvrage. Le livre fait d'ailleurs sur la question religieuse

⁴ Henri Bergson à Soderblöm in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p.798

⁵ Jacques Chevalier, op. cit. p.3

⁶ Selon Chevalier, Bergson raconte cet épisode où son professeur de mathématiques M. Desboves réagit avec déception en apprenant qu'il a opté pour les sciences humaines au lieu des sciences mathématiques : « Vous auriez pu être mathématicien, et vous ne serez qu'un philosophe ! » Ibid., p.57

polémique, Bergson n'affirmant pas clairement l'existence d'un Dieu, ou semblant l'assimiler par moments à l'élan vital lui-même, doctrine contraire à l'Église catholique et qui est vue par certains comme une forme de monisme ou de panthéisme. Bergson, d'origine juive, a contre lui à l'époque les catholiques néo-thomistes, dont Jacques Maritain, condamnant dans ses écrits un « modernisme » et un anti-intellectualisme dangereux. Suite aux accusations de Maritain et d'autres, l'Église en 1914 met les œuvres bergsoniennes à l'index.⁷ Il y a une ambiguïté sur la réaction de Bergson, puisque d'un côté le professeur Tonquédec rapporte à Chevalier que la condamnation a « beaucoup ému » Bergson⁸, alors que de l'autre côté ce dernier exprime, dans une lettre adressée à la comtesse Murat, plutôt une indifférence : « blâmes et condamnations me laissent indifférent, comme d'ailleurs les éloges immérités ».⁹

Dans ses *Entretiens avec Bergson*, son ami Jacques Chevalier dépeint un homme qui se positionne face à lui, sur la question religieuse, en ignorant mais en curieux ; en un penseur pour qui la foi n'est pas un fondement, pas une évidence, mais qu'il ne rejette pas. Il exprimait à Chevalier au cours d'un entretien dans les années qui précèdent tout juste la publication des *Deux Sources* une position d'ouverture mais de grande prudence : « Tout ce que je puis dire, c'est qu'il n'y a rien dans mes œuvres qui s'oppose à la croyance en Dieu. ».¹⁰ Il se dissocie parfois des interprétations que Chevalier fait de son œuvre et qui vont trop promptement sur le terrain religieux, précisant qu'il faut bien distinguer ce qui dans les ouvrages de Chevalier est de Chevalier, de ce qui est proprement bergsonien. On peut se demander d'où vient que Lotte, et d'autres, eurent très tôt le sentiment de « retrouver Dieu » dans une parole au fond assez réservée sur la question.

Si l'on reprend les mots de Lotte, le bergsonisme incarnait pour la jeunesse une « évaison hors du déterminisme » : Bergson soutient en effet avec force dès l'*Essai* qu'une dimension de l'expérience humaine échappe aux discours scientifiques : il est impossible de tout mesurer, de tout saisir en termes de nombres, de quantité, ou de tout retranscrire par les mots. L'affirmation devant le progrès des sciences de l'existence d'un domaine sacré, la persistance bergsonienne

⁷ Voir à ce sujet l'article de Bruno Neveu : « Bergson et l'index », in « Revue de métaphysique et de morale », numéro 40, avril 2003, pp. 543-551

⁸ « Bergson, me dit-il, n'est pas seulement un grand Français, il a le sens catholique, il est dans la ligne des grands docteurs catholiques. [...] Le seul point faible de son système est de n'avoir pas mis l'intelligence à sa véritable place, comme l'a fait saint Thomas. C'est pourquoi, sans doute, son œuvre a été mise à l'index. Bergson en fut très ému, croyant qu'il s'agissait là d'une condamnation dogmatique, alors qu'il ne s'agit que d'une mise en garde » Tonquédec à Chevalier, in Jacques Chevalier, op. cit., pp.24-25

⁹ Henri Bergson : *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, pp. 585-586.

¹⁰ Ibid., p.59

à reconnaître une dimension mystérieuse dans l'expérience humaine, est vécue comme une libération à l'égard des théories matérialistes mécanistes et comme un élan vers le religieux. En suivant les propres mots de Bergson, on peut affirmer qu'en effet, une telle voie reste entièrement ouverte par ses premières œuvres bien qu'il ne s'y engage pas. Beaucoup pressent leur maître de s'y engager, curieux de ce que ce philosophe de l'insaisissable pourrait avoir à dire du plus insaisissable des insaisissables sujets. D'autres décident de s'y engager eux-mêmes, et de nombreuses anticipations de la morale bergsonienne par les lecteurs de Bergson sont tentées dès les années 1910. L'indétermination politique, morale, religieuse, dans laquelle le philosophe a à cœur de rester laisse libre cours aux interprétations les plus diverses, dans le large et disparate champ que constituent ses admirateurs.

En avril 1911, deux années après la lettre au théologien suédois, quelques jours après sa conférence à Bologne sur l' « Intuition philosophique », Bergson doit à nouveau décliner une opportunité de se prononcer sur les recherches philosophiques qu'il mène. C'est ce même auditeur qui voyait avec enthousiasme un essor vers Dieu dans la parole de Bergson, Joseph Lotte, qui lui demande en entretien: « Et votre livre de Morale ? C'est cette semaine, dit-on, qu'il va paraître ? ». La réaction de ce dernier est peu encourageante, et Lotte réalise toucher un point douloureux : la question est accueillie, relate-t-il, avec « une expression de lassitude, de découragement » : « Mon livre !... oh ! non !... pas au point !... Je ne sais pas... Je ne sais jamais où je vais... Il me faut des années pour faire un livre... ».¹¹ L'image que Lotte donne ici de Bergson fait contraste avec les échos qu'on a généralement à son propos : il est le plus souvent décrit par les personnes l'ayant côtoyé comme un être réservé à un point qui peut friser la hauteur. L'angoisse liée à la rédaction de son ouvrage de morale perce ici sous le vernis de civilité bergsonien.

Quelques mois plus tard la même année, c'est à Jacques Morland qu'il explique, plus sereinement, mais dans le même esprit de prudence: « Je n'ai pas un principe général dont je déduise les conséquences qui me permettent de répondre à n'importe quelle question sur n'importe quel sujet. On me demande fréquemment mon avis sur les questions les plus différentes et souvent je n'en pense rien. ».¹² Ces propos révèlent la relation gênée que le philosophe entretient avec sa célébrité et le fait de devenir aux yeux du public un homme dont on veut connaître les opinions, un homme « intelligent » ou « homo loquax » comme il le

¹¹ Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit., pp.880-881

¹² *Ibid.*, p.940

théoriser plus tard. On retrouve des confidences similaires, presque exaspérées, à Gilbert Maire vers 1913 : « On veut que je prenne hâtivement parti dans tout ce qui, pour moi, suppose un long examen. Mon esprit est peut-être un peu lent, mais il est consciencieux : avant de me prononcer sur aucune question, je demande à la connaître. » Il évoque « la troupe de ceux qui me pressent d'aller plus vite que je ne puis aller ; et qui voudraient qu'instantanément, sans hésiter, je prenne parti pour ou contre la démocratie, pour ou contre l'existence d'un dieu personnel, pour ou contre le régime économique du capitalisme ou du socialisme. » « Contre la précipitation de certains je ne peux user que de silence. »¹³ conclut-il. C'est au cours de ce même entretien que Bergson livre sa position – ou bien plutôt son absence de position – à l'égard de George Sorel, bergsonien d'extrême gauche : « « Etes-vous syndicaliste et révolutionnaire comme Sorel ? » me demandait récemment une enquête. Que pouvais-je répondre ? Je sais à peine ce qu'est un syndicat. » « Sorel utilise à ses fins le bergsonisme qu'il comprend admirablement, mais ce qu'il y ajoute, précisément, de nouveau et d'audacieux, n'engage point, me semble-t-il mes idées personnelles. Qu'on s'y tienne et qu'on me laisse en paix ! ».¹⁴ Il insiste également à ce moment-là sur l'importance accordée à l'expérience vécue : « Ma philosophie – si je puis ainsi dire – n'est qu'une succession d'expériences. Les expériences que je n'ai pas faites ou que je ne peux pas contrôler, je ne veux pas avoir d'opinions sur elles. Et véritablement dans la vie que je mène mes expériences de politique sont par trop insuffisantes. ».¹⁵ Une confidence proche est rapportée par Chevalier : « Quand on me demandait un interview, je disais au journaliste : Monsieur, je ne connais pas la question. Je ne puis avoir que l'opinion de l'homme moyen qui a lu les journaux, et cette opinion n'est pas intéressante. J'ai fait au cours de ma vie quelques études particulières, ce n'est pas une raison pour que mon opinion s'impose sur toutes les questions. ».¹⁶

La position bergsonienne est constamment celle d'un certain libéralisme au sens où il ne s'offusque pas des réappropriations multiples et souvent contradictoires dont il fait l'objet, mais aussi d'une nette séparation entre ce qui est sien et ce qui est autre. Constamment, il réaffirme les limites de ses compétences philosophiques, et refuse que de ce qu'il a pu affirmer sur ces sujets, on puisse déduire une position politique ou morale précise.

¹³ Gilbert Maire : *Bergson, mon maître*, Paris, Grasset, 1935, p.220

¹⁴ Ibid., p.217

¹⁵ Ibid., p.218

¹⁶ Jacques Chevalier, *op.cit*, p.84

Sur ces sujets polémiques que sont la religion, la morale et la politique, Bergson évite de prendre parti et se tient à une réserve qui confine à l'exaspération. C'est face aux sollicitations répétées qu'il développe au cours de ces années un argumentaire sur la philosophie comme de l'exercice d'un certain scepticisme, d'une approche vierge de tout préjugé et anti-systématique, principes fondamentaux de la méthode philosophique exposée en 1934 dans *La pensée et le mouvant*.

Quelques mois avant la guerre Bergson est toujours bloqué dans la rédaction de son ouvrage. Le 16 février 1914, il revient ainsi dans un entretien pour la « dépêche de Toulouse » sur les recherches dans lesquelles il est plongé depuis maintenant plusieurs années, et répète son incertitude :

La philosophie traditionnelle est toujours systématique. Celle que j'ai voulu créer est différente. Je n'ai point réponse à tout (...) je ne possède pas la science infuse. Mais ce que j'ignore, je tâche de l'apprendre. Je n'ai pas besoin d'ajouter qu'ainsi je ne vais pas vite. (...) Je vais maintenant aborder les problèmes sociaux et l'étude de l'évolution de l'humanité. Vous dire quelles seront mes conclusions ? Je vous répondrai : Repassez dans dix ans, quand j'aurai fini – si j'ai fini !¹⁷

Face aux questions il ne peut donc que renvoyer à un futur, encore indéterminé, où l'œuvre objet de tant de curiosité existera. Conformément à ses arguments sur la durée, l'intuition créatrice, l'impossibilité de la prévision, il soutient qu'il lui est impossible d'anticiper dès à présent sur les résultats de ses recherches : s'il pouvait déjà dire ce qu'il a à dire de la morale, il écrirait déjà son livre. Le possible, ainsi qu'il l'exposera dans une conférence restée fameuse, ne peut pas préexister au réel. La réponse qu'on attend déjà de lui ne sera inventée que dans la durée de l'écriture. Si la réflexion est authentique cela signifie qu'elle ne préjuge d'aucune direction, et que le philosophe doit rester ouvert à toute découverte ; y compris d'ailleurs la découverte de l'impossibilité d'aboutir. Au-delà du contenu, l'existence même de son livre ne revêt encore qu'un mode conditionnel. En effet si le philosophe n'a pas la science infuse et s'il ne peut pas simplement expliciter sa philosophie morale à partir de sa philosophie de l'esprit et de la biologie, s'il lui faut vraiment travailler, l'aboutissement heureux ou non de cette recherche demeure, avant d'être réel et actuel, entièrement incertain.

¹⁷ Henri Bergson : « Interview », *Mélanges*, op.cit. p.1039

Lors de cet entretien de 1914, sept ans se sont déjà écoulés depuis la publication de *l'Evolution Créatrice*, au cours desquels Bergson se documente sur le mysticisme, la sociologie, l'anthropologie, et hésite quant à ces différentes approches pour composer sa propre morale. La guerre éclate quelques mois plus tard et vient prolonger encore ce délai, détournant le philosophe de ses recherches. A partir de 1914 Bergson s'écarte effectivement de son cabinet philosophique pour s'engager pour la première fois en politique. Ces activités accaparent son attention et son énergie ; néanmoins la réflexion sur sa méthode philosophique se poursuit. Dans les années de guerre certains textes s'inscrivent ainsi dans le sillage des réflexions méthodologiques d'avant-guerre.

L'approche anti-systématique est développée d'une manière assez étoffée dans un texte sur la « philosophie française », publié pour la première fois en 1915, où Bergson oppose le systématisme de la philosophie allemande à la souplesse de la philosophie intuitive française. Dans ce texte très chauvin il attribue toutes les inventions philosophiques à des philosophes français et relègue le rôle des « autres » (les Allemands, quoiqu'il ne les nomme pas), à celui d'une réappropriation de l'intuition française qu'ils développent de manière systématique et mécaniste. Malgré la tonalité propagandiste du texte, son intérêt sur la question de la méthode est indéniable. Dans une réflexion sur le « style » philosophique français, il livre des principes que l'on peut reconnaître comme étant également les siens : la clarté et la souplesse de la langue, et un certain démocratism au sens où le philosophe français aurait le souci de s'exprimer dans les mots de chacun plutôt que dans un jargon philosophique obscur.

L'autre texte intéressant pour la méthode bergsonienne, dans ces années de guerre, date de l'année suivante, alors qu'il est à Madrid pour donner des conférences sur l'âme. En préambule à sa conférence, et comme il s'adresse à un public d'étudiants, il commence par définir le philosophe comme celui « qui est toujours prêt, quel que soit son âge, à se refaire étudiant. ».¹⁸ Cet idéal du philosophe étudiant ou ignorant fait écho au portrait cartésien ou socratique classique. Le philosophe, celui qui sait qu'il ne sait rien, serait en théorie prêt à se dépouiller de l'autorité du savant, et à penser sans vanité et sans préconception ; prêt à ouvrir ses yeux et ses oreilles plutôt qu'à faire rentrer les faits dans une grille théorique préétablie.

La profusion de ces réflexions d'ordre méthodologique dans ces années montre à quel point la perspective d'écrire ce fameux « livre de Morale » attendu depuis le début des années

¹⁸ Ibid., p.1196

dix est problématique pour Bergson et le renvoie à des questions très fondamentales sur ce que c'est que d'être un philosophe et d'écrire en philosophe. De ces textes se dégage globalement la posture d'un homme humble, travailleur, très réfléchi et très prudent, politiquement neutre. Au seuil de la première guerre mondiale, loin d'avoir abouti dans sa réflexion morale, Bergson est en proie au doute. A plusieurs reprises il évoque la possibilité que son livre ne voie jamais le jour. En face des sollicitations il s'esquive et répète, en tant que philosophe, sa liberté : « on n'est jamais tenu » affirme-t-il dans son discours de Madrid, « de faire un livre. ».¹⁹ La phrase reviendra dans l'introduction II à *La pensée et le mouvant*.²⁰

S'ajoutant à ces incertitudes méthodologiques, la première guerre mondiale, en bouleversant la vie de Bergson, remet en suspens pour quelques années l'écriture de l'œuvre.

1914: l'irruption de la guerre, l'interruption des recherches philosophiques

Bergson, « diplomate intellectuel » de la Grande Guerre

Le 28 juin 1914 est assassiné à Sarajevo l'archiduc autrichien François-Ferdinand et son épouse. Cette « étincelle » selon l'expression souvent employée met le feu aux poudres dans un climat international extrêmement tendu où les crises n'ont cessé de se succéder. Après plusieurs crises marocaines provoquées par les rivalités coloniales, après les conflits qui agitent les Balkans, l'Europe, divisée en deux systèmes d'alliance, va sombrer dans la guerre. La Serbie refuse l'ultimatum posé par l'Autriche-Hongrie ; cette dernière l'attaque le 28 juillet. Le mois suivant, la mécanique des alliances s'enclenche : l'Allemagne rejoint l'Autriche-Hongrie, la Russie se déclare solidaire de la Serbie, puis la France, puis l'Angleterre, et c'est toute l'Europe qui s'embrase puis le monde. Du petit événement du 28 juin va découler une guerre aux dimensions encore sans précédent et aux conséquences énormes dans les domaines politiques, sociaux, économiques, scientifiques... Première guerre qu'on peut qualifier de « totale », elle ne reste pas cantonnée au champ de bataille, mais entraîne par sa dimension nouvelle une

¹⁹ Ibid., p.1198

²⁰ Henri Bergson : *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1934, p.98

mobilisation et une transformation de toute la société pendant les quatre longues années où elle a lieu. Elle marque en effet l'entrée dans un siècle nouveau, que la technique a profondément transformé, et ceux qui la vécurent eurent conscience de la gravité historique de l'événement. Plus médiatisée qu'aucune autre auparavant, elle obnubile l'entièreté de la société.

Bergson ne fait pas exception et ne reste pas indifférent. On a vu la timidité politique du philosophe jusque-là ; en 1914, il en sort brusquement. Il s'engage immédiatement dans le conflit, et avec une tonalité passionnée qui contraste avec la douceur mesurée de ses écrits philosophiques. Comme de nombreux penseurs de l'époque, il désire défendre sa patrie contre les Allemands ; et ce que cela signifie pour lui, trop âgé pour se battre au front (il a alors cinquante-cinq ans), c'est d'utiliser les armes dont dispose un philosophe de sa renommée : son éloquence, sa plume, son autorité philosophique. Se battre pour lui c'est écrire, parler, fournir à cette guerre une justification philosophique, et exploiter sa popularité auprès des nations neutres pour les convaincre de venir en aide à la France.

Lors d'une séance à l'Académie des sciences morales et politiques, qu'il présidait alors (depuis janvier 1914), il prononce, le 8 août 1914, un discours patriotique et belliciste. « La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie. »²¹ y clame-t-il. Nous sommes alors six jours après la déclaration officielle de guerre de l'Allemagne à la France. L'Allemagne vient de violer la neutralité belge en envahissant Liège, au mépris du droit international. Bergson la qualifie dans son discours de « brutale » et de « cynique » et décrit son attitude comme une « régression à l'état sauvage ». Il exalte la France et rassure les Français sur la certitude de la victoire. Une série d'autres discours, dans le même esprit, est prononcée pendant cette année 1914, à l'Académie des sciences morales et politiques, tous relayés dans divers journaux de l'époque, dans les bulletins des armées distribués au front pour certains, parfois traduits dans la presse étrangère. Le volume de textes produits est assez grand et le chapitre suivant sera dédié à leur étude car ils présentent des parentés – ainsi que de significatives différences – avec la pensée morale telle qu'elle sera finalement développée par Bergson en 1932.

Le gouvernement français a l'intelligence, alors, d'utiliser la notoriété de ses intellectuels très désireux de contribuer à l'effort de guerre et très frustrés de ne pas pouvoir se rendre au front. Bergson est envoyé en mission d'abord en Espagne (en mai 1916) en compagnie d'autres membres des diverses Académies puis il est envoyé à deux reprises aux Etats-Unis,

²¹ Henri Bergson : *Mélanges*, op. cit., p.1102

(en 1917 et 1918) dans le but de convaincre le président Woodrow Wilson d'entrer en guerre auprès de la France. Sous couvert de se déplacer pour des conférences, il est en réalité chargé de plaider la cause française à l'international et convaincre les puissances neutres de se rallier au camp de la Civilisation, du Droit, de la Justice : la France et ses alliés.²²

La première de ces missions qui a lieu en Espagne est la moins importante. Bergson est envoyé à Madrid en compagnie de l'historien Imbart de la Tour, du musicien Charles Marie Widor, et de l'académicien Etienne Lamy.²³ En envoyant des intellectuels, le gouvernement français joue la carte, non de la conviction politique, mais de la séduction culturelle. Cette stratégie entre en cohérence avec le discours selon lequel la France incarne la civilisation dans une bataille de la barbarie et de la civilisation, de la sauvagerie guerrière contre la pensée humaniste : le gouvernement français envoie ceux qui incarnent par excellence les symboles de l'avancement de la « Civilisation » dont elle se réclame. Lors de la mission en Espagne, les intellectuels des deux nations se flattent d'appartenir à un même idéal « latin » et d'avoir un niveau moral équivalent : ils sont dans une harmonie spirituelle qui les distingue de l'Allemagne sauvage, au bas de cette échelle d'élévation morale.

Cette mission aboutira à la création d'un Comité franco-espagnol mais Bergson n'y jouera aucun rôle. C'est surtout dans les relations aux Etats-Unis que le philosophe s'avérera utile à sa patrie. Anglophone de naissance puisque sa mère est anglaise, souvent apparenté au pragmatisme de l'américain William James qui est d'ailleurs son ami, Bergson a déjà avant la guerre des liens forts avec les Etats-Unis, ce qui faisait de lui une excellente passerelle. Il effectuera deux missions, dont la plus importante est la première, de février à mai 1917.

Le 11 janvier 1917, Bergson recevait cette lettre d'Ernest Lavisse, alors conseiller ministériel : « Mon cher Bergson, M. Briand me prie de vous faire savoir qu'il désire causer avec vous après-demain samedi à onze heures au ministère des affaires étrangères. Il veut vous donner une mission secrète aux Etats-Unis. (...) C'est un grand service qu'on vous demande, aussi j'espère que vous ne vous récuserez pas. »²⁴ Cette mission secrète pour laquelle on

²² Philippe Soulez effectue le récit détaillé de ces missions dans Philippe Soulez : *Bergson politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, et de manière plus condensée dans les chapitres VII et VIII de la biographie de Bergson : Frédéric Worms et Philippe Soulez : *Bergson, biographie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002. Il est la référence incontournable sur ce thème et nous nous reportons toujours à lui ici.

²³ Soulez évoque très peu cette mission. On peut trouver les souvenirs d'un autre membre de l'académie, Pierre Imbart de la Tour, qui faisait partie de la mission, dans son article « Notre mission en Espagne » in « Bulletin hispanique », octobre-novembre 1916, volume XVIII, numéro 4, pp. 155-174

²⁴ Henri Bergson : *Correspondances*, op.cit., pp.688-689

sollicite Bergson consiste à partir en Amérique pour s'entretenir avec le président américain et le convaincre d'apporter son aide à la France. C'est le moment où, après déjà trois ans d'enlèvement dans une guerre annoncée initialement comme courte, après l'échec des offensives de 1916 et 1917, qui se soldaient par des batailles interminables (la fameuse bataille de Verdun s'étend quasiment sur un an), le doute et le découragement gagnent les troupes européennes et les mutineries commencent. En Russie surtout, alliée de la France, la révolution gronde ; les alliés sont donc dans une situation critique et l'aide d'une grande puissance comme les Etats-Unis est un enjeu crucial. Bergson quitte la France en février par le transatlantique « New York » et restera sur le territoire américain jusqu'en mai.

Wilson prononce son soutien aux alliés en avril 1917. Bergson s'était entretenu avec lui deux mois auparavant et réside toujours sur le sol américain lors de cette déclaration historique. Pendant les deux années et demi de ce début de conflit européen, le président démocrate s'était efforcé de rester neutre et pacifiste, soucieux d'épargner les vies de ses hommes. En novembre 1916 il avait été réélu avec le slogan « He kept us out of war ». Cependant l'opinion américaine évolue au cours de la guerre dans le sens d'une hostilité croissante à l'Allemagne. Plusieurs coulages de navires neutres, contenant à leur bord des passagers américains (le Lusitania, le Sussex et l'Arabic, notamment), et qui font à l'époque les gros titres des journaux, choquent l'opinion américaine. Face à la colère des Etats-Unis l'empire allemand avait alors formulé l'intention de faire respecter le mieux possible le principe de liberté des mers et d'éviter de toucher les navires neutres. En janvier 1917, juste avant le départ de Bergson, l'Allemagne rompt sa promesse en déclarant la guerre sous-marine à outrance : les navires marchands seront visés sans distinction par les sous-marins allemands. En réaction Wilson, dans un message au congrès le 3 février 1917, déclare la cessation des relations diplomatiques avec l'Allemagne, et prévient l'empire que s'il met effectivement en œuvre la guerre sous-marine totale, il reviendra devant le congrès pour prendre les mesures nécessaires. Il insiste cependant encore que là n'est pas son but et conserve son pacifisme : « We do not desire any hostile conflict with the Imperial German Government. We are the sincere friends of the German people and earnestly desire to remain at peace with the Government which speaks for them. We shall not believe that they are hostile to us unless and until we are obliged to believe it ».²⁵ L'interception et la publication en février 1917 du télégramme de Zimmerman (ministre des affaires étrangères allemands), à

²⁵Address to a Joint Session of Congress on the Severance of Diplomatic Relations with Germany ; February 3, 1917

l'ambassadeur du Mexique, qui contenait des propositions d'alliance, fait encore monter la tension d'un cran.

Le 2 avril 1917, le congrès vote finalement l'entrée en guerre et Wilson adresse un message aux Américains, intitulé « why we are at war », qui justifie son changement de position. Les Etats-Unis, grande puissance économique, vont apporter à la France et ses alliés, en terme de troupes et en terme de matériel, une aide décisive pour la victoire. Bergson écrit pour le journal « le petit parisien », le 4 juillet 1917 : (les majuscules sont dans le texte original) « L'Amérique entre dans la guerre avec la résolution inébranlablement prise d'en finir avec le militarisme prussien. ELLE EMPLOIERA A CETTE TACHE LA TOTALITÉ DE SES RESSOURCES. ELLE VEUT ÊTRE, ELLE SERA LE RÉSERVOIR D'OUÙ COULERONT SANS INTERRUPTION VERS L'EUROPE, DES QU'AURA PU ÊTRE CRÉE UN SYSTÈME RÉGULIER DE TRANSPORTS, LES MATIÈRES PREMIÈRES, LES VIVRES, LES MUNITIONS, LES CANONS ET, PAR DESSUS TOUT, LES HOMMES. LE SUPPLÉMENT DE FORCE QU'ELLE NOUS ASSURE EST FORMIDABLE. NOUS AVIONS JUSQU'À PRÉSENT LA CERTITUDE MORALE DE VAINCRE. L'INTERVENTION AMÉRICAINE NOUS EN APPORTE LA CERTITUDE MATHÉMATIQUE. C'EST LE PLUS GRAND ÉVÈNEMENT QUI SE SOIT ACCOMPLI DEPUIS LA BATAILLE DE LA MARNE. ».²⁶ Il n'a pas tort d'insister ainsi sur l'importance de l'aide américaine. Quel fut son rôle dans la décision du président ?

Si l'influence de Bergson sur Wilson est démontrable, c'est un fait d'ampleur. Peu d'autres philosophes pourraient se targuer d'avoir agi de manière aussi déterminante et aussi directe sur le cours de l'histoire.

Philippe Soulez s'est posé cette question en 1989 dans son *Bergson politique*. Il y pointait le fait que le rôle de Bergson dans cette mission était généralement inconnu des philosophes, et pour les rares historiens qui le connaissent alors, sous-estimé. Il cite deux thèses d'histoire où l'action de Bergson est mentionnée, celle d'André Kaspi et celle de Yves-Henri Nouailhat : « ces deux ouvrages mentionnent à plusieurs reprises le nom d'Henri Bergson. Nous nous demandons pourtant après lecture si le rôle de Bergson est réellement *reconnu*. ».²⁷ Les deux historiens sous estiment selon lui l'atout que représentait dans cette mission la présence auprès de l'ambassadeur Jusserand, d'un philosophe au prestige international. A l'appui de cette

²⁶ Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit., p.1269

²⁷ Philippe Soulez, op. cit., p.40

thèse Soulez met en avant certains documents sur Bergson inconnus par ces historiens – notamment un texte que Bergson rédigea sur ses missions en 1936, intitulé « Mes missions », publié de manière posthume en 1947 dans la revue « Hommes et Mondes », republié ensuite dans les *Mélanges*²⁸ –, et insiste sur l'action qu'il aurait exercée sur la *subjectivité* de Wilson, c'est-à-dire non pas seulement en termes de conviction par l'argument politique, économique... Mais en termes de confirmation, sur le plan philosophique, du bien-fondé d'une mission spirituelle des Etats-Unis. Soulez met en évidence la manière dont Bergson exploite pour convaincre ses interlocuteurs une image mythique du « philosophe-roi » platonicien décrit dans *La République*, qui est le dirigeant idéal de la cité idéale précisément parce qu'il n'est pas animé par une soif de pouvoir. Une des choses que Bergson a donc très bien compris et très bien exploité dans cette mission, c'est le pouvoir que lui confère cette position de philosophe spiritualiste apparaissant précisément comme extérieur aux jeux de pouvoir.

Bergson s'entretient en privé avec le président Wilson le 18 février 1917.²⁹ On a une idée de la teneur de l'entretien grâce aux notes préparatoires de Bergson et grâce aux quelques allusions contenues dans « Mes missions ». Comme le commente bien Soulez, cet entretien repose sur la stratégie suivante : flatter la fibre philosophique de Wilson. Il lui dit ainsi que « grâce à ce dernier, on voit pour la première fois la possibilité de faire de la philosophie l'âme ou l'esprit de la politique ». Etant lui-même philosophe, c'est-à-dire apparaissant comme mu par des motifs idéalistes plutôt que par des impératifs politiques circonstanciels, Bergson a l'autorité de valider la teneur noble des motivations de ses interlocuteurs. Le politicien de profession au contraire inspire d'emblée la méfiance car il est vu comme répondant aux impératifs stratégiques du moment plutôt qu'à des principes universels. L'efficace politique de la parole bergsonienne ne pouvait ainsi venir que de ce qu'en apparence, elle n'était pas une parole politique ; c'est là le paradoxe de l'action de Bergson. Il craint d'ailleurs que ses amis américains ne découvrent la véritable raison de son séjour : la raison officielle de son déplacement est de prononcer des conférences philosophiques, et sa mission diplomatique doit rester secrète afin d'en garantir la réussite – Bergson continuera après-guerre de garder ce secret auprès de ses amis américains.³⁰

²⁸ Henri Bergson : « Mes missions » in *Mélanges*, op.cit. pp.1554-1570

²⁹ Philippe Soulez, op.cit., p.98

³⁰ « Je ne pouvais rien dire pendant la guerre. Il avait été entendu, en effet, que je ne me donnerais pas à Washington pour un envoyé du gouvernement (...) Sur mon départ, sur ma mission en général, le silence de la presse fut donc complet. Il est vrai que j'aurai pu, après la guerre, donner quelque publicité à mon voyage (...) Mais je pensais toujours à l'effet que produirait sur mes amis de New York et de Washington, la nouvelle que

Les historiens même que Soulez critique pour sous-estimer le rôle de Bergson dans cette mission soulignent bien que c'est en vertu d'un fort idéalisme que Wilson, ancien universitaire et professeur, entre en guerre en 1917, mettant ainsi fin à une longue période d'isolationnisme dans la politique extérieure américaine. « Pour Wilson, l'entrée en guerre ne répond pas uniquement à la nécessité de défendre les intérêts des Etats-Unis, aussi vitaux soient-ils. Le président se place sur un plan supérieur. Il s'agit de défendre une cause juste. ».³¹

La lecture des discours de Wilson en 1917 le montre très clairement. C'est par la défense des principes fondamentaux de la Démocratie, de la Liberté, et de l'égalité des nations, qu'il justifie de sortir de son pacifisme et d'investir l'argent, de verser du sang américain, pour aider les alliés à gagner la guerre. Démocratie ; liberté ; égalité, ce sont les mots de la déclaration des droits de l'homme française comme ceux de la déclaration d'indépendance américaine. Dans ces principes fondamentaux, les deux pays se rejoignent, contre les empires allemands et austro-hongrois, et Wilson a eu la confirmation, de la bouche d'un philosophe et d'un Français, qu'il est le président capable d'incarner ces valeurs. L'enjeu n'est pas moindre que de « libérer le monde », menacé par l'impérialisme allemand ; prendre part à la guerre, dès lors que c'est pour une si noble cause, se sacrifier, devient alors un « privilège » – Bergson remarquera ce mot de Wilson, et le rapportera, revenu en France, pour souligner l'exemplarité de l'attitude américaine.³²

Son texte de 1936 révèle que Bergson ne partageait que partiellement les idéaux wilsoniens. Il écrit ainsi dans « Mes missions » : « La fameuse phrase de Wilson dans le message du 2 avril, où il se déclarait pour la guerre (*The world must be safe for democracy*), résumait toute sa pensée. Il y avait là, il faut le reconnaître, une certaine naïveté, faite surtout d'une ignorance à peu près complète de l'Europe et de son histoire. Ne nous en plaignons pas : sans cette naïveté jointe à une immense générosité, l'Amérique ne serait pas entrée en

j'avais été parmi eux en mission politique, alors que je ne leur en avais rien dit. Ils auraient pu voir là une tromperie » (in « Mes missions », *Mélanges* pp.1557-1558)

³¹ Y.-H. Nouaillhat : *France et Etats-Unis, août 1914-avril 1917*, IHRIC Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 1979, p.87

³² Dans son « Message to the congress » du 2 avril, alors qu'il revient sur son pacifisme pour annoncer que les Etats-Unis vont finalement prendre part à la guerre, Woodrow Wilson finit par ces mots : « The right is more precious than peace, and we shall fight for the things which we have always carried nearest our hearts--for democracy, for the right of those who submit to authority to have a voice in their own governments, for the rights and liberties of small nations, for a universal dominion of right by such a concert of free peoples as shall bring peace and safety to all nations and make the world itself at last free. To such a task we can dedicate our lives and our fortunes, everything that we are and everything that we have, with the pride of those who know that the day has come when America is privileged to spend her blood and her might for the principles that gave her birth and happiness and the peace which she has treasured. »

guerre. ».³³ C'est en effet parce que vu des États-Unis tout le contexte de rivalité historique entre l'Allemagne et la France – la guerre de 1870, la question de l'Alsace et la Lorraine, la question des colonies... est méconnu, que les Américains peuvent l'interpréter comme une guerre de principes, pour la Démocratie et contre l'impérialisme – et bien que la Russie, alliée de la France, est alors comme l'Allemagne ou l'Autriche un empire. Bergson a donc conscience de la vision américaine un peu caricaturale du conflit et en joue : le thème de la démocratie est développé dans les discours en Amérique, non dans les discours donnés en France (où il évoque plutôt la récupération de l'Alsace et de la Lorraine et l'histoire de l'Allemagne) ni en Espagne (où il joue surtout sur la notion d'héroïsme et de mysticisme, d'exemplarité morale, qu'il déclare inhérent à une culture latine commune aux Français et aux Espagnols). L'habileté politique de Bergson consiste donc aussi à savoir adapter son discours sur la guerre en fonction du public auquel il s'adresse et en mobilisant les arguments qui fonctionneront sur ce public.

Dans « Mes missions », il se montre ainsi très conscient du rôle qu'il pouvait jouer politiquement en tant que philosophe, auprès de Wilson : « il fallait montrer à un président naturellement idéaliste, l'occasion unique qui s'offrait à lui de restaurer la paix du monde et d'ouvrir une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Pour cela il fallait (...) tâcher de pénétrer dans l'intimité de tel ou tel intime de Wilson, traiter comme des égaux, si c'était utile, des gens qui n'avaient aucun titre officiel, et qui n'en inspiraient que plus de confiance à un président naturellement méfiant. ».³⁴ Cet extrait montre bien que Bergson est conscient de son influence en tant que philosophe idéaliste sur un interlocuteur également idéaliste. Il montre aussi l'importance dans sa stratégie à entrer dans le réseau des proches de Wilson pour agir indirectement, insensiblement presque, en flattant les egos d'interlocuteurs qui auraient la confiance du président et sauraient répercuter sa parole. L'agenda reconstitué par Soulez dans *Bergson politique*³⁵ montre l'étendue des connaissances de Bergson, et surtout les témoignages que ses interlocuteurs américains laissèrent révéler la forte impression que le philosophe eut sur eux. Le charme bergsonien a, comme au collège de France où certains de ses auditeurs ont laissé des témoignages enflammés³⁶, incontestablement opéré outre atlantique.

³³ Henri Bergson : « Mes missions », in *Mélanges*, op.cit., p.1561

³⁴ Ibid., p.1559

³⁵ Philippe Soulez, op.cit., pp.101-103

³⁶ Certains de ces portraits sont rédigés avec beaucoup de talent. On en trouve de nombreux exemples dans *Bergson éducateur* de Anne-Marie Rosé Bastide et dans *La gloire de Bergson* d'Azouvi. Bergson est décrit comme un « enchanteur », un « poète », on a des descriptions précises de sa voix, de sa diction, de son regard lorsqu'il enseigne, etc. Léon Paul Lafargue écrit : « Il nous « prenait » avec une sorte de jiu-jitsu mystique ». ».

Jusserand écrit dans un télégramme : « Après quinze jours passés ici, Bergson a vu beaucoup de monde et a plu à tous. ».³⁷ En particulier, Bergson a eu de l'influence sur deux personnages extrêmement importants de l'entourage de Wilson : le colonel House et le premier ministre Franklin Lane.

Le témoignage du colonel House est un exemple parlant de la séduction bergsonienne. House et Bergson se verront à de nombreuses reprises au cours du séjour de Bergson, et ils nouent une relation épistolaire qui se prolonge jusqu'à la mort de House. Le colonel américain cherchera à revoir Bergson et s'adresse à lui dans des termes plus qu'amicaux : il déclare apprécier « au-delà de toute mesure » la présence de Bergson, il le presse de revenir sitôt qu'il est parti, écrit que Bergson lui manque ; mais aussi, qu'il sent le besoin de son conseil politique et de ses encouragements, ce qui tend bien à montrer que le philosophe a une influence d'ordre politique et pas seulement sur un plan de pure spiritualité.³⁸ Pour Soulez : « Qu'il entre une part de jouissance pour House dans le fait de converser avec Bergson ne fait aucun doute. Les termes qu'il emploie en témoignent. Il y a eu séduction. ».³⁹ Or, le colonel House est le membre le plus influent de l'entourage de Wilson, qu'il a aidé à accéder à la présidence et c'est aussi lui, passionné de politique étrangère, qui a poussé le président à s'y intéresser davantage et à sortir de son isolationnisme et de son pacifisme. Être dans les faveurs de ce véritable double du président a pu payer.

La deuxième oreille influente que Bergson eut dans l'entourage de Wilson est celle du ministre Franklin Lane, qui a lui aussi des penchants pour la philosophie et qui a lu Bergson, avant même son arrivée en Amérique. Ils s'entretiennent fréquemment lors de son séjour. Ce dernier considère que le philosophe est d'une modestie excessive quant à son influence sur le président américain, puisqu'il vient lui dire, suite à la déclaration officielle d'entrée en guerre : « Vous avez été pour plus que vous ne pensez dans la décision du président. ».⁴⁰

³⁷ Cité par Soulez, op.cit. pp.104-105

³⁸ Ibid. p.121

³⁹ Ibid., p.123

⁴⁰ « En dehors de House, je crois bien qu'il [Wilson] ne se livrait à personne, pas même à ses ministres (...). L'un d'eux avait pourtant accès auprès de lui et s'était attiré sa sympathie personnelle. C'était Franklin Lane, ministre de l'intérieur, homme d'une exceptionnelle valeur intellectuelle et morale. Un hasard que je qualifierai de providentiel fit que je devins tout de suite l'ami de Lane. Il se trouvait être philosophe, m'avoir lu et s'être rallié à certaines au moins de mes idées. Nous prenions quelquefois rendez-vous, le soir, pour causer ensemble. Naturellement, je lui exposai en détail ce qu'était pour nous cette guerre, et comment l'idéaliste Amérique ne pourrait s'empêcher d'y entrer. Je pensais bien qu'il ferait passer quelque chose de nos conversations dans les entretiens qu'il pourrait avoir avec Wilson sur les affaires courantes. Il n'y manqua pas ; car, plus tard, lorsque le président Wilson, après de longues hésitations, obtint du congrès qu'il se déclarât en état de guerre avec l'Allemagne, Lane vint me dire : « Vous avez été pour plus que vous ne pensez dans la décision du président. » » Henri Bergson, « Mes missions » in *Mélanges*, op. cit., p.1557

Bergson en 1919 se montrait effectivement modeste sur son action politique. Auprès de son ami Jacques Chevalier qui lui dit « vous avez obtenu l'intervention de l'Amérique à nos côtés, ce qui a été un facteur décisif de la victoire. », il répond : « Je ne sais. Tout ce que je puis dire, c'est que j'étais dans un certain état d'âme au sujet de la guerre ; je considérais comme menacée dans son existence la chose la plus précieuse, la culture française ; je crus de mon devoir d'aller parler à mes amis. ». Bergson reste fidèle à cette mise en scène selon laquelle son action n'a rien de politique ; Chevalier lui répond en requalifiant ces « conversations entre amis » comme ce qu'elles sont véritablement : « La diplomatie la plus efficace (...) n'est pas celle des diplomates de profession, mais celle des intellectuels. ».⁴¹

Un dernier argument de Soulez en faveur du succès de Bergson est le jugement du gouvernement français : « Nous disposons d'un bon point de repère pour juger de l'utilité de ladite mission, c'est le jugement du gouvernement français. Le gouvernement français a si bien jugé que la mission de Bergson avait été utile qu'il en confia à celui-ci une seconde. ».⁴² Bergson est en effet envoyé une nouvelle fois aux États-Unis en juin 1918 pour chercher, suite à la paix de Brest-Litovsk qui privait les Français et les Anglais de leur allié russe, une nouvelle fois l'aide de ses amis américains. L'idée qu'il devait défendre était de faire entrer le Japon dans la guerre afin de recréer un front à l'est après le retrait de la Russie. Mais autant les circonstances avaient joué en la faveur de Bergson lors de son premier séjour aux États-Unis – la déclaration, en janvier 1917, de la guerre sous-marine à outrance par l'Allemagne, et l'affaire du télégramme Zimmermann avaient beaucoup endommagé l'image des Allemands – et son action s'inscrivait donc dans un contexte où elle avait beaucoup de chances de succès, autant pour sa deuxième mission le philosophe n'a pas du tout l'histoire pour lui et échoue à convaincre. L'échec de cette deuxième mission et la comparaison avec la première permet de préciser que bien évidemment l'influence que Bergson a pu exercer sur Wilson ne peut pas se comprendre indépendamment de tout le reste du contexte politique de l'époque et de tous les autres événements qui allaient dans son sens. Ce n'est pas un homme seul qui serait parvenu à faire revirer un président fermement pacifiste et aurait par ses seules forces de conviction provoqué l'entrée en guerre des États-Unis ; c'est un orateur habile, connu et estimé aux États-Unis, venu dans un contexte favorable à la France, et qui a su user de son influence pour pousser, dans cette situation, une décision que les circonstances rendaient possible.

⁴¹ Jacques Chevalier, op. cit. p.27

⁴² Philippe Soulez, op. cit., p.41

L'action politique de Bergson ne s'achève pas après cette deuxième mission, puisqu'il sera nommé après-guerre président de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle, un organe de la Société des Nations. Avant d'en venir à cette seconde partie de l'action politique de Bergson, dans l'après-guerre, il faut souligner à quel point l'engagement du philosophe en 14-18, qu'on vient de résumer, est en rupture avec son attitude réservée sur le plan politique jusque-là, et à quel point la guerre est donc un élément bouleversant du point de vue de la biographie bergsonienne. En 1914, Bergson, qui se présentait toujours comme un ignorant en politique, sort de sa réserve habituelle et s'engage pour sa patrie attaquée ; les intellectuels des générations suivantes regarderont souvent ses discours de guerre d'un très mauvais œil – comme une erreur ou un aveuglement, voire comme une trahison de la mission de l'intellectuel. Toute une génération de jeunes philosophes communistes, désenchantés, suite à la guerre, du nationalisme, désavoueront le philosophe qu'ils avaient souvent lu et admiré dans leur jeunesse, remettant violemment en cause sa participation à la propagande et par suite condamnant son idéalisme philosophique. En prenant la parole publiquement, ce qu'il s'était toujours refusé à faire, Bergson s'était exposé à ces critiques. Pourquoi l'a-t-il fait ?

*Comment expliquer le brusque virage politique de Bergson ?*⁴³

Frédéric Worms se pose la question en ces termes dans la biographie de Bergson : « Pourquoi la déclaration de guerre du 2 août 1914 l'a-t-elle fait « sortir de lui-même », comme Xavier Léon l'écrit avec surprise à Elie Halévy, alors qu'aucun des grands événements politiques, aucune des querelles parfois violentes où son œuvre même s'est trouvée mêlée n'y avait réussi ? L'affaire Dreyfus semble (selon le même témoignage) l'avoir trouvé « indifférent ». Le lien établi entre son œuvre et l'anarchisme de la bande à Bonnot ou la

⁴³ Il faut peut-être relativiser ce virage, car, malgré la réserve de Bergson avant 1914, en fouillant on trouve certains témoignages sur ses opinions politiques d'alors. Eucken rapporte ainsi que lors d'une conversation tenue avec son ami en mars 1913, ce dernier exprimait déjà une rancune à l'égard de l'Allemagne à cause de l'Alsace et la Lorraine (voir Caterina Zanfi : *Bergson et la philosophie allemande : 1907-1932*, Paris, Armand Colin, p.224). Pierre Trotignon affirme aussi que le patriotisme de Bergson date d'avant-guerre dans son article « Bergson et la propagande de guerre », in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, p.210, Bergson évoquant selon lui dès juin 1912 une « renaissance morale française » suite à l'arrivée de Poincaré au pouvoir et saluant, en 1913, l'ouvrage de Psichari *L'appel aux armes*. Mais Trotignon ne fournit pas de références pour appuyer son argument. Ces confidences restent par ailleurs privées, Bergson n'exprimant pas de positions nationalistes publiquement avant le déclenchement de la guerre.

violence révolutionnaire, les attaques de l'Action française, rien ne paraît, au sens propre, l'émouvoir, ce silence renforçant d'ailleurs son prestige et son influence. ».⁴⁴ Pourquoi, donc, est-ce spécifiquement la première guerre mondiale, plutôt que tout autre événement, qui est le point déclencheur de la carrière politique de Bergson ? Worms souligne très justement que l'affaire Dreyfus ne l'a pas fait réagir, quand bien même cet événement a obnubilé la société française au tournant du XX^e et est traditionnellement considéré comme celui où naît la figure de l'« intellectuel engagé » avec le retentissant « J'accuse » d'Emile Zola. Bergson était à l'époque plus jeune et beaucoup moins connu que lors de la déclaration de guerre. En tant que juif lui-même, on peut cependant s'étonner aujourd'hui de son absence de prise de position.

Frédéric Worms explique surtout cette « sortie de lui-même », en résumant la perspective de Bergson dans ses discours de 14-18, c'est-à-dire la lecture de la guerre mondiale comme une attaque de la barbarie contre la civilisation, du mécanisme contre le spiritualisme. Si cette vision paraît très étrange a posteriori, peut-être doit-on effectivement la prendre au sérieux au sens où elle a pu être sincère : il nous faut nous rappeler que notre vision du conflit n'a été construite qu'a posteriori, une fois les événements déroulés, et par un siècle d'historiographie ; elle ne colle pas forcément avec celle qu'en avaient ceux qui la vécurent directement.

Une tentative pour nous remettre dans le contexte de l'époque et comprendre la guerre, le plus possible, comme ses contemporains la comprirent, peut contribuer à expliquer ce brusque virage politique chez Bergson. Un élément important à prendre en considération c'est par exemple le fait qu'à l'été 1914, quand la guerre est déclarée, personne n'anticipait la durée longue du conflit. Chaque camp était convaincu que les évolutions technologiques lui permettraient de prendre le dessus très rapidement sur l'adversaire et que ce serait une guerre éclair. Pour les plus pessimistes, tout le monde serait rentré chez soi à Noël. Le creusement des tranchées et l'enlèvement dans une guerre de position à l'ouest de l'Europe, qui transformera complètement le rythme des batailles (au point où certains historiens s'interrogent si on peut encore parler de « batailles »), n'avait pas été prévu, ni par les hommes politiques, ni par les stratèges militaires, encore moins par un philosophe comme Bergson... Malheureusement la stratégie offensive mise en place au début de la guerre est très coûteuse en hommes et rend une marche arrière difficile. En général, avec le prolongement de la guerre, une logique jusqu'au-boutiste se met en place chez les belligérants. La foi dans les principes universels pour lesquels la patrie se saigne est réaffirmée avec d'autant plus de force que la guerre se poursuit. Il était

⁴⁴ Philippe Soulez et Frédéric Worms : *Bergson : biographie*, Paris, Flammarion, 1997, p.184

impossible de reculer, de se reconnaître défait, et de rendre ainsi nulles les nombreuses vies tombées sur le champ de bataille. Cette logique jusqu'au-boutiste joue aussi dans le cas de Bergson, qui qualifie en 1915 la première guerre mondiale de « guerre à mort ».⁴⁵

Par opposition à l'affaire Dreyfus qui a pu lui apparaître comme un simple fait divers, Bergson a conscience de la gravité de la Grande Guerre lorsqu'elle éclate, et de la nécessité à réagir. Or beaucoup des intellectuels ne pouvaient pas être mobilisés, trop âgés ou en trop mauvaise santé, et se sont dans ces circonstances sentis coupables. Les historiens ont renseigné ce phénomène très répandu. C'est notamment un des thèmes de l'histoire intellectuelle de la Grande Guerre de Christophe Prochasson et Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie, les intellectuels et la première guerre mondiale* (1996). On pourrait rapprocher ce syndrome de culpabilité des intellectuels du « syndrome du survivant » qui touche les soldats rescapés de guerre : ceux des soldats qui reviennent du front sains et saufs développaient souvent une culpabilité parce qu'ils vivaient alors qu'ils avaient vu mourir des camarades et qu'ils auraient pu mourir à leur place. Avec la guerre et l'état d'exception qu'elle entraîne, on commence à s'accuser de vivre, la mort et le danger deviennent les conditions normales. De manière similaire, les penseurs restent la plupart du temps à l'arrière plutôt que de prendre les armes, et cette position provoque un sentiment d'impuissance. Bergson en est l'exemplification parfaite. Il a cinquante-cinq ans, il est trop âgé pour être envoyé sur le champ de bataille ; pendant ce temps son grand ami et son disciple l'écrivain Charles Péguy prend les armes et se fait tuer dès le premier mois : il disparaît ainsi en héros de guerre et en martyr de la patrie. Bergson avait promis à son ami de s'occuper de sa femme et de ses enfants s'il lui arrivait malheur ; c'est ce qu'il fera. Son jeune neveu, Henry Lange, perdra lui aussi sa vie au front dans le dernier mois de guerre. La mère d'Henry Lange, Mathilde Neuburger, sœur de l'épouse de Bergson, suivra son fils dans la tombe quelques mois plus tard. Comment garder la conscience tranquille lorsque de jeunes hommes donnaient tout, et que Bergson lui était à l'abri dans sa villa parisienne, à n'avoir de ce grand drame que les échos lointains de la presse ?

Ainsi qu'il le raconte en 1936 dans « Mes missions », c'est bien cette culpabilité qui le pousse à accepter de remplir les missions que le gouvernement lui propose. Alors qu'il hésitait à répondre positivement à la proposition du ministre Aristide Briand pour la mission secrète

⁴⁵ *Mélanges*, op. cit., p.1154

aux Etats-Unis, un entretien finit par le décider à revenir sur son refus initial. Voici le récit qu'il en fit plus tard :

Quand Briand, que je ne connaissais pas, me fit appeler (...) mon premier mouvement fut de lui dire qu'un philosophe ne me paraissait pas pouvoir rendre de grands services (...) C'est avec le vague projet de demander à être déchargé de cette mission que j'allais voir Jules Cambon, secrétaire général du ministère des affaires étrangères (...). Or, je ne m'étais pas encore assis en face de Jules Cambon que celui-ci me dit : « Mon devoir est de vous informer que nous venons de capter et de déchiffrer un sans-fil allemand, prévenant les sous-marins qu'à partir de demain ce sera la guerre sous-marine à outrance, sans ménagement, sans distinction de nationalité, etc. Votre voyage en Amérique va donc devenir des plus dangereux. » Ces mots suffisaient. J'étais obligé de partir.⁴⁶

On voit ici très précisément ce qui fait basculer Bergson de sa position de réserve et de doute sur ses compétences politiques à l'acceptation de sa mission : le déclenchement de la guerre sous-marine à outrance de la part de l'Allemagne. C'est l'argument du danger, qui pourrait paraître dissuasif, mais qui est au contraire l'argument persuasif : mis en danger physiquement, le philosophe pouvait se sentir un peu soldat, pouvait se sentir participer à une guerre plutôt que de l'observer extérieurement dans l'impuissance et le confort de l'arrière. Peut-être Jules Cambon était-il conscient de l'effet qu'aurait l'argument du danger et a-t-il placé cet « avertissement » de manière calculée. Toujours est-il que Bergson est convaincu ; il explique : « ceux qui ne pouvaient pas combattre au front se reprochaient toujours de vivre en pleine sécurité, alors que nos soldats étaient exposés à des dangers mortels. A courir enfin un risque on se sentait rentrer dans les conditions normales et pouvoir être un peu moins mécontent de soi-même. »⁴⁷ La lecture de la correspondance de Bergson est parlante également : le 11 août, à Xavier Léon : « Hélas ! je m'en veux de ne pouvoir que parler, alors que toute la jeunesse agit »⁴⁸ ou encore à la comtesse Murat : « J'ai accueilli ce projet parce que, depuis le commencement de la guerre, j'enrage de me sentir inutile. »⁴⁹

Aussi la participation de Bergson à la Grande Guerre est à la fois la conséquence et le symptôme de ce caractère, pour la première fois, total, du conflit. C'est parce qu'un nombre si grand de jeunes hommes est mobilisé au front que tous se sentent directement concernés par le

⁴⁶ Henri Bergson : *Mélanges*, op. cit., p.1564

⁴⁷ Ibid., p.1565

⁴⁸ Henri Bergson : *Correspondances*, op.cit., p.591

⁴⁹ Ibid., p.597

cataclysme : tous ont un ou plusieurs proches qui risque de mourir ou d'être gravement blessé. La croissance des médias a donné aussi un retentissement plus grand à cette guerre qu'aux précédentes et permis à l'arrière de s'investir et de jouer un rôle. Bergson exploite cette dimension-là, faisant pour la première fois de sa carrière usage de la célébrité qui habituellement lui pèse, utilisant son prestige pour convaincre les neutres, faisant republier ses discours dans de nombreux journaux, notamment dans des éditions distribuées au front. L'engagement passionné de cet homme qui demeurait avant-guerre très prudent et apolitique, est une illustration excellente du pouvoir de captation qu'a exercé la guerre sur l'ensemble de la société du début du XX^e. Elle mobilise, physiquement et spirituellement, au-delà des classes, des opinions religieuses ou politiques, des conflits philosophiques, etc. L'appartenance à la patrie devient plus importante que toutes les autres allégeances : c'est ce que Raymond Poincaré nomme, en août 1914, l'« union sacrée ».⁵⁰

Un champ de bataille spirituel se constitue en parallèle à la bataille militaire. Le cas de Bergson, loin d'être isolé, est représentatif et doit être compris dans le contexte, plus large, d'un ralliement assez général des intellectuels à leurs patries respectives. Avec le développement d'une histoire culturelle de la Grande Guerre, ce phénomène a récemment été étudié, et nommé en 1999 par l'historien allemand Kurt Flasch, une « mobilisation spirituelle »⁵¹, avant lui une « mobilisation de l'intellect »⁵² par Martha Hanna.

Rares étaient ceux des intellectuels qui se révoltèrent contre cette mobilisation. Ils couraient le risque d'être vus comme des ennemis de leur nation, des défaitistes, et parfois d'être emprisonnés – ce fut par exemple le cas, en Angleterre, de Bertrand Russell. Certains gardèrent le silence mais la plupart se joignirent à ce soulèvement patriotique et usèrent de leurs propres armes – l'argument philosophique, historique, sociologique – pour prouver que la barbarie du camp ennemi était en quelque sorte inhérente à une « mentalité » nationale. En France, comme l'écrivit avec ironie Gonzague Truc en 1915, « Les conférences pullulèrent où, devant un verre d'eau, on opposa le génie français au pédantisme teuton, sans d'ailleurs

⁵⁰« Dans la guerre qui s'engage, la France aura pour elle le droit, dont les peuples, non plus que les individus, ne sauraient impunément méconnaître l'éternelle puissance morale. Elle sera héroïquement défendue par tous ses fils, dont rien ne brisera devant l'ennemi l'union sacrée et qui sont aujourd'hui fraternellement assemblés dans une même indignation contre l'agresseur et dans une même foi patriotique » déclare Poincaré le 4 août 1914 devant les Assemblées ; cf Raymond Poincaré : *Au service de la France*, t.IV, Paris, Plon, 1927, p.546

⁵¹ Kurt Flasch : *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*. Berlin, Alexander Fest, 2000

⁵² Martha Hanna : *The mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Cambridge Massachusetts Harvard University Press, 1996

expliquer autrement que par des ramassis de lieux communs ce qu'on entendait par là. On démontra, ou plutôt affirma, que tout ce qui est français est bon et que tout ce qui est bon n'est pas allemand. Tour à tour l'impérialisme se voyait établi et démenti par Kant ou Hegel. On ressortait Tacite ; un géologue enfin prouvait que le monstre germanique, par la formation et le développement analogue aux monstres de la géologie primitive, ne connaîtrait pas d'autre destin que celui du plésiosaure ou du diplodocus ». ⁵³ Peut-être Bergson est-il une des cibles implicites de cet article vitriolé mais plutôt fidèle à l'atmosphère de l'époque.

Du côté allemand les intellectuels se mobilisèrent aussi dans cette bataille spirituelle. On a un bon exemple de réaction miroir entre intellectuels français et allemands dans le cas de Bergson et du philosophe Rudolf Eucken. ⁵⁴ Si Eucken est aujourd'hui assez méconnu, il avait alors une position comparable en Allemagne à celle de Bergson en France : philosophe d'une grande popularité, il avait obtenu le prix Nobel de littérature avant la guerre. Les thèmes qu'il développe sont également semblables à ceux de Bergson : les deux auteurs s'élèvent contre le matérialisme de leur époque, prônent un vitalisme et un spiritualisme, mettent en avant la notion d' « intériorité ». A travers un étudiant commun, Isaac Benrubi, Eucken et Bergson s'étaient avant-guerre découverts, lus, reconnus l'un dans l'autre, et avaient commencé à lier une amitié ; or, avec la guerre de 14, toute relation cesse entre eux. ⁵⁵ Eucken, comme Bergson, s'investit dans la défense de sa patrie en donnant de nombreux discours. L'ironie est que des deux côtés l'argumentation est comparable, prenant ses sources dans une même philosophie spiritualiste, mais en inversant les termes : pour Bergson la France représente l'esprit, pour Eucken c'est l'Allemagne. L'un et l'autre prennent le pays ennemi pour l'incarnation du matérialisme ou du mécanisme contre lequel ils luttent philosophiquement. La division nationale prend donc le pas sur l'union philosophique.

En octobre 1914, Eucken joint sa signature à celle de 92 autres intellectuels allemands dans un manifeste intitulé « Aufruf an die Kulturwelt » (appel des intellectuels allemands aux nations civilisées) ⁵⁶, défendant l'Allemagne contre les accusations d'avoir provoqué la guerre,

⁵³ Gonzague Truc : « La vie intellectuelle pendant la guerre », in « La grande revue », juillet 1915, p.116

⁵⁴ Sur la relation entre Bergson et Eucken, le livre de Caterina Zanfi sur Bergson et la philosophie allemande est une source précieuse. La sympathie naissante entre les deux philosophes est relatée à travers plusieurs passages de son chapitre un « Léna » : « Eucken et ses élèves : le « néoidealisme de Bergson », pp.29-39 ; « Les rapports de Bergson avec Eucken et ses élèves », pp.70-87 ; puis la rupture due à la guerre dans son chapitre cinq, p.223 sq., Caterina Zanfi, op. cit.

⁵⁵ Pratiquement tous les liens entre Bergson et ses correspondants allemands cesse avec la guerre, à l'exception du comte Hermann de Keyserling. (Ibid., pp.229-231)

⁵⁶ Ce manifeste célèbre est souvent appelé « manifeste des 93 ». Il fut publié en version française, avec des réponses de divers intellectuels, dans la revue scientifique de novembre 1914 : « Appel des intellectuels

d'avoir bombardé la bibliothèque de Louvain, d'avoir commis des atrocités... Ils défendent leur « Kultur » et inversent le reproche de la barbarie en attaquant le recours des métropoles aux soldats des colonies ainsi que l'alliance avec les Russes : « Ceux qui s'allient aux Russes et aux Serbes, et qui ne craignent pas d'exciter des mongols et des nègres contre la race blanche, offrant ainsi au monde civilisé le spectacle le plus honteux qu'on puisse imaginer, sont certainement les derniers qui aient le droit de prétendre au rôle de défenseurs de la civilisation européenne. ».⁵⁷ La rhétorique est très similaire entre ces pays ennemis, mais les termes retournés : il y a une certaine ironie pour nous, un siècle après, à constater cette réaction miroir chez les philosophes des différentes nationalités, l'uniformité de leurs réactions dans leur opposition même.

A l'époque de la publication de cet appel, une controverse est déclenchée dans l'Académie des sciences morales que Bergson présidait alors, puisque plusieurs membres français s'exprimèrent, en réaction à cet appel, en faveur de la radiation des correspondants allemands de l'Académie (certains d'entre eux ayant signé le manifeste). André Robinet mentionne ce débat dans *Mélanges*⁵⁸ ; on peut le suivre dans les comptes rendus des « Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques » de septembre et octobre 1914.⁵⁹ A l'époque, ce n'est pas le racisme de l'appel qui choque ; pour ces intellectuels, le motif d'indignation est surtout le bombardement de la bibliothèque de Louvain. Dans ces débats le philosophe Emile Boutroux, germaniste, s'oppose à la radiation ; Bergson qui préside l'Académie va se rallier à la position de Boutroux et faire adopter une déclaration d'ordre général condamnant l'attitude de l'Allemagne sans en venir à la radiation réclamée par certains membres. Il était sans doute important qu'une telle décision, qui aurait pu être polémique et attirer à Bergson des soupçons sur son patriotisme, soit prise en comité secret et qu'il n'ait donc pas à s'inquiéter des réactions de la presse française.

allemands aux nations civilisées » [trad. de l'Aufruf an die Kulturwelt], « la Revue scientifique », novembre 1914, p.170 sq.

⁵⁷ Ibid. p.171

⁵⁸ *Mélanges*, op.cit., p.1104 : André Robinet, expliquant qu'une grande affaire secoue l'Institut que préside Bergson après la déclaration de guerre, écrit que certains membres demandaient la radiation des membres associés de nationalité allemande. « Les échos des séances en « comité secret » prouvent que sur ce douloureux problème Bergson, président, contribua à faire triompher une déclaration d'ordre plus général qui condamnait les fauteurs de guerre sans prendre parti contre les membres allemands de l'Institut ».

⁵⁹ « Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques », Paris, Alphonse Picard & fils, septembre 1914, pp.459-460 et octobre 1914, pp.466-469.

En effet malgré l'indifférence que Bergson affiche parfois à l'égard de ses critiques, il est très susceptible à l'opinion de la presse, qui ne l'épargne pas, notamment la presse antisémite. Un autre facteur d'importance dans l'engagement de Bergson, peu souligné⁶⁰, est aussi son judaïsme. Dans le contexte d'un antisémitisme montant, d'une suspicion croissante à l'égard de ceux qui sont souvent considérés en leur pays comme des ennemis intérieurs, Bergson en tant que juif devait, plus encore qu'un autre, se montrer patriote. Toujours distant à l'égard de son judaïsme, il finira par lui préférer le catholicisme, comme le révèlent les *Deux Sources* où la mystique chrétienne est mise au-dessus de la mystique juive, et comme en témoigne sa volonté testamentaire qu'un prêtre catholique dise les prières à sa mort. Seules les circonstances, à la fin des années trente, de l'élection d'Hitler et du déclenchement de la deuxième guerre mondiale, dissuadent Bergson d'effectuer une conversion qui pourrait passer alors pour un acte de désolidarisation à un moment de l'histoire où ses coreligionnaires sont persécutés par les nazis. Intérieurement, pour lui-même, en quelque sorte, Bergson avait fait ce pas ; depuis longtemps il se rapprochait du catholicisme, depuis longtemps il se détachait de son identité juive. Son indifférence à l'affaire Dreyfus à la fin du XIX^e montre déjà ce détachement. On pourrait aujourd'hui regretter que le philosophe n'ait pas pris position contre l'antisémitisme violent et l'injustice qui semble aujourd'hui aussi flagrante de l'affaire ; à l'époque, ce silence ne l'avait pas mis à l'abri des attaques de l'extrême droite française.

A titre d'exemple, particulièrement instructif et particulièrement rapproché de la Grande Guerre, Bergson avait ainsi été victime dans les pages du journal de l'Action française d'une campagne très agressive de la part de Léon Daudet et de Charles Maurras à l'occasion de son élection à l'Académie française. Elle débute le 27 janvier 1914, quelques semaines avant l'élection. Le polémiste Léon Daudet, qui est alors rédacteur en chef de l'Action française, signe un article intitulé « Un juif à l'académie française. L'intrigue Bergson », où il dénonce derrière la candidature de Bergson un complot juif visant à infiltrer les bancs de l'Académie. Daudet accuse les académiciens pro-bergsoniens de « bien-pensance » : « Ces immortels bien-pensants ont déployé en faveur du sémite une ardeur et une activité qu'ils n'auraient peut-être pas apportées à soutenir la candidature d'un catholique militant, d'un homme de leur sang et de leur bord. Ils appartiennent en effet à la catégorie nombreuse de ceux qui croient se donner belle allure en prônant et préférant, en toute circonstances, l'adversaire. Or, Bergson est un juif

⁶⁰ A l'exception notable de l'article de Pierre Trotignon, « Bergson et la propagande de guerre », op. cit., qui insiste de manière éclairante sur cet aspect.

militant, dreyfusard de la première heure et d'autant plus dangereux qu'il est plus sournois. ».⁶¹ Le 8 février il revient à la charge : « Pour enfoncer les portes de l'Académie, ou plus exactement pour les cambrioler à la douce, dans l'huile d'un pseudo spiritualisme, il fallait un juif qui eut l'air d'être de droite et qui, néanmoins, fût comme tous ses pareils un corrupteur et un dissolvant ». ⁶² Maurras, la veille de l'élection, apporte son soutien à Daudet en dénonçant lui aussi l'intrigue juive derrière la candidature de Bergson et en sommant l'Académie, au nom de la « pudeur » et pour le bien de sa « tranquillité », d'éviter le « choix misérable » que représente Bergson.⁶³ Le lendemain, jour de l'élection, le journal titre : « l'assaut à l'académie » : « C'est aujourd'hui que la juiverie, dans la personne du philosophe Bergson (..) veut donner assaut à l'académie française. Cet événement est une suite et une conséquence de l'Affaire Dreyfus, car à l'Académie, comme partout ailleurs, il y a actuellement en présence et en lutte, une droite et une gauche, une France et une Antifrance. ».⁶⁴

Ces attaques virulentes ne sont pas neuves. Bergson en est la cible depuis des années, au sein du journal *Action française* et parfois hors des pages du journal sous forme de livres ou de cours prodigués par les membres de l'Institut, où derrière des critiques philosophiques, la haine du juif n'est pas cachée. C'est à la même période que la mise à l'index des œuvres de Bergson est décidée. Bergson sera victime de l'antisémitisme jusqu'à sa mort, en 1941, où le panthéon lui est refusé puisque la France est alors sous occupation allemande.

De son vivant il n'a jamais répondu à cette hostilité antisémite. Un extrait des souvenirs de Gilbert Maire est intéressant à ce sujet.

Maire représente, au sein des amis de Bergson, un cas très particulier⁶⁵: à la fois fervent bergsonien et sympathisant de l'extrême droite, il est intérieurement tiraillé entre ces deux tendances antagonistes. A plusieurs reprises, il confesse à son ami juif, gêné, avoir des sympathies pour l'Action Française – ce que le philosophe regarde toujours avec bienveillance. Mais pour Maire le point de non-retour est atteint par cette polémique qui précède l'élection de Bergson à l'Académie, puisqu'il est à l'occasion si choqué de la virulence de Daudet et

⁶¹ Léon Daudet : « Un juif à l'académie française. L'intrigue Bergson » in « L'action française », 27 janvier 1914, numéro 27, p.1

⁶² Léon Daudet : « Le juif Bergson à l'Académie. Le suprême effort de l'intrigue », in « L'action française », 8 février 1914, numéro 39, p.1

⁶³ Charles Maurras : « A propos de Bergson » in « L'action française », 11 février 1914, numéro 42, p.1

⁶⁴ Léon Daudet : « L'assaut à l'Académie. Le juif Bergson et le franc-maçon Bourgeois. » in « L'action française », 12 février 1914, numéro 43, p.1

⁶⁵ Voir Gilbert Maire : *Bergson, mon maître*, Paris, Grasset, 1935. C'est un des meilleurs portrait de Bergson.

Maurras, qu'il rompt définitivement avec eux. Bergson, cependant, n'a jamais réclamé de son ami une telle rupture, bien au contraire. Apprenant la décision de Maire, il lui aurait répondu: « Pour rien au monde je ne voudrais être la cause d'une rupture entre vous et vos amis (...) il ne faudrait pas que ma personne seule vous éloignât de ce qui vous paraît être la vérité politique. (...) Les attaques personnelles que je peux subir, si injustes soient-elles, ne valent rien contre mes idées ; elles ne valent pas, non plus, nous devons en convenir, contre les idées mêmes de ceux qui m'attaquent ». ⁶⁶ Loin de dénoncer l'extrême droite qui l'attaque, Bergson professe étonnamment une certaine sympathie à leur égard, et considère que leur antisémitisme n'invalide pas leurs autres opinions.

Cette complaisance envers les antisémites est visible aussi dans son testament, une trentaine d'années plus tard, où il laissera, à côté de l'expression de sa solidarité envers ses coreligionnaires persécutés, de malheureuses formules rendant certains juifs responsables des persécutions dont ils furent les victimes – preuves d'une internalisation de l'antisémitisme de la part de cet homme si avide de s'assimiler. ⁶⁷ Frederic Worms les a soulignées dans le dernier chapitre de la biographie qu'il a consacrée à Bergson avec Philippe Soulez, comme il a souligné la gêne des commentateurs qui ont parfois cherché à cacher ces déclarations problématiques. Rose-Marie Mossé Bastide, elle, attribue avec tristesse les deux phrases malheureuses à la maladie et la vieillesse du philosophe (pourtant la tolérance affichée auprès de Maire envers l'Action française date d'une époque où le philosophe était bien portant et lucide). La relation compliquée de Bergson à son identité juive est un point sur lequel on va revenir à la fin de ce travail puisque ces tensions sont particulièrement cristallisées au moment de sa mort.

Lors de la première guerre mondiale, temps particulièrement propice à la paranoïa envers un potentiel « ennemi intérieur », Bergson avait en tout cas à se montrer plus patriote que le Français moyen. Les sociétés en guerre développent un climat d'extrême suspicion : les accusations d'affaiblir la volonté de défense nationale par la subversion, le sabotage, l'espionnage... sont courantes, et touchent surtout les minorités nationales – les Arméniens font en Turquie les frais de ce mécanisme de recherche d'un « bouc émissaire », comme après-

⁶⁶ Gilbert Maire, op. cit. pp.215-216

⁶⁷ « J'ai beaucoup d'amis, mais le succès m'a aussi valu quelques mortels ennemis (lesquels se trouvent tous être des juifs, mes coreligionnaires). Ils s'acharneront probablement contre ma mémoire après ma mort. » (Philippe Soulez et Frédéric Worms, op. cit. p.269) Benda et Politzer sont cités à titre hypothétique par Worms. Puis : « Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n'avais vu se préparer depuis des années (en grande partie, hélas, par la faute d'un certain nombre de juifs entièrement dépourvus de sens moral) la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain les persécutés. » (Ibid., p.277)

guerre les juifs allemands soupçonnés d'avoir causé la défaite par un « coup de poignard dans le dos ». ⁶⁸

Pourtant dans toutes les nations européennes la première guerre mondiale a été pour les juifs l'occasion de faire la preuve de leur fidélité à leur nation. Partout, c'est l'appartenance nationale qui prime sur l'appartenance religieuse : les juifs se rallient à l'« union sacrée » qui se produit dans leurs pays respectifs, bien plutôt qu'ils ne s'éprouvent solidaires de leurs coreligionnaires étrangers. Une telle logique a très certainement joué dans l'élan patriotique de Bergson en 1914 : accusé par Maurras et consorts d'être l'« Antifrance », il fallait prouver que même s'il était juif, né de parents étrangers (père polonais et mère anglaise), il se battait pour sa nation avec autant de zèle qu'un Français pure souche.

Conclusion : Un premier impact négatif

L'impact de la guerre sur la pensée bergsonienne peut être décrit comme étant dans un premier temps nul ou négatif sur le plan philosophique, puisqu'il est d'empêcher Bergson de poursuivre ses recherches et de les lui faire apparaître comme négligeables, à côté du drame qui secoue son pays. Obsédé par la guerre, qui absorbe toute son énergie, il ne parvient plus à parler de rien d'autre, à penser à rien d'autre, comme il le souligne alors dans plusieurs de ses lettres, discours ou entretiens avec ses amis. ⁶⁹ Il doit remettre la méditation philosophique à plus tard. Et pourtant, « quel sujet de méditation que cette guerre, pour celui qui aurait le temps de

⁶⁸ Voir notamment à ce sujet l'article de Gundula Bavendamm : « L'ennemi chez soi », in *Encyclopédie de la Grande Guerre* édition du centenaire, Paris, Bayard, 2013.

⁶⁹ Le 4 décembre 1914 à la comtesse Murat : « je ne puis distraire ma pensée de ce qui nous préoccupe tous » (*Correspondances*, op. cit. p.603). Le 20 février 1915, à Xavier Léon « Je suis vraiment trop fatigué en ce moment pour entreprendre un travail sérieux. Je ne puis d'ailleurs détacher ma pensée de cette guerre » (*Ibid.*, p.615). Le 14 mars 1915, à Jacques Chevalier : « J'ai bien de la peine en ce moment à fixer mon attention sur autre chose que la guerre. Elle me préoccupe continuellement. » (*Mélanges*, op. cit. p.1146). Il le lui confiait également en entretien: « J'ai été fortement distrait de mon programme de travail par la guerre et l'après-guerre. De janvier à mars 1917, je résidai aux Etats-Unis et travaillai à faire comprendre de Wilson et de son entourage la question de l'Alsace-Lorraine, notre position, et nos buts de guerre. » (Jacques Chevalier, op.cit., p.58). Dans le discours, le 16 janvier 1915 : « Cette année, tout s'efface et disparaît devant l'événement qui a éclaté au milieu de nos travaux ; rien ne compte à côté de cette guerre, qui va décider du sort des peuples ou tout au moins tracer en gros la configuration de leur avenir, comme ces cataclysmes géologiques qui durent quelques instants et modifient pour toujours la surface de la terre. Pourrons-nous jamais penser à autre chose ? Historiens, économistes, juristes, moralistes, philosophes, quand aurons-nous fini d'approfondir les causes et les effets de ce formidable drame ? » (*Mélanges*, op. cit. pp.1131-1132) A la comtesse Murat, le 2 septembre 1916 : « La guerre est venue interrompre mes réflexions. Il m'est bien difficile maintenant de penser longtemps à autre chose ; c'est à elle que tout me ramène ». (*Correspondances*, op. cit., p.675), etc.

méditer ! »⁷⁰ écrit-il dans une lettre du 5 décembre 1914 à son ami Xavier Léon. On peut donc résumer la situation de Bergson face à la guerre en ces termes : lorsqu'elle se déclenche, il est en train de réfléchir à la relation entre morale et religion, mais n'est pas encore parvenu à une formulation définitive de ses théories. Il est déjà un philosophe largement reconnu en ce qui concerne la métaphysique, la philosophie de l'esprit et la biologie, mais sa réflexion politique et morale n'est pas faite, et il ne se positionne jamais sur ces thématiques, conservant l'image d'un penseur apolitique.

La guerre va le pousser, ce qui est pourtant contre son caractère, à endosser un rôle politique, à se mettre sous les feux de la rampe, usant de son prestige et de sa célébrité pour servir son pays, lui qui ne peut pas prendre les armes. Cette activité l'empêche un temps de continuer son travail philosophique. La position sociale qu'il occupait, sa célébrité, produisent évidemment une attente de la part de ses compatriotes : en tant qu'il est le plus grand philosophe français, professeur admiré au Collège de France, président de l'Académie des sciences politiques et morales, il éprouve une obligation de s'exprimer, qui va vaincre sa prudence méthodologique et ses réticences à se positionner politiquement.

La guerre le confronte par ailleurs personnellement à des dilemmes éthiques, aux questions de la mort, du sacrifice, de l'héroïsme, de l'altruisme, de l'obéissance au devoir, et de sa propre fonction sociale et responsabilité en tant qu'intellectuel. Dans ce sens-là, si elle interrompt son travail philosophique, elle a aussi le potentiel de le nourrir. Bergson voit la question de la morale se poser à lui-même d'une manière concrète et personnelle, et non comme une question purement théorique. Pour lui qui ne pense pas qu'un philosophe soit légitime à s'exprimer sur un thème à moins d'en avoir eu l'expérience personnelle, un tel vécu est un préalable indispensable à la formulation de sa philosophie sociale et politique ; bien qu'elle soit temporairement empêchée, il est possible que son éthique n'aurait sans la guerre tout simplement jamais vu le jour. La secousse de la Grande Guerre a donc débloqué la parole de Bergson, lui a fait apparaître la nécessité de s'engager, de défendre une éthique, et lui a fourni la matière empirique pour le faire.

⁷⁰ Ibid., p.604

Chapitre 3 : Un philosophe au service de la nation : les textes de guerre

Introduction : Le problème du statut des écrits de 14-18

La guerre est donc l'événement qui déclenche la première expression politique du bergsonisme. Or, ce qu'on peut appeler les « textes de guerre » écrits dans ces années, ont un statut problématique, dont la place dans la pensée bergsonienne est délicate à définir. C'est un corpus hétéroclite, puisque Bergson dit et écrit dans la première année de guerre, alors qu'il est président de l'Académie des sciences morales et politiques, des textes portant explicitement sur la guerre et auxquels il mêle des considérations philosophiques. A l'inverse il poursuit aussi son activité de conférencier en lui donnant une dimension politique. Ainsi en 1916 quand il se rend à Madrid afin d'y prononcer des conférences sur la « personnalité » et sur « l'âme humaine », thèmes qui semblent complètement apolitiques, se glissent pourtant des considérations guidées par le contexte dans lequel il s'exprime : séduction de l'autre en flattant sa culture, considérations sur la guerre et le sacrifice... La conférence philosophique n'est ici qu'une façade à la mission diplomatique, comme Bergson l'écrit d'ailleurs explicitement dans son texte de 1936, « Mes missions »¹, et ces textes doivent comme ceux qui traitent plus explicitement de la guerre être pris en compte.

Dans un article récemment publié dans les annales bergsoniennes, intitulé « Les discours de guerre (1914-1918) propagande et philosophie », Florence Caeymaex décrit ainsi le sentiment du lecteur qui découvre les discours, un siècle après, et habitué à la sérénité du reste de l'œuvre : « A près de cent ans de distance, la lecture des discours de la période 1914-1919 où Bergson traite de la guerre en cours laisse une impression mêlée. Le patriotisme nationaliste, les appels au sacrifice, la valorisation de l'héroïsme guerrier qu'on y trouve ont pris, avec la durée du siècle, quelque chose du caractère lointain ou exotique des objets de l'historien et de

¹ Henri Bergson : « Mes missions » in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p.1555 : « Notre gouvernement envoya là-bas [en Espagne] quelques membres de l'Institut, en vue d'y donner des conférences, en vue aussi et surtout, de causer avec les personnages influents du pays, pour les amener à une idée plus juste de ce qu'était la France, de ce qu'elle représentait dans cette guerre. »

l'ethnologue ».² La lecture intuitive, intérieure et fusionnelle qui est demandée par la méthode bergsonienne est impossible dans ce cas. Ce qui frappe d'abord, ce n'est pas l'actualité d'une pensée universelle, mais le caractère daté des textes, et une certaine incompréhension.

Cet engagement dans la propagande de la Grande Guerre fut déjà vivement critiqué, on va le voir au chapitre suivant, du vivant de Bergson. C'est un point de rupture entre lui et la génération suivante d'intellectuels, politiquement située beaucoup plus gauche. Après le personnage fluide et distingué en redingote, canne et chapon melon, l'incarnation du philosophe français deviendra Jean-Paul Sartre, construit en opposition au bergsonisme dont il est pourtant issu. La plupart des philosophes français de gauche renient alors l'héritage bergsonien, à l'exception notable de Gilles Deleuze avec *Le bergsonisme* dans les années soixante.

La réhabilitation de Deleuze est cependant aussi une considérable modernisation. Du point de vue de son approche, il respecte la phobie bergsonienne de la biographie en se concentrant uniquement sur les grandes œuvres en dehors de toute considération contextuelle. Mais il offre au bergsonisme un bon dépoussiérage en proposant une définition de l'intuition comme d'une méthode de division conceptuelle plutôt que comme une faculté de fusion spirituelle quasi divinatoire. C'est sous ce prisme modernisé et dépolitisé que le bergsonisme connaît actuellement un succès renouvelé, avec une insistance surtout sur les notions de virtualité, d'image, de mécanique, de répétition...

Ces dernières décennies, en particulier avec l'essor d'une histoire culturelle de la guerre de 1914-1918, les discours de Bergson sont devenus ainsi que Caeymaex le souligne dans l'article cité plus haut, l'objet exclusif de l'historien : l'objet donc d'une lecture intelligente et qui, au contraire de la lecture intuitive, assume une distance et a pour objectif de situer. Dans les études historiques consacrées à l'engagement des intellectuels dans la guerre de 14, c'est souvent Bergson qui est utilisé comme exemple. Le slogan extrait du premier discours, en août 1914 : « la lutte de la France contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie » y revient fréquemment, au point que Soulez note avec ironie, dans la biographie de Bergson : « ce passage est devenu une sorte de vignette découpée suivant les pointillés pour illustrer la compromission des intellectuels dans la guerre de 1914. ».³ Dans cette perspective d'analyse historique, le ton est moins polémique que dans les critiques que ses contemporains,

² Florence Caeymaex : « Les discours de guerre (1914-1918) propagande et philosophie », in *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne et la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2014, p.143

³ Philippe Soulez et Frédéric Worms : *Bergson : biographie*, Paris, Flammarion, 1997, p.153

Julien Benda, George Politzer ou Paul Nizan ont formulé contre lui dans les années trente ; mais ce n'est pas, bien évidemment, l'œuvre philosophique de Bergson qui est l'objet d'étude et qui est au centre de l'attention. Bergson est plutôt traité comme un exemple paradigmatique de la réaction d'une catégorie sociale, celle de l'« intellectuel », à la Grande Guerre. Au cours du siècle s'est donc tacitement instauré ce partage des tâches dans la réception du bergsonisme en France : il survit, à l'exception des discours, et les philosophes qui étudient Bergson passent souvent sous silence cet engagement (Soulez parle d'un « effet d'amnésie »⁴) ; les discours de guerre sont eux tombés exclusivement aux mains des historiens. La récente édition critique publiée aux presses universitaires de France sous la direction de Frédéric Worms respecte globalement ce partage, se concentrant sur les écrits dits « philosophiques » de Bergson. Quelques discours, mais pas tous (« la force qui ne s'use pas » ainsi qu'une allocution de 1915 sur « la guerre et la littérature de demain ») y sont republiés, à la différence du choix éditorial d'André Robinet des *Mélanges* de 1972, insistant aussi sur Bergson comme personnage historique.⁵

En 1989 lorsque Soulez publiait *Bergson politique* son ouvrage est pionnier au sens où il remet en cause cette séparation, montrant l'importance des discours de guerre dans la constitution de la morale bergsonienne. Il ne veut pas choisir entre un Bergson politique et un Bergson philosophe, un moi social et un moi profond, mais dit vouloir étudier le personnage qui fut l'auteur commun de ces deux types de textes. Soulez prend en compte les textes de guerre dans une perspective philosophique, en montrant qu'il serait dommageable pour la compréhension de la pensée bergsonienne qu'ils soient totalement oubliés. Il est le premier dans le champ de la philosophie à concilier une contextualisation historique avec une étude proprement interne à l'œuvre bergsonienne. Il signale le flou qui entoure le statut des textes de 14-18, ne pouvant être ni tout à fait considérés comme de la propagande pure, ni tout à fait comme de la philosophie pure. C'est encore Florence Caeymaex qui formule le plus clairement la problématique liée à la lecture de ce corpus dans le cadre d'une étude philosophique de Bergson, mais ces mots s'appliquent fort bien au travail de Soulez : il s'agit d'« interroger la part de la propagande (...) dans la formation d'une problématisation savante »⁶, c'est-à-dire ne pas considérer d'emblée qu'un texte de propagande soit hors du champ philosophique par

⁴ Philippe Soulez : « Présentation. Les philosophes devant la fracture de l'espace public européen » in *Les philosophes et la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p.9

⁵ Dans l'avant-propos des *Mélanges*, op. cit., pp. VII à XXII, Henri Gouhier justifie la publication de textes « non philosophiques » par l'idée que Bergson est entré dans l'histoire de la philosophie et devenu objet d'érudition.

⁶ Florence Caeymaex, op. cit., p.144

essence et que l'activité de propagandiste de Bergson soit nulle au compte de la pensée philosophique. La parenté qu'on peut observer entre les discours et l'œuvre, aussi bien avant-guerre qu'après-guerre, brouille les distinctions disciplinaires qu'on voudrait dresser pour conserver à la parole philosophique sa pureté. Caeymaex comme avant elle Soulez suggère donc d'affronter l'ambiguïté de ces textes et de les prendre en compte comme un corpus qui témoigne de l'influence de l'expérience historique sur la constitution d'une réflexion philosophique.

Afin de parvenir à trancher dans quelle mesure les textes de guerre pourraient même s'ils obéissent à des objectifs propagandistes également revêtir un intérêt philosophique, la méthodologie consiste à regarder les concepts mobilisés par Bergson dans ces discours et à évaluer leur nouveauté au sein de la pensée bergsonienne. Si la philosophie consiste dans la création de concepts alors la question du caractère philosophique des textes de guerre se précise en ces termes : l'instrumentalisation politique du concept philosophique dans le discours de guerre peut-elle résulter dans une *création* conceptuelle et dans la position de nouveaux problèmes philosophiques ?

Par ailleurs, dans la mesure où la philosophie doit selon Bergson être une discipline empirique, la guerre représente un moment intéressant au sens où elle est pour lui une épreuve à travers laquelle sa pensée pourra révéler sa pertinence pour son époque. Il s'y voit obligé « penser en homme d'action » et de confronter son appareil conceptuel avec la réalité de son temps, de manière beaucoup plus directe que dans *l'Essai*, le *Rire*, *Matière et mémoire*, ou *l'Evolution créatrice*.

Une lecture vitaliste de la Grande Guerre

Dans ses textes de guerre sont réemployés des concepts bergsoniens issus de sa philosophie de la biologie et du sujet. Etablis avant-guerre, ils sont utilisés en 1914 d'une manière politique. En effet les oppositions philosophiques pour lesquelles Bergson est devenu célèbre, l'opposition de l'esprit à la matière, du vivant et du mécanique, sont appliquées à la guerre mondiale, vue comme une lutte abstraite de deux forces. Lui qui a fameusement dénoncé

dans son œuvre la mathématisation dans l'étude de la conscience et dans l'étude de la vie, réaffirmé les pouvoirs de l'âme et de l'esprit, leur irréductibilité à la matière, réaffirmé contre le relativisme la possibilité de la métaphysique, voit en 1914 ces conflits conceptuels s'incarner dans la lutte entre la France et l'Allemagne, l'une représentant, dit-il, la force vitale et spirituelle, une force qui ne peut s'épuiser, quand l'autre représente la mécanisation, et le cynisme d'une technologie à la puissance décuplée et à la morale inexistante.

Cette interprétation vitaliste nous étonne. Il faut la comprendre en lien avec le phénomène, unique dans l'histoire de la philosophie, de la gloire bergsonienne, telle que l'a analysée François Azouvi en 2007. Bergson, au-delà d'être l'auteur de *l'Essai, Matière et mémoire, le Rire*, et *l'Evolution créatrice*, c'est en 1914 tout un symbole qui rayonne en France et à l'étranger. Sa personnalité et son œuvre marquent profondément la culture de l'époque, et ce au-delà du milieu philosophique et universitaire. Ainsi pour Azouvi, malgré l'aspect « solennel et compassé » du « professeur en redingote », son apparence hautaine et distinguée, malgré son apolitisme jusqu'à la première guerre, c'est véritablement un homme de son époque au sens où son succès révèle que ses contemporains y voient une pensée qui leur permet d'interpréter leur monde.

Une illustration de cette dissémination du bergsonisme dans la culture française est la lecture « bergsonienne » de la guerre qui est fournie par Joseph Segond dans *La guerre mondiale et la vie spirituelle*.⁷ Dans cet ouvrage publié en 1918 le professeur de philosophie, alors auteur prolifique quoique ses livres soient aujourd'hui oubliés, lit en effet la guerre comme une manifestation de l'« élan vital » bergsonien et interprète l'événement d'un point de vue « spirituel », comme l'avènement d'une nouvelle forme de conscience. L'ouvrage ne mérite pas d'être sauvé de l'oubli – charabia mystico-poétique illuminé et abstrait, qui fait un éloge très douteux et limite fascisant de la guerre, il nous intéresse ici seulement comme une preuve que les contemporains de Bergson lisent leur propre monde et ses bouleversements par la lunette de ses concepts.

Lorsque Bergson applique lui-même aux événements les notions contenues dans son œuvre avant-guerre, le résultat est-il plus probant ? Alors que sa philosophie ne porte pas du tout sur les thèmes politiques et sociaux, on pourrait soupçonner qu'il se rend coupable de l'application mécanique qu'il redoute tant d'un point de vue méthodologique, qu'il se rend

⁷ Joseph Segond : *La guerre mondiale et la vie spirituelle*, Paris, Alcan, 1918

coupable d'employer des concepts déjà « tout faits », pour lire une situation à laquelle ils ne s'appliquent pas.

Tenir bon : la France, une « force qui ne s'use pas »

L'assimilation entre l'Allemagne et la matière, et entre la France et l'esprit, est effectuée dans les premiers mois de la guerre, dans un de ses discours les plus connus de l'époque intitulé « la force qui s'use et celle qui ne s'use pas », publié le 4 novembre 1914 dans le « Bulletin des armées de la République ». Ce quotidien avait été créé par le gouvernement pour être distribué dans la zone des armées : en y publiant le philosophe s'adresse donc directement aux soldats qui combattent au front pour la France.

Il y démontre philosophiquement la nécessité de la défaite de l'Allemagne avec l'argument que celle-ci incarnant la matière, quantité épuisable, elle devra nécessairement être défaite par l'esprit, un absolu invincible :

L'issue de la lutte n'est pas douteuse : l'Allemagne succombera. Force matérielle et force morale, tout ce qui la soutient finira par lui manquer, parce qu'elle vit sur des provisions une fois faites, parce qu'elle les épuise et ne saurait les renouveler. (...) Mais ce n'est là encore que la force matérielle, celle qu'on voit. Que dire de la force morale, celle qu'on ne voit pas, celle qui importe le plus ? (...) L'énergie de nos soldats est suspendue, elle à quelque chose qui ne s'use pas, à un idéal de justice et de liberté. Le temps est sans prise pour nous. A la force qui ne se nourrit que de sa propre brutalité, nous opposons celle qui va chercher en dehors d'elle, au-dessus d'elle, un principe de vie et de renouvellement. Tandis que celle-là s'épuise peu à peu, celle-ci se refait sans cesse. Celle-là chancelle déjà, celle-ci reste inébranlée. Soyons sans crainte, ceci tuera cela.⁸

La dernière expression de ce discours, « ceci tuera cela », est une référence implicite à Victor Hugo, qui l'emploie dans *Notre dame de Paris* (livre cinq, chapitre deux). Cette référence n'est pas innocente dans le contexte où Bergson s'exprime, mais a pour fonction de provoquer l'émotion des auditeurs en réveillant un certain imaginaire. Hugo est dans l'histoire de la littérature française l'incarnation par excellence de l'éloquence rhétorique, du discours puissant

⁸ Henri Bergson : « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », in *Mélanges*, op. cit. p.1105

et grandiloquent qui soulève les foules, il est l'image d'un poète engagé et proche du peuple. En convoquant cette figure c'est cette puissance rhétorique que le frêle Bergson cherche à capter, et à honorer. Il est important de souligner que les années de guerre sont un moment où la mythologie autour de la pensée française, de la philosophie française, sont particulièrement mobilisées, pour être opposés à la culture germanique, que ce soit chez Bergson ou chez d'autres. Les figures intellectuelles françaises sont valorisées, tandis qu'on renie toute influence allemande. Le texte sur « La philosophie française » écrit par Bergson en 1915, qu'on va commenter un peu plus loin, rentre dans ce processus de nationalisation de la culture. « Ceci tuera cela », qui signifiait chez Hugo une opposition entre le livre et l'architecture, peut être ainsi entendu, dans la lignée de ce texte où la philosophie française, intuitive et démocratique, est opposée aux imposants édifices systématiques des philosophes allemands, comme une opposition, ainsi que le souligne Soulez dans la biographie de Bergson, entre « la France des Lumières et de la Révolution » et « l'Allemagne politique moyenâgeuse ».

Par l'expression « ceci tuera cela » Bergson présente une vision mythique, séductrice, et immédiatement compréhensible donc plus frappante, de la guerre comme d'un affrontement de deux « forces » au lieu d'un conflit impliquant une multiplicité de nations liées par des alliances ou opposées par des rivalités économiques et coloniales. Après avoir réduit cette situation complexe à une opposition binaire, il va démontrer dans une sorte d'équation philosophique irréfutable la supériorité de la « force spirituelle » française sur la « force matérielle » allemande. En effet, même si la force spirituelle de la France est invisible, il insiste sur le fait que c'est la plus importante. Philosophe spiritualiste, Bergson est en effet capable de voir derrière les phénomènes visibles et matériels, derrière les ombres de la caverne platonicienne, les réalités supérieures mais cachées aux yeux des autres et de les leur révéler. Il dit aux soldats que peu importe la force « matérielle » de leur adversaire, peu importe l'avancement technique de l'Allemagne, peu importent les apparences, il ne faut pas se décourager, leur force intérieure est la plus grande. Le point le plus important et le plus abondamment développé dans les discours à propos de la notion de force spirituelle, c'est son inusabilité. Bergson lie le thème de l'esprit à ceux de la création, du renouvellement – thèmes bergsoniens par excellence – et par ce biais à la notion d'infini. C'est ainsi qu'il peut affirmer que « le temps est sans prise » sur les Français : le combat pourrait se poursuivre indéfiniment

et la résolution des soldats ne faiblirait pas car elle ne cesse de se recréer. L'idée est réitérée à de nombreuses reprises, dans différents discours.⁹

La parole de Bergson a ici une dimension performative, au sens où, en évoquant la vitalité éternellement renouvelée des Français, il désire inspirer à ses compatriotes cette vitalité à supporter les combats mortels et les souffrances. Le vitalisme n'est ici plus seulement d'ordre théorique. Mis au défi par l'éventualité de la mort, il doit se réaffirmer avec une force d'autant plus éclatante. Il s'agit bien d'utiliser la notion de vie d'une autre manière que dans son œuvre : le but n'est pas de définir la vitalité mais de la communiquer comme une expérience vécue, comme une foi. L'enjeu historique est de permettre aux soldats de tenir jusqu'au bout de la guerre. Plus elle se prolonge, plus cette nécessité de durer se fait forte, et cela explique que Bergson y insiste de manière répétée au fil des discours.

A l'opposé de la France, l'Allemagne selon Bergson, nation cynique et sans idéal, n'aura pas la même ressource pour faire l'épreuve du temps. Bergson parle de la victoire française comme si en tenant dans la durée, les faits allaient d'eux-mêmes tourner à l'avantage du plus moral des deux camps, et comme s'il n'y avait pas de champ de bataille. Il demeure dans une ignorance totale des conditions de combat ; pour l'excuser, on peut préciser qu'il aurait difficilement pu faire autrement, la censure de l'époque ne laissant filtrer dans les journaux qu'une vision très édulcorée et romantisée du front. La supériorité de la France sur l'Allemagne, du domaine de l'idéal, devra selon lui être aussi répercutée dans la matérialité des faits. C'est que la « force spirituelle » de la France n'est pas entièrement antinomique de la notion de force matérielle mais que la première crée la deuxième. La force spirituelle ne vaincrait pas ainsi en vertu de sa pure spiritualité, mais parce que la supériorité morale a une influence au niveau physique : l'âme a un effet sur le corps. Bergson mobilise ainsi la notion de « volonté », et l'idée que la volonté d'un esprit, contrairement à la force mécanique et matérielle qui est limitée, peut s'accroître indéfiniment.

⁹ Le 12 décembre : « Les forces morales, qu'il s'agissait de soumettre aux puissances les plus voisines de la matière, se révélèrent subitement créatrices de force matérielle. (...) D'un côté le mécanisme, la chose toute faite, qui ne se répare pas elle-même ; de l'autre, la vie, puissance de création, qui se fait se refait à chaque instant. D'un côté ce qui s'use, de l'autre ce qui ne s'use pas. » (discours du 12 décembre 1914, Ibid., p.1116) ; dans les conférences de Madrid en 1916 : La volonté se définit ainsi : une force capable de se développer elle-même. Les forces matérielles existent en quantités déterminées. D'une force matérielle, il n'existe que ce dont on dispose, ce que l'on possède : une quantité fixe. Mais dans la volonté réside la merveilleuse vertu de s'accroître elle-même. (...) L'esprit – esprit et volonté sont presque une seule chose – est une faculté créatrice. La puissance spirituelle est une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle n'enferme en soi-même. (Henri Bergson : « Conférences de Madrid », Ibid., p.1203)

Malgré l'abstraction du discours bergsonien c'est peut-être ici que l'intersection entre la philosophie du sujet bergsonienne et la situation politique joue de la manière la plus pertinente : lorsque Bergson parle de volonté et de la manière dont le moral individuel peut traverser la guerre, on est dans le domaine psychologique qui est plus particulièrement le sien. Mark Sinclair l'a bien souligné dans un article récent pour le « Journal of the history of ideas », « Bergson's Philosophy of Will and the War of 1914-18 ».¹⁰ Ici aussi les discours ont une certaine pertinence historique au sens où dans cette guerre nouvelle, qui se prolonge et qui s'immobilise en des tranchées, c'est bien l'endurance du soldat à travers le temps qui devient l'enjeu principal. Philosophe du temps Bergson est bien placé pour être orateur dans cette guerre d'un nouveau genre qui n'est pas une guerre de la conquête spatiale mais bien une guerre d'usure temporelle. Bergson en a conscience : dans un passage assez juste d'un de ses discours de guerre, il observe en avril 1915 que la guerre a défié les prévisions. « On disait [avant-guerre] : « La guerre, à supposer qu'elle puisse éclater, ne pourra pas durer. Ni les belligérants, ni même le reste de l'Europe, ne supporteraient une pareille tension pendant plus de quelques semaines. ». Ils l'ont supportée cependant ; voilà neuf mois que la guerre dure, et nous la ferons durer jusqu'à la victoire complète et définitive. ».¹¹ Dans ce même texte il prend une position jusqu'au-boutiste, largement partagée alors par tous les belligérants des différentes nations : « La guerre ne pourrait pas être courte, parce qu'elle serait nécessairement une guerre à mort. ».¹²

L'idée d'une force se renouvelant infiniment rappelle, même si Bergson ne la mentionne pas explicitement dans les discours, la célèbre notion d'« élan vital » de *l'Evolution créatrice*. Ce rapprochement entre l'élan vital bergsonien et la guerre, d'autres, comme Joseph Segond, l'ont également fait à l'époque. De la même manière que la notion darwinienne de « lutte pour la vie », même si dans une moindre mesure, le vocabulaire vitaliste séduit et se prête parfois à des réinterprétations belliqueuses. Dans *l'Evolution créatrice* l'élan vital était bien décrit par Bergson comme une force conquérante, associée à tout un champ lexical militaire (gerbes de feu, étincelles, jaillissement, armée galopante...) ce qui avait d'ailleurs été souligné par le philosophe britannique Bertrand Russell dans un article anti-bergsonien peu de temps avant la guerre (d'autant plus intéressant à noter quand on sait que Russell fut un pacifiste engagé et a

¹⁰ Mark Sinclair, 2016 : « Bergson's Philosophy of Will and the War of 1914-18 » in « Journal of the history of ideas » University of Pennsylvania Press, Volume 77, Number 3, July 2016, pp. 467-487

¹¹ Henri Bergson : « Allocution avant une conférence sur la guerre et la littérature de demain », *Mélanges*, op. cit., p.1152

¹² *Ibid.*, p.1154

fait de la prison pour ses positions politiques pendant la Grande Guerre).¹³ On pourrait considérer que ces rapprochements n'ont qu'une valeur métaphorique, si les concepts bergsoniens, vu l'immense gloire de Bergson, ne finissaient par lui échapper, et l'« élan vital » en particulier être réapproprié dans toutes sortes de domaines extérieurs à la philosophie. Azouvi l'a bien montré dans *La gloire de Bergson*, et plus précisément dans un article consacré à la réception de l'« élan vital » dans la culture française¹⁴ ; l'ouvrage de Donna V. Jones *The Racial Discourses of Life Philosophy* montre aussi (et d'une manière très critique) l'étendue du succès de la notion d'« élan vital ».¹⁵

Le bergsonisme envahit ainsi la poésie, l'art, mais aussi... la stratégie militaire. Le vocabulaire vitaliste de l'« élan », du « mouvement en avant » est effectivement utilisé par les militaires français dans la stratégie mise en place au début de la guerre, le plan XVII, défendant l'« attaque à outrance » comme la meilleure manière de remporter la guerre. C'est ce que dénoncera en 1923 l'écrivain et journaliste Jean de Pierrefeu, dont l'ouvrage *Plutarque a menti* fit scandale à sa publication pour sa dureté à l'égard des stratèges français : « la France avant 1914 possédait un état-major digne d'être appelé bergsonien ».¹⁶ Le culte de l'offensive,

¹³ Bertrand Russell : « The philosophy of Bergson » in *The Monist*, vol. 22, 1912. Voici le passage en anglais : « Then there is the great climax in which life is compared to a cavalry charge. « All organized beings, from the humblest to the highest, from the first origins of life to the time in which we are, and in all places as in all times, do but evidence a single impulsion, the inverse of the movement of matter, and in itself indivisible. All the living hold together, and all yield to the same tremendous push. The animal takes its stand on the plant, man bestrides animality, and the whole of humanity, in space and in time, is one immense army galloping beside and before and behind each of us in an overwhelming charge able to beat down every resistance and to clear many obstacles, perhaps even death » (C. E., pp. 285-6).

But a cool critic, who feels himself a mere spectator, perhaps an unsympathetic spectator, of the charge in which man is mounted upon animality, may be inclined to think that calm and careful thought is hardly compatible with this form of exercise. When he is told that thought is a mere means of action, the mere impulse to avoid obstacles in the field, he may feel that such a view is becoming in a cavalry officer, but not in a philosopher, whose business, after all, is with thought: he may feel that in the passion and noise of violent motion there is no room for the fainter music of reason, no leisure for the disinterested contemplation in which greatness is sought, not by turbulence, but by the greatness of the universe which is mirrored. In that case, he may be tempted to ask whether there are any reasons for accepting such a restless view of the world. And if he asks this question, he will find, if I am not mistaken, that there is no reason whatever for accepting this view, either in the universe or in the writings of M. Bergson. »

¹⁴ François Azouvi : *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007 ; plus précisément sur la réception de la notion d'« élan vital » : « Le magistère bergsonien et le succès de l'élan vital », in *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », 2008, pp.85-93

¹⁵ Donna V. Jones : *The Racial Discourses of Life Philosophy. Négritude, Vitalism, and Modernity*, New York, Columbia university press, 2010

¹⁶ Jean de Pierrefeu : *Plutarque a menti*, Paris, Grasset, 1923, p.38. Voici la citation complète, s'en prenant à un Etat-major, en quelque sorte, plus bergsonien que Bergson : « La France avant 1914 possédait un Etat-Major digne d'être appelé bergsonien, dont la doctrine acceptait le discrédit de l'intelligence et favorisait le culte de l'intuition. Constatation stupéfiante, incroyable, dont au premier abord on reste suffoqué, mais qui apparaît après examen comme l'expression de la pure vérité! Et cet Etat-major poussait la conviction aux dernières limites ; il laissait loin derrière Bergson lui-même qui n'aurait jamais osé accorder à l'intuition le pouvoir merveilleux de préparer la revanche de 1870, sans au moins convier l'intelligence à collaborer à cette tâche difficile. L'auriez-vous cru, notre Joffre, physiquement si bien assis sur ses bases, si complètement rattaché par sa santé, son bon

appliqué dans les premiers temps de la guerre, s'est en effet révélé être une erreur stratégique catastrophique, extrêmement coûteuse en hommes mais très peu efficace. Les innovations techniques depuis la guerre franco-prussienne de 1870 ont en 1914 induit, du moins sur le front ouest, une manière différente de faire la guerre et ont rendu stratégiquement la défense supérieure à l'attaque. En effet les armes sont devenues tellement puissantes qu'elles interdisent la progression des soldats. Les assauts se retrouvent tout simplement décimés. C'est pour cette raison qu'à l'ouest les soldats se mettent à creuser des tranchées pour se protéger des tirs de mitrailleuses à la fin de l'année 1914 et que la guerre de mouvement se convertira en guerre de position, moins meurtrière. N'ayant pas su anticiper ces évolutions, la plupart des généraux restèrent longtemps bornés dans un culte de l'offensive désastreux. Bergson lui-même n'a cependant jamais assimilé dans ses propres discours l'élan vital à l'attaque, la force spirituelle française étant plutôt une force de résistance à la démoralisation et de réaffirmation constante d'un idéal qui vaut la peine d'être défendu.

La machine prussienne : une critique de la technique

Parallèlement à l'exaltation de la notion de « vie », d'« esprit », dans les discours, par le biais de laquelle Bergson exalte la cause française et les Français, le philosophe dresse également un portrait diabolique de l'Allemagne sous les traits du principe contraire, celui du mécanisme. Par opposition à la France spirituelle, l'Allemagne n'est qu'une force matérielle, finie, qui s'use dans le temps. Elle devient pour Bergson l'incarnation des maux du machinisme et de la technique moderne.

Le 12 décembre 1914, il opère dans un long discours une reconstitution à la tonalité très mythique de l'histoire de l'Allemagne depuis la guerre de 1870. Schématiquement, celle-ci se serait progressivement « mécanisée » ou « prussifiée » sous l'influence de Bismarck. L'Allemagne est décrite comme étant à la pointe du progrès industriel, Bergson évoquant des « usines géantes, comme le monde n'en avait jamais vu, des milliers d'ouvriers travaillant à

appétit, au monde des solides que le bergsonien fait profession de dédaigner, se ralliait à cette conception de somnambule et de médium. Il adhérait à une doctrine qui, comptant sur les impondérables autant que sur les régiments, cherchait à faire jaillir la victoire de l'inconscient des batailles en utilisant l'élan vital des troupes qu'entraîne l'instinct profond du succès. La table de l'Etat-major où fut rédigé le plan XVII était, si j'ose dire, une table tournante. Ne croyez pas que j'exagère le moins du monde: nul n'ignore, à l'heure actuelle, que la doctrine de guerre de l'Etat-Major en août 1914 était celle de l'offensive à outrance. »

fondre des canons »¹⁷, multipliant les métaphores liées à la machine, à la mécanique, au systématisme... Malgré cet avancement technique, elle est régressive au point de vue de sa moralité. Pour montrer ce divorce dans la modernité entre le progrès technique et le progrès moral il utilise alors une métaphore sur la disproportion entre le corps et l'âme de l'humanité, racontant ce qui ressemble à un conte d'horreur philosophique :

Chaque machine nouvelle étant pour l'homme un nouvel organe - organe artificiel qui vient prolonger ses organes naturels -, son corps s'en trouva subitement et prodigieusement agrandi, sans que son âme eût pu se dilater assez vite pour embrasser tout ce nouveau corps. De cette disproportion naquirent des problèmes moraux, sociaux, internationaux, que la plupart des peuples s'efforçaient de résoudre en comblant l'intervalle, en faisant qu'il y eût plus de liberté, plus de fraternité, plus de justice qu'on n'en avait encore vu dans le monde. Or, tandis que l'humanité tentait ce grand travail de spiritualisation, des puissances inférieures - j'allais dire infernales - combinaient l'expérience inverse. (...) Qu'advierait-il (...) si l'effort moral de l'humanité se retournait contre lui-même au moment d'atteindre son terme, et si quelque artifice diabolique lui faisait produire, au lieu d'une spiritualisation de la matière, la mécanisation de l'esprit ?¹⁸

Cette étrange allégorie du corps trop grand pour l'âme, et qui échappe à son contrôle, revient à plusieurs reprises dans les discours et sera reprise également dans les *Deux Sources*. Le problème est que le pouvoir de la technique augmente mais que si la moralité humaine n'augmente pas en proportion identique, ce que l'homme est capable de faire finira par dépasser ce qu'il est capable de penser et de juger moralement, et qu'ainsi le progrès de l'humanité et son génie technique finiront par se retourner contre elle-même. L'attaque de l'Allemagne est ainsi interprétée comme étant le résultat d'un dérapage de la modernité dont les possibilités pratiques excèdent les capacités morales. Elle devient le symbole d'une sorte de perversion du progrès, plus que d'une véritable régression vers un état sauvage. C'est ainsi, que la « barbarie » allemande est décrite comme une barbarie « systématique » ou « scientifique », une « barbarie qui s'est renforcée elle-même en captant les forces de la civilisation ».¹⁹ La barbarie et la civilisation ne sont pas strictement opposées ici. L'Allemagne est effectivement une nation européenne, qui ressemble voire dépasse la France du point de vue de son évolution technique et culturelle – on ne saurait donc simplement la qualifier d'incivilisée et de sauvage et la ramener à ceux que les penseurs d'alors désignaient comme les « primitifs », c'est-à-dire les

¹⁷ Henri Bergson : « Discours du 12 décembre 1914 » in *Mélanges*, op.cit., p.1111

¹⁸ Ibid., p.1115

¹⁹ Ibid., p.1114

indigènes. L'Allemagne présente un mélange de civilisation (au sens purement technique) et de barbarie (au plan moral) : ici naît donc une forme de conflit conceptuel autour de la notion de « progrès » sur laquelle Bergson s'interroge depuis *l'Evolution créatrice*.

C'est dans son ouvrage de philosophie de la biologie que Bergson s'était prononcé une première fois sur le thème de la technique. Ce thème y occupe effectivement une place primordiale puisque dans un fameux passage l'homme est défini comme « homo faber » plutôt que comme « homo sapiens ». ²⁰ Bergson affirme ainsi que le propre de l'homme n'est pas tant le savoir que la technique, et que ce qui distingue l'homme de l'animal est bien la capacité d'inventer et de manipuler des instruments, plus que celle de raisonner : la technique est donc élevée au rang de critère anthropologique.

C'est également dans *l'Evolution créatrice* qu'il fait l'analogie entre l'instrument technique et l'organe, présentant ainsi les outils de l'homme comme une prolongation de sa nature. Cette notion d'une extension de l'organique par la technique doit être reliée à la conception du corps que Bergson développe dans *Matière et mémoire* où le corps humain est défini par son activité. Le corps humain s'étend aussi loin que s'étend son pouvoir de percevoir le monde extérieur et d'agir sur ce dernier. Si on comprend cette conception essentiellement active du corps humain on peut comprendre également pourquoi la technique en décuplant les possibilités d'agir de l'homme décuple le corps lui-même. Aussi loin qu'il peut voir, sentir, entendre et agir, aussi grand en un certain sens est son organisme. Or l'humanité a augmenté sa capacité à voir en inventant le télescope, à se mouvoir en inventant des automobiles et des trains, à communiquer en inventant des téléphones... Tous ces instruments sont donc des prolongations, non du corps de chaque homme particulier, mais du corps de l'humanité en général, au sens où le pouvoir de percevoir et d'agir de l'humanité s'est étendu.

Ainsi que Caterina Zanfi l'analyse dans son étude sur la technique et la guerre chez Bergson, la première guerre mondiale change cette vision en un sens optimiste de la technique en dévoilant le caractère destructeur. ²¹ Le potentiel décuplé de l'action humaine pourrait signifier non pas un progrès mais un immense danger s'il n'est pas aux mains d'une morale bienfaisante mais de ce qu'il nomme théâtralement dans ce discours des « puissances infernales » ou « diaboliques ». Ainsi la problématique qui naît dans ce passage du discours est celle du lien entre éthique et technique : confronté au danger dévastateur qui pourrait suivre le développement industriel sans précédent du XIX^e Bergson affirme la nécessité de la réflexion

²⁰ Henri Bergson : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1907, p.140

²¹ Caterina Zanfi : *Bergson, la tecnica, la guerra*, Bononia university press, 2009, p.17

morale. Dans le discours de janvier 1915 il prédit un tournant au XX^e des sciences physiques vers les sciences morales : « au lendemain de la guerre (...) on se demandera ce que valent les progrès des arts mécaniques et les applications de la science positive (...) là où ils ne sont pas dominés par une idée morale. (...) Alors sans doute se reportera sur les choses psychologiques, morales, sociales, et plus généralement sur l'esprit, une attention qui s'était concentrée davantage sur la matière. (...) Comme le dix-neuvième siècle avait donné leur plein essor aux sciences physiques, le vingtième sera celui des sciences morales. ». ²² La foi optimiste dans le progrès de l'humanité et l'émerveillement devant son inventivité technique se transforment ainsi avec la guerre en un questionnement angoissant sur son avenir et dans l'affirmation de la nécessité de développer en réponse à la guerre, qui a révélé le potentiel destructeur de la technique moderne, une réflexion morale.

La manière dont le problème du progrès se pose ici à Bergson est fortement liée aux circonstances dans lesquelles il pense. Ce problème le préoccupe déjà avant 1914, dans la perspective d'écrire son ouvrage de morale. Le déclenchement d'une catastrophe telle que la Grande Guerre, à la fois « barbare » au sens où elle semble indigne d'une civilisation aussi avancée que l'Allemagne, et à la fois éminemment moderne puisque c'est la nation alors à la pointe de l'industrie qui précipite l'Europe dans le conflit et qui utilise dans ce conflit les technologies les plus neuves (gaz, chars, obus, mitrailleuses...), ne pousse pas à une réponse optimiste. Bergson découvre que le pouvoir d'agir qui est décuplé par la technique n'est pas forcément créateur mais que c'est aussi le pouvoir de tuer qui a atteint une puissance sans précédent. Avec la guerre la civilisation européenne se trouve menacée par sa propre inventivité technique : l'homo faber de l'*Evolution Créatrice* se retrouve homo destructor sous les traits de l'Allemand. L'évolution technique et l'évolution morale se trouvent dissociées, dans cette image monstrueuse de l'humanité comme d'un corps immense à l'âme ratatinée. Cette dissociation interne de la notion de progrès est bien un nouveau problème philosophique au sein du bergsonisme, qui aura des répercussions sur la rédaction de son éthique.

Le systématisme : l'Allemagne comme ennemi philosophique

²² Henri Bergson : « Discours du 16 janvier 1915 » in *Mélanges*, op. cit., p.1132

Enfin, le thème du mécanisme est également lié dans les discours de guerre au thème du systématisme et Bergson en fait un des traits de la culture allemande. Il étend ainsi la critique qu'il fait de l'organisation militaire et de la machinisation de la société allemande à une critique de sa culture et de son style philosophique. Un texte en particulier est intéressant à cet égard, celui sur « La philosophie française »²³ publié en 1915 dans la « Revue de Paris ». Bergson y oppose la philosophie intuitive et non systématique de la France aux édifices imposants des philosophes allemands. En analysant la philosophie allemande comme un type de philosophie en harmonie avec son attitude pendant la guerre il fait du systématisme un caractère en quelque sorte inhérent à ce qu'on appelait alors la « mentalité allemande ». Ce texte est un de ceux qui participent, comme de nombreux autres textes de l'époque, à dresser un certain portrait de l'Allemagne comme si elle avait une « mentalité », un caractère national, différente en nature de la « mentalité française ».

La guerre est totale ici au sens où elle contamine même le domaine philosophique, alors qu'on pourrait partir du principe que le domaine intellectuel est un domaine autonome où les querelles obéissent à des motifs théoriques et non à des appartenances nationales. Mais quoique ce soit un texte indéniablement chauvin où Bergson relit l'histoire de la philosophie française et allemande par un prisme nationaliste, il reste un des textes les plus intéressants du point de vue philosophique parmi le corpus 1914-1919. En dépeignant sous les traits de la philosophie allemande l'antinomie de la philosophie à laquelle il aspire, et à travers celle de la France, l'incarnation de cette « intuition » philosophique qui lui est chère, Bergson est poussé à formuler d'intéressantes considérations de méthode qui complètent celles qu'il formulait dans son « Introduction à la métaphysique » en 1903. Il réaffirme ses critiques du systématisme et soutient une vision démocratique, de clarté et de souplesse, dans la parole philosophique. On peut s'interroger sur les raisons qui poussent Bergson à ne pas inclure ce texte dans son ouvrage de méthode de 1934, la *Pensée et le Mouvant* où il aurait tout à fait eu sa place. Une hypothèse plausible est celle du désir de maintenir la séparation entre les textes de guerre et l'œuvre philosophique, Bergson étant conscient que ce texte de méthode-là revêt un statut particulier du fait des circonstances où il a été écrit.

Sur le thème de cette totalisation de la guerre, au sens où l'Allemagne atteint le rang d'un ennemi philosophique, notons tout de même que Bergson a par moments le souci de résister à cette tendance à condamner d'un bloc la culture allemande comme étant en soi brutale,

²³ Henri Bergson : « La philosophie française », Ibid. pp.1157-1189

froidement systématique, cynique, et guerrière. Dans ces cas, il fait de la lutte entre le principal vital et le principe mécanique une lutte interne à l'Allemagne – cela dit même l'Allemagne dépeinte sous des traits positifs l'est selon lui car elle a subi l'influence française, le chauvinisme n'est donc jamais loin :

Où est l'idéal de l'Allemagne contemporaine ? Le temps n'est plus où ses philosophes proclamaient l'inviolabilité du droit, l'éminente dignité de la personne, l'obligation des peuples de se respecter les uns les autres. L'Allemagne militarisée par la Prusse a rejeté loin d'elle ces nobles idées, qui lui venaient, pour la grande part, de la France du XVIII^e siècle et de la Révolution.²⁴

Le philosophe reprend plus longuement cette opposition entre deux Allemagne dans le discours suivant, celui du 12 décembre 1914. C'est la distinction entre une Allemagne idéaliste incarnée par Kant, influencée par les Lumières françaises, et une Allemagne cynique incarnée par Hegel. La distinction entre esprit et matière ou vie et mécanisme, qui représente le plus fréquemment l'opposition entre l'Allemagne et son ennemi extérieur, la France, devient ainsi aussi une distinction interne, et peut-être un moyen pour Bergson de dénoncer l'ennemi circonstanciel de cette guerre tout en conservant, à l'égard de la culture allemande de manière plus large, une forme d'estime et de reconnaissance. Il ne fait pas toujours preuve de la même précaution, déclarant à d'autres endroits dans ce même discours: « sa philosophie fut simplement la transposition intellectuelle de sa brutalité, de ses appétits et de ses vices ».²⁵ On voit l'oscillation d'un penseur pris entre le scrupule de rendre justice à la pensée allemande et de dissocier sa culture de son action militaire en 1914-1918, et du propagandiste qui désire mettre ses connaissances philosophiques au service d'une diabolisation de l'Allemagne et apporter des preuves supplémentaires de sa « barbarie » à tous les plans. Sous le patriote furieux et indigné, le scrupule du savant refait parfois surface. Au début de la guerre Bergson avait d'ailleurs agi en tant que président de l'Académie des sciences morales et politiques contre la radiation des membres allemands (que certains de ses collègues français réclamaient) suite à l'Aufruf an die Kulturwelt d'octobre 1914 (manifeste des 93, en français) qui avait suscité une vive polémique.²⁶ L'action de Bergson, au-delà de ses discours, et dans le secret des réunions

²⁴ Henri Bergson : « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », Ibid. p.1106

²⁵ Ibid., p.1113

²⁶ A ce sujet voir le chapitre précédent.

de l'Académie, semble donc plus conciliante à l'égard de l'Allemagne que ne le laissent penser ses interventions publiques.

L'introduction de termes neufs : une ébauche de la morale bergsonienne ?

A part cette réutilisation propagandiste de ses propres oppositions conceptuelles de l'œuvre d'avant-guerre – l'opposition du vital et du mécanique, de l'esprit et de la matière – qu'il applique à la guerre mondiale en la réduisant à une guerre entre la France et l'Allemagne, Bergson développe aussi une argumentation plus spécifiquement politique. L'enjeu très fort, au temps des discours, le pousse notamment à introduire une dimension religieuse, qu'on retrouvera dans son ouvrage de philosophie morale de 1932. Même si sa théorie à ce sujet n'est pas au point quand la guerre se déclenche – on a vu qu'en février 1914, le philosophe refusait de livrer ses conclusions au journaliste de « la Dépêche de Toulouse » qui l'interrogeait à ce sujet : « Repassez dans dix ans, si j'ai abouti » répondait-il alors – l'urgence pousse Bergson à s'exprimer plus rapidement qu'il ne voudrait. Les dix ans qu'il se donnait sont écourtés de beaucoup puisque c'est seulement six mois après cet entretien qu'il se retrouve dans la position du prêcheur, appelant aux forces spirituelles de la France et dénonçant la barbarie allemande. Il s'engage dès l'entrée en guerre pour défendre la cause française comme la cause morale la plus haute ; celle, écrit-il souvent, de l'humanité même. C'est donc dans ces textes de guerre, pressé par l'urgence d'agir, qu'il s'exprime pour la première fois publiquement sur les thèmes politiques, moraux, et religieux sur lesquels il est attendu mais qu'il a jusqu'ici tus.

La civilisation universelle contre la barbarie et la clôture

L'opposition entre Allemagne et France est ainsi comprise non seulement comme la lutte de la force de vie contre la force mécanique avec une reprise de la grille conceptuelle d'avant-guerre, mais aussi comme la lutte entre la civilisation et la barbarie – schéma constamment utilisé dans la rhétorique guerrière de l'époque, non seulement par Bergson mais par quantité d'autres intellectuels, politiques, et journalistes. La France, humaniste et universaliste, incarne

la « civilisation » donc une certaine notion du progrès des sociétés tandis que l'Allemagne est associée à la « barbarie ».

L'opposition est dressée dans le tout premier discours de guerre, dans une formule tonitruante qui restera dans les esprits :

La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie. Tout le monde le sent mais notre Académie a peut-être une autorité particulière pour le dire. Vouée en grande partie à l'étude des questions psychologiques, morales et sociales, elle accomplit un simple devoir scientifique en signalant dans la brutalité et le cynisme de l'Allemagne, dans son mépris de toute justice et de toute vérité, une régression à l'état sauvage.²⁷

Il la reprend au début du discours du 12 décembre :

Représentant d'une Compagnie qui n'a jamais cessé de travailler au progrès de la morale et du droit, qui compta toujours parmi ses membres les juristes les plus éminents, qui a tant contribué par eux à poser les principes régulateurs des rapports entre nations, je sens que c'est elle, je sens que ce sont eux, les vivants et les morts, qui protestent par ma voix, qui vouent à l'universelle exécration les crimes méthodiquement commis par l'Allemagne : incendie, pillage, destruction de monuments, massacre de femmes et d'enfants, violation de toutes les lois de la guerre. La civilisation avait déjà connu, sur tel ou tel de ses points, des retours offensifs de la barbarie ; mais c'est la première fois que toutes les puissances du mal se dressent ensemble, coalisées, pour lui donner assaut.²⁸

En assimilant l'Allemagne à une nation barbare Bergson relaie un cri d'indignation généralisé en France. Il est en effet alors très commun de nommer et de représenter les Allemands comme des barbares : la presse, les affiches, les œuvres d'art regorgent de représentations de l'ennemi sous les traits d'un monstre ou d'un animal. La rhétorique de la diabolisation, le thème de l'enfer, est aussi très souvent utilisé. Il est important d'insister que la première guerre mondiale est aussi la première guerre médiatique, où cette diabolisation de l'ennemi se fait sur de tous nouveaux supports et à une échelle beaucoup plus étendue qu'auparavant. L'historien franco-allemand Eberhard Demm a particulièrement contribué à montrer, dans la propagande allemande et dans la propagande française, cette manière de

²⁷ Henri Bergson : « Discours du 8 août 1914 », in *Mélanges*, op. cit., p.1102

²⁸ Henri Bergson : « Discours du 12 décembre 1914 », Ibid., p.1107-1108

représenter l'ennemi sous des traits déshumanisants.²⁹ C'est une stratégie connue en temps de guerre : établir une différence ontologique entre soi et l'adversaire, et en rejetant l'ennemi dans le camp du « barbare », d'une altérité absolue, autoriser à le tuer. Les intellectuels ont leur rôle à jouer dans cette légitimation. De nombreux penseurs issus de disciplines variées se joignent aux campagnes de presse et théorisent la « barbarie » allemande en montrant les sources dans la culture allemande : ses philosophes, ses scientifiques, ses musiciens sont tous coupables. L'Allemand est barbare en vertu de sa germanité, et non pas seulement dans les atrocités du champ de bataille – la barbarie est inhérente à une « mentalité allemande ».

A l'opposée la France et ses alliés sont présentés comme les détenteurs de la Civilisation.³⁰ Dans les discours cités plus haut, on peut remarquer que Bergson ne parle pas en son nom personnel mais au nom de son Académie. « Notre Académie a une autorité spéciale » dit-il, se présentant aussi comme le « représentant d'une compagnie qui n'a jamais cessé de travailler au progrès de la morale et du droit ». Ces formulations sont importantes. Il ne s'exprime pas en tant que penseur singulier ; ce qui se joue ici est d'ordre symbolique, le philosophe incarnant les valeurs « universelles » de la France, et en France de l'Académie qu'il préside. Cette position lui confère une autorité et une responsabilité spéciale qui l'obligent, dans ce contexte, à prendre publiquement position contre l'Allemagne. Dans une tonalité moins officielle et plus émotive, il dit aussi s'exprime au nom de ses compatriotes, « les vivants et les morts », dont il veut se faire la voix. C'est donc à la fois sa position sociale qui le pousse à parler et une solidarité avec ses compatriotes victimes de la guerre.

A l'opposition entre civilisation et barbarie correspond une opposition entre deux visions de la nation, une vision close et une vision ouverte, universaliste. Dans « La force qui

²⁹ Voir notamment, en français, son article « L'image de l'ennemi dans la propagande allemande et alliée pendant la Première Guerre mondiale » dans l'ouvrage collectif *Le barbare, image phobique et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Bern, New York, 2008

³⁰ Là encore le son de cloche est général. Dans *Au nom de la patrie, les intellectuels et la première guerre mondiale.*, Christophe Prochasson et Anne Rasmussen rapportent, p.130 : « Chacun se retrouvait sur la nécessité qu'il y avait à préserver la Civilisation, celle dont avaient accouché des siècles de culture occidentale et que (...) la horde germanique menaçait d'anéantir ». Les auteurs citent Apollinaire et Bergson. On pourrait ajouter d'innombrables exemples... René Viviani, le 4 août 1914, proclamait l'union sacrée dans ces termes : « Dans la guerre qui s'engage, la France aura pour elle le droit, dont les peuples, non plus que les individus, ne sauraient impunément méconnaître l'éternelle puissance morale. (...) De tous les points du monde civilisé viennent à elle les sympathies et les vœux, car elle représente une fois de plus devant l'Univers la Liberté, la Justice et la Raison. ». Le député catholique Albert de Mun en est un autre exemple : « L'invasion des Barbares menace tous les peuples et ce sera, dans la suite des temps, l'honneur de notre *douce France*, d'être encore une fois (...) le soldat de la civilisation chrétienne. » écrit-il dans les « Echos de Paris » (*La guerre de 1914, derniers écrits d'Albert de Mun, (28 juillet-5 octobre 1914)*, p.68). Victor Giraud, ami de Bergson, est l'auteur d'un livre intitulé *La civilisation française en 1917*, etc.

s'use et celle qui ne s'use pas », Bergson décrit l'Allemagne comme une société repliée sur elle-même alors que la nation française est ouverte sur l'extérieur et représente le monde civilisé dans son ensemble :

Ici encore, [en Allemagne] tout ravitaillement est impossible, aucune aide ne viendra du dehors, parce qu'une entreprise lancée pour imposer la domination allemande, la « culture » allemande, les produits allemands, n'intéresse et n'intéressera jamais que ce qui est allemand. Telle est la situation de l'Allemagne en face d'une France qui garde son crédit intact et ses ports ouverts, qui se procure vivres et munitions comme il lui plaît, qui renforce ses armées de tout ce que ses alliés lui apportent, et qui peut compter, parce que sa cause est celle de l'humanité même, sur la sympathie de plus en plus agissante du monde civilisé.³¹

Sous les traits de l'Allemagne semble être dépeint ici un prototype du futur concept (dans les *Deux Sources*) de « société close ». La clôture de l'Allemagne est décrite comme une clôture matérielle, au point de vue de ses relations économiques avec l'extérieur, mais aussi comme une clôture au point de vue moral, au sens où elle serait imbue de sa propre « Kultur » et désire l'imposer au monde. Dans son long discours du 12 décembre 1914, quand il décrit le phénomène de « prussification » de l'Allemagne sous l'influence de Bismarck après sa victoire de 1870 sur la France, Bergson écrit que ce processus aurait résulté dans la conviction qu'elle est un « peuple élu », une « race de maîtres » et les autres nations seulement des « races d'esclaves. ».³² Il n'est pas le seul alors à dénoncer un pangermanisme et un impérialisme allemand. C'est aussi l'argument de Durkheim dans son texte « L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre » où est analysée la pensée de l'historien allemand ultra nationaliste Heinrich von Treitschke. Durkheim en déduit, avec une méthodologie très rigoureuse, que la mentalité allemande serait essentiellement raciste. On peut citer aussi le germaniste Charles Andler qui publie en 1915 *Le pangermanisme. Ses plans d'expansion allemande dans le monde*, ou encore, un dernier exemple significatif puisque Bergson est l'auteur en juillet 1916 d'un compte-rendu sur ce livre, *La mentalité allemande et la guerre* de Paul Gautier (un écrivain français membre de l'Académie des sciences morales et politiques).³³ De nos jours ces descriptions d'une Allemagne xénophobe et conquérante nous semblent

³¹ Henri Bergson : « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », in *Mélanges*, op. cit. p.1105

³² Ibid., p.1112

³³ Ibid., pp. 1236-128. Bergson y cite notamment cette phrase de Gautier : « le machiavélisme de la Prusse n'a abouti à une réussite aussi parfaite dans son genre, que pour avoir flatté l'âme brutale, avide et molle de l'Allemagne, là où, en secret, elle désirait l'être. La Prusse a prussifié l'Allemagne à la manière d'un ferment qui transforme un milieu approprié. »

s'appliquer plus justement à l'idéologie hitlérienne ; quant à la tentative d'identifier une « mentalité » allemande c'est un essentialisme que nous n'accepterions plus. Cependant il y avait bien déjà un mouvement pangermanique en Allemagne dès la fin du XIX^e siècle, et les écrits de Bergson, Durkheim, Andler et d'autres pendant la première guerre ne sont pas complètement fantaisistes même s'ils sont traités d'une manière qui confine à la mythologie. L'une des causes de la guerre reconnue unanimement par les historiens actuels est bien l'expansionnisme de l'Allemagne, l'empereur Guillaume II ayant eu l'intention de se constituer un empire colonial aux dimensions de ceux de la France et du Royaume-Uni. Dénonçant donc avec une certaine justesse l'impérialisme allemand, on peut cependant s'interroger pourquoi ces derniers n'ont en revanche souvent aucun regard critique sur le colonialisme de leur propre pays, et ne le voient pas, à l'inverse de celui de l'Allemagne, comme une tentative de domination.

En effet si l'impérialisme français n'est pas interprété comme une clôture par Bergson, c'est parce que le fait de défendre la nation française ne relèverait pas d'un égoïsme nationaliste, « la cause de la France » étant « celle de l'humanité même ». Bergson distingue de cette manière le nationalisme des Français qui ne serait pas incompatible avec un universalisme du nationalisme allemand clos. En ce sens il rejoint de nombreux penseurs pour qui l'amour de la patrie n'a rien d'inconciliable avec un internationalisme, comme Charles Péguy ou Jean Jaurès.³⁴ Entre l'Allemagne et la France deux conceptions différentes de la nation seraient en jeu : celle de la France reposerait sur des valeurs partagées par les citoyens, les valeurs de la révolution française, et intégrerait donc tout homme qui adhère à ces valeurs, et la vision de la nation allemande au contraire construite dans un rejet des « idées de 1789 », est particulariste puisqu'elle insiste sur l'unité de « race » et la promotion de sa « Kultur ».

³⁴ On en a un bon exemple dans l'*Armée nouvelle* de Jaures, publié en 1910, particulièrement à la fin du chapitre X où Jaures a à cœur de démontrer que l'internationalisme socialiste et le patriotisme sont conciliables : p.571 : « Internationale et patrie sont désormais liées. C'est dans l'Internationale que l'indépendance des nations a sa plus haute garantie ; c'est dans les nations indépendantes que l'Internationale a ses organes les plus puissants et les plus nobles. On pourrait presque dire : un peu d'internationalisme éloigne de la patrie ; beaucoup d'internationalisme y ramène. Un peu de patriotisme éloigne de l'Internationale ; beaucoup de patriotisme y ramène. Il n'y a donc aucune contradiction pour les prolétaires socialistes et internationalistes à participer de façon active à l'organisation populaire de la défense nationale. » Puis, évoquant la possibilité d'une guerre avec l'Allemagne : p.572 « le prolétariat (...) a beau protester contre les formes bourgeoises et capitalistes de la patrie, jeter l'anathème à la patrie elle-même, il se soulèverait tout entier le jour où réellement l'indépendance de la nation serait en péril (...) La vaine outrance des paradoxes anarchisants ne résisterait pas une minute un jour de crise à la force de la pensée ouvrière complète, qui concilie l'Internationale et la Nation. »

Enfin, à cette croyance dans l'ouverture et l'universalité de la civilisation française, s'ajoute dans les discours de guerre, une dimension mystique, le dévouement pour la patrie prenant véritablement le tour d'une ferveur religieuse.

La mystique patriotique

Bergson se lance ainsi, pendant les années de guerre, dans des éloges mythologiques de la patrie, à grand renfort de références religieuses ou de comparaisons avec la figure de la « mère » patrie – autant d'éléments de langage courants alors mais qui contribuent aujourd'hui au caractère suranné de ces déclarations. Autant il clame son indignation face aux exactions allemandes autant son admiration pour l'héroïsme des Français ou de leurs alliés est sans borne, louant le courage et la force de conviction de certaines personnalités politiques (le roi Albert de Belgique par exemple) et louant la valeur mystique du sacrifice des soldats sur le front. Ce sont les passages où ses talents d'écrivain et d'orateur sont déployés avec le plus de lyrisme. L'irruption de la guerre conduit Bergson à assumer un rôle quasi religieux, le philosophe octroyant à la guerre menée contre l'Allemagne un caractère sacré et s'efforçant de rendre hommage à ses compatriotes décrits comme des martyres.

Lorsqu'il évoque les soldats au front il est impressionné par la « simplicité » de leur « esprit de sacrifice ». Un bon exemple de cet éloge est sa conférence à Madrid sur l'âme.³⁵ Evoquant les souffrances, les mutilations, la mort, auxquels la population française consent, il prétend pourtant que ce don est fait à la patrie sans se plaindre et avec « tranquillité » et voit là le signe de leur supériorité morale sur les Allemands et le signe d'une foi dans une cause éternelle qui permet d'accepter ces souffrances dignement. Lors de son voyage à New York également, Bergson l'affirme haut et fort : plutôt mourir que de vivre sous le joug de

³⁵ « Certains se sont étonnés de cet immense esprit de sacrifice qui se révèle dans notre pays et dont il ne serait pas facile de donner une idée. On peut dire que tous, d'avance, ont fait tous les sacrifices. J'ai vu des hommes qui avaient tout perdu dans cette guerre, et qui ne se plaignaient pas. J'ai vu des mutilés, les uns sans bras, les autres sans jambes, qui ne se plaignaient pas. J'ai vu des aveugles, presque des enfants, condamnés à passer une vie entière, peut-être longue, dans les ténèbres, et qui ne se plaignaient pas. J'ai vu des pères, des mères qui avaient perdu un enfant, deux enfants, trois enfants, ils ne pleuraient pas. Cet immense esprit de sacrifice, d'où sort-il ? (...) Si vous alliez sur le front, vous verriez un courage très simple et très tranquille : le courage des hommes qui, sachant qu'ils défendent un idéal très noble, un idéal de justice et d'humanité, se sont transportés, en pensée, dans cet idéal qui est éternel et, prenant part dès ce moment même à son éternité, ne se préoccupent plus du reste et vont à la mort, à une mort certaine, avec un sentiment de tranquillité absolue. » (Henri Bergson : « Conférences de Madrid », *Mélanges*, op.cit., p.1214)

l'Allemagne : « We will renounce all, if necessary. It doesn't cost much. If we didn't do it, and if we had to accept the German ideals, life would no longer be worth living. ».³⁶ Il donne à nouveau dans ce discours une signification religieuse à la Grande Guerre, a « really holy war », au nom de laquelle les Français ont consenti, sans se plaindre et sans se vanter, à faire tous les sacrifices.³⁷

C'est la fameuse « union sacrée » qui est décrite ici, avec le rassemblement de tous les Français, de gauche et de droite, croyants et athées, dans une même foi patriotique, dans la même défense d'un principe supérieur. Même dans un XIX^e siècle où le phénomène de sécularisation s'accroît et au sein d'une guerre qui ne revêt pas explicitement d'enjeu religieux, la dimension sacrée est très présente : la quête de sens face au désastre et à la mort explique sans doute cette intensification de la ferveur religieuse et conduit certains historiens à parler d'un « réveil » (revival en anglais) religieux. L'étude d'Annette Becker, sur *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-années 1930*, montre bien que face au cataclysme les thèmes religieux du messianisme, du sacrifice, de la punition, de la prière, de l'apocalypse, de la croisade ou de la rédemption sont réactivés ; ce qui lui fait dire, en citant l'écrivain Jacques Rivière, prisonnier en Allemagne en 1915, que « toute guerre est une guerre de religion ».³⁸

Pour Bergson, qui travaillait sur le mysticisme au moment de l'irruption de la guerre, c'est dans ce courage tranquille et sans effusion des soldats qu'il aperçoit une illustration concrète de l'état d'esprit mystique qu'il a étudié chez Jean de la Croix, Thérèse d'Avila, François d'Assise ou Madame Guyon. Le 23 avril 1915 dans son « allocution avant une conférence sur la guerre et la littérature de demain », il déclare observer dans « l'état d'âme » du soldat français un état qui défie l'analyse psychologique par son caractère exceptionnel et qui suscite ainsi la référence à la mystique pour le comprendre.³⁹ Bergson est frappé en lisant

³⁶ Henri Bergson : « Discours au banquet de la société France-Amérique à New York, 12 mars 1917 », in *Mélanges*, op.cit., p.1248

³⁷ Ibid., pp.1247-1248

³⁸ Jacques Rivière : *A la trace de Dieu*, Gallimard, Paris, 1925, p. 37, cité par Annette Becker p.25 de son livre *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914- années 1930*, Paris, Armand Colin, 2015. La citation complète est : « On fait la guerre pour une certaine manière de voir le monde. Toute guerre est une guerre de religion. Et en effet qui ne serait prêt à se faire tuer plutôt que de voir désormais le bien et le mal, le beau et le laid, là où le voient nos ennemis ? »

³⁹ « L'état d'âme du soldat français est sans précédent dans l'histoire des guerres. Le psychologue qui voudrait à toute force le comparer à ce qu'il connaît déjà (...) aurait, je crois, à évoquer les descriptions que nous ont laissées de leur vie intérieure les grands mystiques, ceux qui furent de grands hommes d'action. Ils avaient traversé, sans doute, la phase de l'enthousiasme, qui aboutit à l' « extase » ; mais ce n'avait été pour eux qu'un lieu de passage : par-delà l'enthousiasme, plus haut encore que la « vision de Dieu », ils avaient trouvé cet état de calme définitif où, revenus en apparence à ce qu'ils étaient jadis, parlant et agissant comme tout le monde, vaquant à leurs occupations journalières et parfois aux besognes les plus humbles, indifférents d'ailleurs

les lettres des soldats – les journaux de l'époque publient de nombreux récits du front ou des correspondances à l'intention de l'arrière – de la ressemblance de leurs attitudes et de leurs descriptions avec celles des grands mystiques : l'expérience d'une révélation qui se traduit par une extase, et qui transforme durablement l'homme ou la femme sujet de l'expérience mystique, lui donnant un sentiment de sens mais aussi une tranquillité, une force d'âme, un « sentiment de sécurité » : les craintes s'évanouissent, même la crainte de la mort. Pour Bergson l'état d'esprit mystique vient d'une coïncidence spirituelle avec un principe supérieur, de l'anéantissement de soi dans un principe qui transcende le soi. Le soldat en offrant sa vie à sa patrie ressemble en ce sens à un mystique qui communique avec son Dieu. C'est le même oubli dans une totalité ; et avec la même attitude de « simplicité » : sans grands discours.

Les lettres de soldats que nous pouvons lire aujourd'hui et les études menées sur l'état d'esprit des soldats français pendant la Grande Guerre nous révèlent cependant une réalité beaucoup plus complexe et moins idéale. Certes il existe certains soldats heureux de partir au front et voyant dans leur mobilisation une tâche sacrée et pleine de sens. Annette Becker étudie quelques exemples de ces « martyrs » de guerre dans son livre sur *La guerre et la foi*, dont Ernest Psichari ou Teilhard de Chardin. Un ouvrage collectif sur *La mystique face aux guerres mondiales* publié en 2010 peut fournir aussi des arguments dans ce sens. Cependant l'image romantique qui transparait dans les discours bergsoniens du brave homme à l'héroïsme simple et sans effusion est aussi une image d'Epinal construite et fantasmée par l'arrière, en particulier par les sphères privilégiées de la société.

Pour de nombreux autres soldats, l'expérience véritable de la guerre est très éloignée de ces beaux discours. Certains chercheurs ont montré la césure entre la culture de l'arrière et la culture du front, où se développe une lassitude et une colère à l'égard des « foutaises » agitées par les intellectuels et des beaux sentiments qu'on leur prête. La grande enquête sur l'opinion publique française lors de l'entrée en guerre menée par Jean-Jacques Becker en 1977, conclut que les enthousiastes n'étaient qu'une « faible minorité », que l'ordre de mobilisation a été

aux plus grands sacrifices, ils se sentaient intérieurement métamorphosés, comme si c'était Dieu qui désormais agissait en eux, comme si Dieu les avait, dès ici-bas, absorbés dans son éternité. (...) Écoutons les récits, lisons les lettres qui nous viennent du front : tous évoquent des images du même genre. Pas de grands gestes, pas de grands mots ; mais un héroïsme bon enfant, simple et familier, sûr de lui-même comme si, par-delà l'enthousiasme, plus haut que toutes les formes connues du patriotisme, où l'on se distingue encore soi-même de la patrie qu'on aime, le soldat français avait amené son âme à ne plus faire qu'un avec l'âme de la patrie, tirant alors, de cette coïncidence avec quelque chose qui tient de l'infini et de l'éternel, la force d'aller n'importe où, même à la mort certaine, avec un sentiment de sécurité » (Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit., p.1154-1155)

accueilli avec résignation et « sans élan », et dénonce là-dessus une déformation des récits traditionnels sur la guerre.⁴⁰ Les hommes ne sont donc pas partis à la guerre en liesse et la fleur au fusil. Leur endurance est par ailleurs mise à rude épreuve par les conditions de combat, et de nombreux historiens soulignent le désenchantement et les refus de la guerre provoqués par son prolongement.⁴¹ Ce poème qui circule au front est un exemple représentatif de l'amertume des soldats : « Devoir, courage, patriotisme/ C'est de la foutaise pour des balots/ Et la bravoure, et l'héroïsme / C'est du bidon, c'est des grands mots ». L'anti-héros de Céline, Bardamu, incarne bien dans *Voyage au bout de la nuit* cet homme sans foi patriotique, désabusé. Les mutineries qui se développent à partir de 1917, ou les mutilations volontaires pour se faire réformer montrent quels risques les hommes ont parfois pris, loin de l'héroïsme tranquille décrit par Bergson, pour fuir. Tout cela, certes, le philosophe ne pouvait probablement pas le savoir – on a ici un bon exemple d'un cas où la situation rétrospective de l'historien, au lieu d'être la source d'une illusion, peut au contraire représenter un gain d'informations, puisque nous avons aujourd'hui accès à des sources que la censure de l'époque interdisait.

Conclusion : Une vision abstraite et manichéenne de la Grande Guerre

Par l'application des notions de matière et d'esprit à la situation de guerre, Bergson est amené à de nouvelles réflexions sur la technique, prenant avec la guerre pour la première fois la mesure du danger que celle-ci représente. Ce constat rejaillira très certainement sur son éthique de 1932. La notion de vitalité et de spiritualité est aussi traitée d'une manière neuve, avec l'insistance sur la capacité pour le psychisme humain de traverser la guerre sans se démoraliser. Ce thème est cependant traité de manière très abstraite et non problématique. Bergson évite d'évoquer la violence matérielle de la guerre – à quelques exceptions près où il désire dénoncer la barbarie allemande. La visée du discours étant en effet d'encourager les Français à poursuivre le combat, il serait contre-productif de s'étendre sur les souffrances endurées : il est plus utile à son propos de louer la faculté morale à y résister, en niant les failles

⁴⁰ Jean Jacques Becker : *Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, 1977, p.575

⁴¹ Par exemple François Cochet : *Survivre au front* 2005, abordant le rapport des poilus à la guerre « entre contrainte et consentement » et la question : comment ont-ils tenu si longtemps ?, ou encore le très engagé : André Loez, *Les refus de la guerre*, Paris, Gallimard, 2010.

possibles – les mutineries, la lassitude, tout ce qu'en règle générale on nomme le « désenchantement » lié à la prolongation de la guerre, ne sont jamais évoqués. L'idée de l'endurance psychique face aux souffrances et à la mort n'est pas traitée d'une manière qui soit vraiment satisfaisante et réaliste. Dans les *Deux Sources* cette réflexion prendra un tour plus intéressant lorsque Bergson conceptualisera la notion de « fonction fabulatrice » comme d'une réaction superstitieuse à l'idée de mort ou de défaite. Mais à l'époque de la guerre, il ne peut pas poser cette question. L'urgence, et la visée propagandiste du discours, limitent bien ici la réflexion philosophique, en n'autorisant pas à problématiser cette notion de l'endurance qui ne s'exprime que sous la forme d'une foi indiscutable et répétée dans la force infaillible de l'esprit « qui ne s'use pas » et dans la force d'âme de soldats comparables aux plus exceptionnels des mystiques.

La complexité des enjeux politiques et les conditions réelles du combat restent ignorées de Bergson. Son dualisme méthodologique, puisque comme l'a noté Deleuze le bergsonisme est une pensée de la différence mais de la différence interne et de la mise en tension problématique, se convertit à l'occasion de la guerre en un manichéisme. En ce sens aussi Bergson devient une caricature de lui-même. En comparaison des discours bergsoniens, on peut noter que son ami l'anthropologue Lucien Levy-Bruhl, avait à la même époque fourni une explication de la guerre beaucoup plus lisible de nos jours, retraçant les origines de la guerre depuis les alliances entre les différents pays européens et l'attentat de Sarajevo et proposant une réflexion déjà assez complexe sur les responsabilités des différents belligérants.⁴² Bergson ne fournit pas une analyse aussi concrète et aussi juste. Il veut trop faire rentrer le monde dans la grille de ses concepts philosophiques. Son dualisme en philosophie lui dicte donc une vision binaire de la guerre comme d'un affrontement de deux principes, plutôt que comme une rivalité entre plusieurs nations européennes avec tous les enjeux politiques, économiques, coloniaux, de l'époque. Les convictions philosophiques de Bergson orientent bien ici son interprétation dans un sens parfois fantaisiste, assez peu éclairant et surtout simplificateur : les concepts utilisés ne sont pas adéquats à décrire la réalité de la guerre, contrairement à l'idéal de précision empiriste qui est le sien méthodologiquement, et en ce sens avec les textes de guerre l'appareil conceptuel bergsonien s'est montré effectivement peu capable de faire l'épreuve du réel.

Bergson, qui est à l'époque l'incarnation de la philosophie française elle-même, prend une part active au conflit, il y revêt un rôle central, en encourageant les soldats à tenir et en

⁴² Lucien Levy-Bruhl : *La conflagration européenne, ses causes économiques et politiques*, Paris, Alcan, 1915

agissant auprès des neutres pour qu'ils s'allient à la France : ces deux objectifs limitent forcément son discours. L'envie d'entretenir l'espoir des Français, de leur donner la volonté de résister à la démoralisation, l'envie de justifier les sacrifices endurés en donnant un sens supérieur à la lutte, de réaffirmer la vitalité au milieu de la menace de mort, commande sa parole lorsqu'il s'adresse aux siens. La volonté de séduction commande les discours aux autres, potentiels « amis » dont l'aide pourrait se révéler salvatrice.

Les nouvelles notions contenues dans les discours bergsoniens – civilisation, barbarie, démocratie, mysticisme – sont en général des reprises de thèmes propagandistes très couramment mobilisés par les intellectuels de l'époque. Bergson use aussi d'arguments différents en fonction du public qu'il a en face de lui, et en fonction de ce qu'il sait être un argument efficace et convainquant dans le contexte où il s'exprime : ainsi l'argument de la démocratie n'est convoqué que dans les discours américains, pas en France ni en Espagne.

On peut donc observer dans ces discours, et comme le souligne Soulez, un mimétisme de Bergson avec soi et la mobilisation de sa propre philosophie, où Bergson « fait du Bergson ». ⁴³ Et il y a aussi un mimétisme externe : on pourrait ainsi dire aussi que Bergson « fait du Wilson » à partir de sa mission de 1917. Soulez a bien montré que le mythe du philosophe désintéressé est exploité et que le fait pour les auditeurs de Bergson de réentendre leurs propres idées confirmées par sa bouche les rassure dans la hauteur de leur mission. Bergson leur confère l'autorité philosophique et spirituelle qu'il incarne. Il est, le président de l'Académie des sciences morales, le grand philosophe français connu à l'international, un messenger de la Civilisation sous sa forme la plus haute, et sa bouche est la bouche autorisée à prononcer les jugements d'approbation et de désapprobation morale, à corroborer la haine pour l'ennemi allemand, la passion démocratique du président Wilson, par des justifications « profondes », d'ordre « philosophiques ». Mais il n'y a en vérité aucune réflexion profonde sur la démocratie dans les textes de guerre, et les intentions sous-jacentes à la parole bergsonienne rentrent en conflit avec la philosophie entendue comme une création problématique. La réaction de Bergson à la guerre, en même temps nécessaire et en même temps nécessairement inadéquate, marque en ce sens un moment de déstabilisation de son appareil conceptuel. Certains des thèmes abordés dans les discours seront repris plus longuement et véritablement conceptualisés

⁴³ « Il faut que ces discours apparaissent comme étant du Bergson. Il faut donc que Bergson, auteur de ces textes de guerre, entretienne un rapport mimétique avec lui-même comme philosophe. » Philippe Soulez : *Bergson politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p.129

quinze ans plus tard dans les *Deux Sources*, mais dans un sens qui, comme on va le voir, diffère parfois jusqu'à la contradiction complète.

Chapitre 4 : Après la guerre. Bergson et la coopération intellectuelle entre nations

Un nouvel ouvrage est publié juste après la guerre par Bergson, et quoique le titre – *l’Energie spirituelle* – fasse écho aux récents discours, l’œuvre ne contient que des écrits datant d’avant 1914 et portant sur ce qu’on nommait alors en France la « science psychique » (Bergson y traite des rêves, de l’hypnose, de l’âme...) ; ils n’ont donc aucun lien avec la guerre. Puis en 1922, un deuxième recueil d’articles voit le jour, rassemblant des textes sur la notion de mouvement et de temps et la question de la relativité : *Durée et simultanéité, A propos de la théorie d’Einstein*. La tant attendue éthique bergsonienne est donc toujours mise en suspens, et les années d’immédiat après-guerre sont plutôt un moment où Bergson publie ses œuvres les plus abstraites, se réfugiant dans des thématiques assez éloignées de l’expérience traumatisante que l’Europe vient de vivre, sciences psychiques et sciences physiques.

Un nouvel engagement politique va retarder encore une fois, dans les années vingt, la réflexion sur l’éthique entamée avant-guerre. Agé de soixante-trois ans, Bergson va en effet consacrer ses dernières années de santé à la présidence d’un organisme de coopération intellectuelle qui fut l’ancêtre de l’UNESCO : la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI). Cette deuxième mission politique, pour la réconciliation spirituelle entre les ex-nations belligérantes, est vécue par Bergson, de même que son engagement dans la Grande Guerre, comme une responsabilité morale qu’il est de son devoir, en tant que philosophe, d’endosser. Dans ce chapitre nous allons donc rendre compte de cette deuxième partie de l’activité politique de Bergson avant la retraite dans la méditation philosophique, qui résultera dans les années trente à la publication de ses deux derniers grands ouvrages, de morale et de méthode, *Les deux sources de la morale et de la religion* en 1932 et *La pensée et le mouvant* en 1934.

1922-1925 : la présidence de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI)

Cet aspect de l’action politique de Bergson est laissé de côté par Philippe Soulez mais

est évoqué dans un ouvrage antérieur, de Rose-Marie Mossé Bastide, *Bergson éducateur* (1955) et dans le premier chapitre d'un ouvrage d'histoire sur les origines de l'Unesco : *l'Unesco oubliée, la société des nations et la coopération intellectuelle (1919-1946)* de Jean-Jacques Renoliet (1999). Si l'étude de Rose-Marie Mossé Bastide est pionnière puisque personne avant elle ne s'était intéressé à l'action de Bergson à la SdN, elle reste assez sommaire, apologétique, et en certains points simplement erronée d'un point de vue historique ; celle de Renoliet est plus fouillée et plus critique mais ne se focalise pas sur Bergson, et ne fait pas le lien entre son action à la SdN et sa pensée philosophique. Une telle étude manque donc encore : en effet comment comprendre la recherche d'une société ouverte dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, sans prendre en compte le fait que le philosophe a lui-même concrètement contribué à l'entreprise de paix et de réconciliation entre les sociétés européennes dans l'entre-deux guerres ?

Pour écrire ce chapitre les archives de l'UNESCO à Paris ont été consultées. Certains documents cités ici ont été reproduits dans le volume *Mélanges* édité par André Robinet en 1972, mais pas tous, ce qui fait que les interprétations des commentateurs bergsoniens, souvent fondées uniquement sur ces corpus déjà présélectionnés demeurent dans l'ignorance de certaines dimensions de la politique bergsonienne. Comme le souligne Jean Jacques Renoliet, la consultation des correspondances ou des discussions contenues dans les procès-verbaux est souvent plus instructive que les rapports officiels, où peut régner une certaine langue de bois – or ce genre de considérations méthodologiques concernant la question du type de textes consultés et du type de parole qui peut s'y exprimer manque parfois dans les approches philosophiques. Derrière l'unanimité des textes officiels, d'autres documents révèlent les dissensions internes à la CICI, qui furent, entre les membres et son président, assez importantes.

Le philosophe au service de la réconciliation spirituelle

Créée en 1919 par le traité de Versailles, la Société des Nations englobe quarante-cinq pays dont vingt-six non-européens et se donne pour mission de « développer la coopération entre les nations » « pour leur garantir la paix et la sûreté ». ¹ Le cataclysme de la première guerre mondiale a laissé les sociétés européennes traumatisées et convaincues qu'il faut que cette guerre soit la « der des der ». Il faut rappeler que la guerre n'était pas, avant 1914,

¹ Préambule du Pacte de la Société des Nations, partie I du traité de Versailles, signé le 28 juin 1919.

considérée comme un mal absolu comme elle l'est actuellement, et que l'idée des vertus ou des bienfaits de la guerre, qui permettrait à la société de se régénérer et de sortir de sa médiocrité, est alors fréquente (pas seulement à l'extrême droite).² L'expérience catastrophique de la Grande Guerre, qui tue et détruit à une échelle que personne n'aurait pu prédire, joue un rôle important pour changer les mentalités à cet égard, et suscite partout, et surtout dans les pays vainqueurs – les Allemands étant pour certains animés d'un esprit de revanche – un renouveau des mouvements pacifistes. La création de la SdN s'inscrit dans ce mouvement.

A l'origine la « league of nation » est une proposition venue du président américain, Woodrow Wilson. Bergson témoigne avoir entendu parler pour la première fois du projet d'une ligue internationale aux Etats-Unis lors de sa première mission là-bas.³ Le président américain aborde effectivement le thème de manière récurrente dans ses discours et c'est notamment le quatorzième des fameux « quatorze points » qu'il adresse aux belligérants en janvier 1918. L'idéal wilsonien d'une association internationale pour la paix laisse Bergson sceptique en 1917 : il écrit dans une lettre à son retour d'Amérique, « avoir plus d'une fois causé de la question » avec les hommes politiques américains, mais qu'une association avec l'Allemagne n'est pas envisageable pour lui à ce moment-là ; « il faudrait un miracle pour que l'Allemagne renonçât à sa mentalité cruelle ».⁴ Il refusait à l'époque de faire aucune déclaration publique sur la question de la Société des Nations, de peur expliquait-il dans cette lettre, qu'elle soit détournée par la propagande allemande – plus probablement faute de conviction personnelle, mais il faut apparaître aux yeux des neutres comme un pacifiste et ne pas montrer de signes de rancune ou de germanophobie.

Wilson avait initialement une conception très universaliste de la ligue, qui devait selon lui inclure les vainqueurs et les vaincus. Mais devant la résistance des Français, qui sur l'Allemagne partagent en général l'opinion que Bergson exprimait pendant la guerre dans sa

² Voir l'article de René Rémond : « Le pacifisme en France au 20^e siècle » in « Autres temps, les cahiers du christianisme social », numéro 1, 1984, pp. 7-19

³ Dans « Mes missions » in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, Bergson écrit (nous sommes en 1936) : « Dans les conversations que j'eus avec House en février et mars 1917, la question d'une organisation durable de la paix vint plus d'une fois sur le tapis. Je ne me rappelle pas que l'expression « League of Nations » ait déjà été prononcée, mais, si le mot n'y était pas, il était clairement question de la chose. L'idée était qu'on pourrait fonder en Europe la paix définitive, grâce à une organisation que les puissances alliées soutiendraient de toutes leurs forces jusqu'au jour où la force deviendrait inutile, les esprits étant pacifiés. Il y avait aussi l'espoir de voir les peuples en finir avec les régimes d'autorité, la démocratie triompher partout, démocratie étant synonyme de paix.. » (pp.1560-1561).

⁴ *Ibid.*, p. 1927

lettre, il va abandonner cet idéal.⁵ A sa fondation en 1919, les anciens ennemis ne font donc pas partie des États membres. L'Autriche adhèrera dès l'année suivante, en 1920, mais la question de l'Allemagne restera beaucoup plus problématique.

En 1919, c'est Wilson, alors présent sur le sol européen, qui impose que le projet d'une Société des Nations soit débattu lors des conférences de Paris. Il participe – ou le colonel House en son absence – aux débats au sujet de la rédaction de son Pacte. Mais pour des raisons liées à la politique intérieure américaine, le sénat votera l'année suivante un rejet, et les Etats-Unis ne feront pas partie de la SdN. Du point de vue de la symbolique, le caractère « universel » de la ligue est donc sérieusement atteint par rapport à l'idéal initial de Wilson : ni les anciens ennemis ne sont présents, ni les Etats-Unis qui furent pourtant à l'origine de cette utopie.

Bergson exerce un rôle au sein de la SdN de 1922 à 1925, en tant que président d'une Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI). La question de la coopération intellectuelle internationale fut discutée dès les conférences de 1919, mais aucune disposition n'avait été prise dans le pacte fondateur de la SdN. Les gouvernants avaient alors donné la priorité à des mesures de politique et d'économie. D'abord, ces problèmes étaient alors les plus urgents ; ensuite, la question d'une coopération intellectuelle entre nations inspirait à certains gouvernants français la crainte de la perte d'une souveraineté étatique et a suscité pour cette raison des réticences.

C'est seulement quelques années plus tard que le Conseil de la SdN a estimé qu'une action en faveur de la collaboration intellectuelle consoliderait la ligue dans sa mission pacificatrice, et pris l'initiative de la création d'une Commission Internationale de Coopération Intellectuelle, en janvier 1922. La paix est alors un peu plus solidement établie que lors de la rédaction du traité, et les membres de la SdN se sont renouvelé avec des personnalités plus sensibles à cette question. L'idée que la pacification des sociétés doit aussi passer par la facilitation des échanges intellectuels et par l'éducation s'impose sur les craintes d'ingérence qui avaient fait reculer le projet au moment de la signature du traité de Versailles. Le président du Conseil de la SdN, Léon Bourgeois, français, et le secrétaire général, Eric Drummond, britannique, expriment en effet en 1921 leur conviction qu'il est nécessaire pour la SdN

⁵ Voir à ce sujet Jean Michel Guieu : « Les Allemands et la société des nations, 1914-1926 » in « Les cahiers IRICE », numéro 8, 2011, p.61 sq. L'article synthétise la position de l'Allemagne vis à vis de la SdN depuis le début de la guerre jusqu'aux années trente, et explique l'évolution des positions de Wilson.

d'étendre son action de pacification. Léon Bourgeois écrit dans un rapport sur l' « organisation du travail intellectuel » que « pour la Société des Nations il n'est pas de tâche plus urgente que de s'occuper de ces grands facteurs d'opinion internationale que sont les systèmes et méthodes d'éducation, les recherches scientifiques et philosophiques. » « On ne comprendrait vraiment pas que la Société s'intéressât à l'amélioration des moyens d'échange des produits matériels, et se désintéressât des moyens d'accélérer les échanges d'idées de nation à nation. Sans un esprit de mutuelle intelligence internationale, une association de nations ne peut survivre. »⁶ écrit-il dans ce rapport. En 1930 Valéry l'affirmera dans des termes proches mais plus frappants : « la société des nations suppose la société des esprits. »⁷ Le secrétaire général Eric Drummond joint sa voix à celle de son collègue français pour insister sur la nécessité de coordonner les efforts intellectuels de nations à nations et pour cela de créer au sein de la SdN un organisme dont ce serait la mission. « L'activité intellectuelle est, par sa nature même, internationale ; ses fruits profitent à toutes les nations, et elle ne peut porter tous ses fruits qu'à l'aide de toutes les nations. »⁸ L'idée est donc que le domaine de l'intellect est le domaine par excellence où réaliser la pacification et l'entente, étant le domaine de l'universalité. Mais Bourgeois comme Drummond se prémunissent aussi dans leurs rapports contre les soupçons d'ingérence et tiennent à ce que la commission proposée n'ait que des pouvoirs très limités et un rôle essentiellement pratique : il s'agit de favoriser matériellement l'échange intellectuel, en facilitant la communication entre savants, les échanges internationaux, etc., mais il ne faut surtout pas commander le contenu de la « vie de l'esprit ». L'indépendance des gouvernements nationaux en matière de politique culturelle et d'éducation doit être maintenue et la commission créée rester politiquement neutre pour servir uniquement un but technique. Deux idées fortes se combinent et dans une certaine mesure rentrent en conflit dans la création de la Commission : la conviction que l'union des individus doit passer par l'universel de la Raison, mais aussi le souci de préserver l'identité nationale, en particulier en fait celle de la France qui possède historiquement un rang très prestigieux dans le champ intellectuel et tient à conserver cette position.

La composition de la CICI est prestigieuse. Le ministre français de l'instruction

⁶ UNESCO, boîte IICI/493, dossier A.42 (a).1921: « L'organisation du travail intellectuel ».

⁷ Paul Valéry et Henri Focillon : *Correspondance pour une société des esprits*, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations, Paris, 1933 ; introduction p.13

⁸ UNESCO, boîte IICI/493, dossier A.42 (c).1921: « L'utilité d'un organisme technique pour le travail intellectuel »

publique, Léon Bérard, insistait sur le fait qu'il souhaitait « de hautes personnalités intellectuelles, jouissant d'une autorité reconnue et respectée, pouvant avoir parmi les représentants des autres pays un prestige incontesté, des hommes entièrement voués aux Lettres ou à la Science. ».⁹ Ce n'est donc pas du tout des hommes politiques qu'on cherche mais des esprits désintéressés, qui se dévoueront à la tâche de faciliter les relations intellectuelles entre pays dans l'idéal de neutralité qui est celui de la commission. Le nom de Bergson a cette réputation de désintéressement et la célébrité recherchées : il est, naturellement, vite évoqué. Cette candidature est logique aussi dans la mesure où le philosophe se place par ce rôle dans la prolongation de l'esprit wilsonien.

Bergson acceptera d'être candidat, et sera élu en 1922 à l'unanimité. On peut noter, outre sa présence à la CICI comme président, celle de personnalités telles qu'Albert Einstein et Marie Curie, qui participent au comité et sont présents à plusieurs réunions. L'idéal était de réunir les plus grands esprits des différents pays sans préjugés politiques et indépendamment des nationalités : les plus grands philosophes, hommes de lettres, scientifiques, sont ainsi invités à prendre part au projet de paix européen, dans l'idée que cette élite intellectuelle pourra guider la politique de la SdN d'une manière plus éclairée.

Comme pendant la guerre, une certaine image mythique du philosophe joue dans le choix de Bergson. On voit ce mythe à l'œuvre tout particulièrement quand, à l'issue de la toute première session de la CICI, le vice-président Gilbert Murray soulignait que c'était la présidence d'un philosophe qui avait permis de réaliser l'accord harmonieux entre les différents membres participant à la conversation.¹⁰ Bergson répond aux éloges de son collègue : « l'idéal de fraternité, de solidarité et d'accord entre les hommes (...) se réalise plus facilement dans les hautes sphères intellectuelles et de là, peut descendre progressivement dans les nations ».¹¹ Il fait référence à Platon : « Les idées sont nettement distinctes les unes des autres, mais il [Platon] ajoutait qu'entre les idées il y a participation, et ainsi le désaccord entre intellectuels doit se résoudre en un accord fondamental ».¹² C'est dans le « Parménide » que Platon soutient que la réconciliation des notions contraires à travers le principe de la « participation » est une

⁹ Cité par Jean Jacques Renoliet : *L'unesco oubliée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p.23

¹⁰ UNESCO, boîte IICI/555, dossier C.711.M.423.1922. XII. : minutes of the first session, p.37 : « Closing speech of professor Murray : « The Vice chairman thanked the Chairman for the masterly fashion in which he had presided over the debates of the Committee. He congratulated himself upon having proposed Professor Bergson as chairman. The work of the Committee had achieved such fruitful and unanimous results because it had been directed by a philosopher, and, above all, by a philosopher of the attainments of Professor Bergson. » » (ce passage du procès-verbal de la première session n'est pas publié dans les *Mélanges*)

¹¹ Ibid., p.38. Egalement publié dans *Mélanges*, pp.1349-1352

¹² Ibid.

nécessité, et qu'il pose, sous-jacente à la multiplicité des idées et des phénomènes, une unité fondamentale : « l'Un ». L'harmonie spirituelle, pour des esprits soucieux d'atteindre le vrai, doit donc se réaliser spontanément. Et c'est à travers cette union des idées, plus qu'à travers des mesures politiques, qu'on aboutira à l'union internationale. Dans des termes fréquemment évoqués au sein de la CICI, le « désarmement spirituel » qui est la mission de la CICI est aussi important voire plus important que le désarmement matériel qui est la mission plus générale de la SdN, et c'est en incitant à une compréhension mutuelle entre les esprits qu'on préviendra, en amont, le déclenchement de la violence guerrière.

Le choix du mode de désignation des membres de la commission est un point important, car il est révélateur de l'orientation que la SdN souhaite donner à la coopération intellectuelle. En effet, deux modes de désignation différents sont discutés dans les années qui précèdent la création de la Commission. D'un côté le Conseil de la SdN propose que ce soient les douze Etats membres du Conseil (à savoir à ce moment-là : Belgique, Danemark, Espagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Pologne, Suisse, Brésil, Cuba, Chine et Japon) qui désignent leurs représentants pour siéger à la CICI. Au contraire le Secrétariat de la SdN propose que les membres de la CICI ne soient pas désignés par les Etats, mais par le Conseil lui-même, laissant ainsi à la Société la possibilité d'intégrer les anciens pays vaincus dans la Commission et garantissant son indépendance vis à vis des Etats et sa neutralité politique. C'est cette deuxième option qui sera choisie, permettant ainsi une certaine liberté de ton et d'action et permettant une composition plus véritablement internationale.¹³ Un résultat concret de ce choix dans le mode de désignation des membres est de rendre possible la nomination d'Albert Einstein, allemand, dès la création de la Commission en 1922, et alors que l'Allemagne ne fait pas partie des Etats membres du Conseil de la SdN. A cet exemple précis on peut apparemment voir une preuve que la réconciliation entre intellectuels précède la réconciliation politique.

Concrètement, la Commission s'appuie dans son action sur des associations internationales déjà existantes et leur propose son aide. Son programme contient plusieurs axes ; elle traite de certaines questions d'ordre très technique et juridique – comme la question de l'établissement de conventions universelles pour la bibliographie, la question de la propriété intellectuelle, celle des coopérations interuniversitaires et équivalences de diplôme, etc. – et se donne aussi pour vocation d'établir une solidarité internationale dans le domaine intellectuel en

¹³ Jean Jacques Renoliet, op. cit., p.25

attirant l'attention sur la situation très précaire de la vie intellectuelle dans les Etats touchés par la guerre. Plusieurs enquêtes sont lancées dans de nombreux pays, et notamment les ex pays belligérants, Autriche et Allemagne, suscitant des rapports assez longs. La question de l'aide matérielle est soulevée, mais le budget fait défaut pour prendre des mesures concrètes. N'ayant qu'un pouvoir consultatif à ce moment-là, après avoir constaté l'état critique de la situation intellectuelle dans de nombreux pays, la Commission ne peut recourir qu'à l'appel à l'aide. « Messieurs et chers collègues, un des plus graves dangers qui puissent menacer une civilisation, c'est l'extinction progressive des foyers de culture. Or, il est certain que la guerre et ses conséquences économiques ont rendu la vie intellectuelle extrêmement précaire dans toute une partie de l'Europe »¹⁴ : ainsi commence l'appel, adressé par Bergson au nom de la Commission, aux académies et sociétés savantes de tous les pays, à venir en aide aux intellectuels autrichiens. Bergson reprend le rôle de défenseur de la « Civilisation » mise en danger, comme pendant la guerre, mais cet appel est fait en faveur de la civilisation autrichienne ici c'est-à-dire une ancienne nation ennemie. Le cas autrichien émeut en effet les intellectuels, Vienne ayant été avant-guerre le foyer d'une vie intellectuelle foisonnante. Mais si une solidarité entre ex-belligérants s'instaure dans ce cas, et s'il a signé cet appel en faveur de l'Autriche, Bergson s'oppose fortement, on le verra, à une preuve de rapprochement similaire à l'égard de l'Allemagne.

Bergson doit aussi affronter le problème du manque de moyens accordé à son association. Malgré ses grands noms et un programme ambitieux, la CICI n'a que peu de pouvoir et dispose d'un budget très réduit ; créée sur le tard par la SdN, sa fonction est initialement seulement consultative, non exécutive, elle n'a donc aucun pouvoir décisionnel. En août 1922 quand les premières réunions eurent lieu sous la présidence de Bergson, à Genève, c'était sans même la garantie que d'autres sessions suivraient. Bergson le rappelait à l'issue de cette première session, le 5 août 1922, soulignant à l'intention du Conseil de la SdN que les discussions tenues lors de cette session resteraient sans résultats si la CICI ne pouvait pas continuer de se réunir.¹⁵ Il réclame aussi la création d'un secrétariat, indispensable à la

¹⁴ UNESCO, boîte IICI/555, dossier C.731.M.443.1922.XII pp.1-2; également publié dans les *Mélanges*, op. cit., pp.1363-1366

¹⁵« The Council had not specifically stated that the Committee was permanent. (...) He [Bergson] therefore proposed that the report should mention that the Committee had begun to study a certain number of questions, but that its work would remain unprofitable for the public and for the intellectual world if it could not pursue it at subsequent meetings. » UNESCO, boîte IICI/555, C.711.M.423.1922. XII. Minutes of the first session, p.36 (ce passage du procès-verbal de la première session n'est pas republié dans les *Mélanges*)

continuation de leurs travaux. Tout au long de sa présidence, Bergson craindra l'effondrement de son organisme, mettant beaucoup d'énergie dans son maintien et son développement.

Un épisode est particulièrement révélateur du manque de moyens de la CICI et de la frustration qui s'ensuit pour son président : en septembre 1923 Bergson défend le projet de créer un office de renseignements interuniversitaire qui aurait pour fonction de faciliter les séjours des étudiants dans des universités étrangères. Cet office serait simplement destiné à renseigner les étudiants qui souhaitent effectuer un séjour à l'étranger sur les formations et les programmes qui existent dans les universités étrangères – Bergson soulignant le « vide » auquel se heurtent ces jeunes désireux de partir : ils n'ont à l'époque aucun moyen de s'informer à l'avance sur les cours qu'ils vont entendre à l'étranger. Or, cette initiative se heurte au scepticisme des membres français du Conseil de la SdN, aux motifs qu'ils craignent l'ingérence et pour des raisons budgétaires. Pour les convaincre, Bergson déploie à cette occasion ses talents de rhéteur.

Il donne un long discours où il insiste sur l'importance du voyage dans la formation de l'étudiant et sur l'importance de l'apprentissage de la culture de l'autre – idée qui sera reprise dans les *Deux sources*. L'éducation a selon Bergson un rôle prépondérant à jouer dans l'instauration d'une sympathie spirituelle entre les nations, dans la compréhension de l'altérité et la construction d'un avenir pacifique. Il clame : « L'idéal [de la société des Nations] est de rapprocher les peuples les uns des autres. Ce rapprochement, la Société des Nations l'opère sur le terrain politique, mais sera-t-il complet, profond, durable, sera-t-il réel s'il n'y a pas un rapprochement entre les âmes, les esprits, entre les cœurs ? (...) Quand un jeune homme est allé passer un an ou deux dans une université étrangère, il en rapporte des souvenirs qui l'imprégneront pendant sa vie entière et surtout il laisse derrière lui de ces amitiés comme on n'en forme que pendant la jeunesse et qui demeurent pour la vie. Il acquiert la compréhension de la nation dans laquelle il a vécu et, par l'étude de sa littérature, il pénètre dans les âmes. Il rentre chez lui avec ces souvenirs, ces amitiés, et il devient un centre de propagation de la compréhension et de la sympathie pour le peuple chez lequel il s'est arrêté. »¹⁶ L'approche intérieure est l'approche la plus authentique par opposition à l'approche extérieure qui resterait superficielle : ce principe de la méthode bergsonienne, étendu au domaine politique, signifie que les accords politiques sont insuffisants à véritablement établir l'alliance entre les peuples, mais que celle-ci ne sera agissante que si elle passe pour les jeunes par une expérience vécue, sur la terre de l'autre, dans sa langue, dans sa littérature, avec ses habitants. L'imprégnation

¹⁶ Ce texte est initialement publié dans le Journal officiel de la SdN du 26 septembre 1923, suppl spécial n°17, pp.78-79, et republié dans les *Mélanges* p.1419 sq.

spirituelle qui passe par les liens d'amitié et l'apprentissage de la langue et de la culture de l'autre est la seule garantie d'un rapprochement durable entre nations. Là-dessus, la prise de position de Bergson fait écho à un propos qu'il tenait quelques semaines avant lors d'une des séances de la Commission et où il s'opposait à l'enseignement de l'esperanto avec l'argument que c'est par l'apprentissage de la langue de l'autre et l'étude de sa littérature que l'on pourra défaire les préjugés xénophobes (plutôt que par l'instauration d'une langue commune artificielle).¹⁷ Nadia Yala Kisukidi explore plus longuement cet argument dans son bel article « construire la paix : humanisme, langues et littérature chez Bergson ». ¹⁸

Le but de Bergson dans le plaidoyer donné en septembre 1923 est d'obtenir un crédit de 11000 francs or pour la création de cet office de renseignements interuniversitaire. Dans les dernières lignes le discours prend un tour personnel quasi désespéré : « L'orateur est de ces hommes de science, de cabinet » dit Bergson à propos de lui-même « qui se livrent à des recherches d'ordre purement scientifique. On est venu le trouver à un moment donné ; on lui a demandé d'interrompre ses études, ses recherches pendant une partie de l'année. Il a pu hésiter à le faire, car il a pu se croire arrivé à un âge où chaque minute compte, où l'on se demande avec anxiété si l'on arrivera à faire ce qu'on voulait faire, et peut-être eût-il hésité à donner le temps et l'effort qu'on lui réclamait, s'il avait cru qu'il s'agissait uniquement de suggestions théoriques sur des points qui ne portent pas à l'action, des suggestions qui ne portent pas de réalisation. (...) S'il a abandonné pour quelque temps ses études, c'est parce qu'on lui montrait justement ici quelque chose de mieux à faire que la vérité à chercher : c'était le bien à accomplir. ». ¹⁹

Ce texte est un des rares qui restent de son activité à la CICI où Bergson développe ainsi une conception un peu plus personnelle de l'éducation en accord avec ses concepts philosophiques et où il évoque son propre rôle comme président d'un organisme de coopération

¹⁷ « Pour triompher du préjugé qui nous empêche de comprendre une autre nation et de l'aimer, deux moyens seulement s'offrent à nous : ou bien nous transporter dans le pays et vivre pendant un certain temps la vie de ceux qui y habitent ; ou bien alors, de loin, apprendre sa langue et étudier sa littérature (...) Quand on a fait passer ainsi dans son âme quelque chose de l'âme d'un autre peuple, on ne peut pas ne pas avoir pour lui de la sympathie, et l'on ne peut pas ne pas la lui conserver, lors même que les circonstances créeraient des oppositions d'intérêts. Or, c'est à ce moyen de rapprochement, le plus puissant peut-être de tous, qu'il faudrait renoncer le jour où aurait été universellement adoptée une langue artificielle (...) » UNESCO, boîte IICI/493, documents de l'Assemblée de la société des nations, dossier A.31.1923.XII, également republié dans *Mélanges*, op. cit., p.1414. C'est dans ce même rapport qu'est formulé le projet de créer un office international de renseignements universitaires.

¹⁸ Nadia Yala Kisukidi : « Construire la paix : humanisme, langues et littérature chez Bergson » in *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée », 2014, pp. 213-233

¹⁹ *Mélanges*, op. cit., p.1424

internationale, et les raisons qui l'ont poussé à accepter ce rôle. C'est encore une fois, comme pendant la guerre, la volonté de se rendre utile qui s'exprime et lui paraît un devoir moral plus urgent que la poursuite de ses recherches philosophiques. Avant même de parvenir à formuler théoriquement sa morale, comme il cherche à le faire depuis qu'il a achevé *l'Evolution créatrice*, Bergson juge qu'il faut s'exercer dans sa vie à agir éthiquement. Mais son souci d'« accomplir le bien » resterait vain sans les moyens financiers nécessaires, et l'interruption de ses recherches philosophiques n'aurait alors plus aucun sens. Bergson mobilise toujours au cours de ces années un mythe du philosophe désintéressé, occupé avant tout par de nobles activités spirituelles au contraire des hommes politiques, et montre ainsi qu'en tant que penseur il effectue en s'engageant politiquement une sorte de sacrifice. Il convainc et obtient le crédit demandé.

Dans ses lettres personnelles point aussi un certain découragement face aux obstacles matériels que rencontre la Commission et face au scepticisme avec lequel le projet d'une coopération intellectuelle internationale est souvent accueilli : « convaincu dès le début que notre entreprise était des plus difficiles, que nous nous heurterions à beaucoup de mauvaise volonté et – chose plus grave – à beaucoup d'indifférence, je ne suis nullement étonné de la disproportion entre l'effort que nous donnons et le résultat que nous avons jusqu'ici obtenu »²⁰ écrit-il ainsi à l'issue de sa première année de présidence, en décembre 1922, à Gonzague Reynold, membre suisse de la Commission. La précarité de cet organisme le pousse aussi à développer une hantise des divisions politiques au sein de la CICI, car il craint qu'elle éclate à la moindre tension, et il exerce sa présidence avec une très grande prudence, soucieux d'éviter, conformément aussi à l'optique technique dans laquelle elle a été initialement pensée, les grandes questions de principe qui risqueraient de diviser, pour se concentrer sur les réalisations matérielles.²¹

La Commission se maintient malgré ses débuts difficiles et se développe au cours des années. Elle se réunira chaque année jusqu'en 1939 et se dotera petit à petit des organes qui lui

²⁰ Henri Bergson : *Correspondances*, op. cit. p.1006

²¹ Un exemple parmi de nombreux autres, dans son discours d'ouverture de la deuxième session : « it had been tacitly understood that any vexed question should be avoided – anything, in fact, which would divide the committee on questions of principle. What was really essential was that there should be agreement on particular decisions and on their application ». UNESCO, boîte IICI/555, dossier C.570.M.224.1923.II, Minutes of the second session, juillet-août 1923, p.7 ; également dans *Mélanges*, op. cit., p.1398

manquent à ses débuts. Au milieu des années vingt, au moment où Bergson quitte ses fonctions, la coopération internationale en est à un tournant historique de son action puisque le gouvernement français, répondant à un appel de Bergson en 1924, décide de doter la CICI d'un organe exécutif, l'Institut International de Coopération Intellectuelle (IICI), ancêtre direct de l'UNESCO.

La création de l'IICI est destinée à donner enfin à la CICI les moyens de ses ambitions. Le ministre de l'instruction publique français, François Albert, écrivait ainsi à Bergson en 1924, deux ans après la création de la CICI : « Aujourd'hui vous êtes, qu'il me soit permis de le dire, dans la situation d'un inventeur qui aurait achevé le plan d'une admirable machine dont l'humanité pourrait attendre les plus grands bienfaits, mais qui n'aurait ni l'argent ni l'installation matérielle nécessaires pour réaliser son invention. »²² Les plaintes concernant le manque d'argent et de pouvoir de la CICI ont été entendues. Le gouvernement français désire doter la Commission d'un organe exécutif qui lui permettrait de mettre en œuvre ses idéaux : il propose de financer un Institut International de Coopération Intellectuelle, situé à Paris. La lettre d'Albert est accueillie par les autres membres à qui Bergson en fait la lecture au cours de la quatrième session des réunions, avec acclamations. On loue unanimement la « noblesse » et la « générosité » désintéressée du geste français. C'est tout juste si certaines réserves pointent du côté allemand (en la personne d'Albert Einstein), américain (le physicien Robert Millikian) et anglais (l'intellectuel Gilbert Murray), sur le fait que si l'institut était créé à Paris par la France, cela pourrait signifier un transfert de l'organisation intellectuelle, (située alors à Genève) vers la France et renforcer le contrôle de cette dernière. L'objection est formulée avec prudence par Einstein, précisant qu'il n'a, à titre personnel, aucune crainte sur les intentions françaises, mais qu'il faut tenir compte de l'« état psychologique existant » en Allemagne, celui d'une grande méfiance envers la SdN. Les membres français rassurent Einstein sur la bonne volonté de leur nation et sur le caractère désintéressé de l'offre ; Marie Curie argumente que d'autres instituts semblables pourront être créés ailleurs ; Einstein se montre convaincu. L'offre est donc acceptée unanimement et avec l'expression de la vive reconnaissance des membres de la CICI, et l'année suivante l'IICI sera créé. L'Institut fonctionnera jusqu'à la deuxième guerre mondiale qui le voit temporairement disparaître ; il rouvrira en 1945 pour finalement fermer et laisser place l'année suivante à l'UNESCO.

La petite commission fragile présidée par Bergson en 1922 finira donc par se

²² UNESCO, boîte IICI/555, dossier A.20.1924.XII, procès-verbaux de la quatrième session, troisième réunion, p.18 sq (ce passage n'est pas reproduit dans les *Mélanges*, mais la lettre est mentionnée p.1451).

transformer en une organisation internationale qui existe toujours aujourd'hui, regroupe presque la totalité des Etats, et dispose maintenant d'un budget qui se compte en centaines de milliers de dollars. L'UNESCO est aussi connue de nos jours que la CICI et l'IICI sont oubliées, et le rôle qu'y exerça Bergson. Comme pendant la guerre, le philosophe est au cœur de l'histoire de son temps. Son rôle est très discret car il fuit toujours la médiatisation, mais très concret, puisqu'il a assuré la survie de l'organisme dans ses débuts balbutiants.

Il est clair aussi que la présence de ce philosophe très réputé et reconnu confère un prestige à la commission, et que Bergson eut aussi sur elle, au-delà de son pragmatisme, un impact idéologique à travers la personnalité et la philosophie qu'il incarnait. Au sein de la Société des Nations, sa conception de la coopération intellectuelle se perpétuera notamment à travers la figure de Paul Valéry, ami et grand admirateur de Bergson. Ce dernier fut membre d'une des sous-commissions créées par la CICI en 1925 intitulée « sous-commission des lettres et des arts », remplacée en 1931 par un « comité permanent des lettres et des arts ». Valéry est sans doute celui qui formule de la meilleure manière cet idéal de la culture et de l'excellence qu'incarnait Bergson, développant dans les années trente la thématique de la création d'une « société des esprits » qui serait au cœur de la construction de l'Europe. Cette conception de la création d'un ordre intellectuel réunissant tous les plus hauts esprits est la réactivation d'une ancienne utopie humaniste, l'ambition de constituer une « république des lettres », un ordre réglé sur de hauts principes spirituels au lieu de considérations politiciennes.

Après la guerre qui a déchiré les relations interpersonnelles entre intellectuels européens, il s'agit de se retrouver dans les cieux universalistes de la Raison, des lettres et des arts, dans une paisible communauté spirituelle qui n'aurait initialement jamais dû être troublée par les foudres nationalistes. A la lecture de l'ouvrage de Caterina Zanfi sur Bergson et la philosophie allemande, on peut se rendre compte que cette conception élitiste de la réconciliation est partagée par quelques intellectuels outre-rhin, s'exprimant dans des termes très proches : « Je soutiens cette position de principe selon laquelle la République spirituelle cosmopolite, l'éternelle et durable République de tous les esprits engagés dans la recherche pourra à nouveau s'ériger si les savants et les chercheurs de tous les pays s'accordent une sorte d'amnistie spirituelle pour tout ce que la psychose nationaliste de la guerre a pu leur faire dire. » écrit ainsi Scheler (après avoir lui aussi pris des positions nationalistes pendant la guerre) en 1920.²³ Le comte de Keyserling écrit lui aussi à la même date, dans un article envoyé à Bergson

²³ Cité par Caterina Zanfi : *Bergson et la philosophie allemande, 1907-1932*, Paris, Armand Colin, 2013, p.230

intitulé « On the meaning of the war », qu'il faudrait œuvrer à une « Internationale de ceux qui sont vraiment les meilleurs [par opposition à l'Internationale des travailleurs] des plus illuminés, des mieux-pensants – en un mot l'Internationale des gentilhommes. ».²⁴

C'est dans le cadre de son action au comité des arts et des lettres que Valéry évoque pour la première fois le thème de la « société des esprits ». Il le reprend ensuite dans une correspondance entre les intellectuels membres du comité, et publiée par l'IICI en 1933. L'introduction de cette correspondance, rédigée par Paul Valéry et Henri Focillon, éclaire l'optique dans laquelle ils entendent créer cette « société des esprits » : « La SdN souhaite pouvoir grouper autour d'elle les hommes les plus capables d'éclairer la conscience universelle et de s'éclairer mutuellement, à une heure particulièrement grave de la vie du monde. ».²⁵ La nécessité de faire intervenir des intellectuels dans la construction européenne est justifiée plus loin en ces termes : « Que veut-on faire de l'homme, et quel homme veut-on faire ? La doctrine et la méthode ne jailliront pas d'un débat parlementaire. ».²⁶ C'est donc aux philosophes, hommes de lettres et hommes de science, de se demander quel est l'idéal derrière l'entreprise de la SdN, et c'est à eux de guider la ligue, si l'enjeu est véritablement la paix, la civilisation, le dialogue entre cultures, l'humanité à venir. Diverses correspondances et entretiens seront publiés par l'IICI avec ce souci d'interroger les plus grands esprits du temps sur les problèmes politiques de l'actualité, la plus connue d'entre elles étant l'échange entre Einstein et Freud sur le sujet « Pourquoi la guerre ? », où Einstein interrogea celui qu'il considère comme le spécialiste de l'âme humaine sur les passions guerrières et le moyen de les juguler – publiée en 1933 par l'IICI à la suite de la *Correspondance sur la société des esprits*, l'échange entre le physicien et le psychanalyste sera immédiatement interdit par Hitler qui vient alors d'être élu.

Aujourd'hui, il y a des restes dans la politique de l'UNESCO de cette volonté d'unir les hommes par l'esprit, d'associer les nations du point de vue culturel et non pas seulement économiquement et politiquement. Dans son acte constitutif de 1946 est reprise l'idée souvent mentionnée, lors des discussions de la CICI d'un « désarmement spirituel » : « les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix ». La phrase est gravée en de nombreuses langues sur un

²⁴ Cité par Caterina Zanfi, *ibid.* p. 232

²⁵ Paul Valéry et Henri Focillon, *op. cit.*, p.12

²⁶ *Ibid.* p.16

monument en pierre dans le « jardin de la paix » du siège de l'UNESCO à Paris.

L'idéologie de l'UNESCO se veut néanmoins moins élitiste que celle de la CICI et la constitution d'une « société des esprits » n'est plus un thème actuel. La vision bergsonienne de la coopération intellectuelle a effectivement une dimension incontestablement élitiste avec cette conviction que la paix va d'abord se réaliser dans une aristocratie intellectuelle, et qu'elle pourra seulement par la suite se démocratiser. Bergson est d'ailleurs très soucieux, contre l'avis de certains des membres qui insistent pour ouvrir les réunions de la CICI à la presse, de rester entre intellectuels et d'éviter le plus possible la médiatisation. La question du caractère public des réunions est soulevée dès la première année, puis à répétition chaque année où le comité se réunit.²⁷ Certains membres (Destrée, Nitobe, Mlle Bonnevie) se prononcent en faveur de réunions publiques où la presse serait admise, afin d'associer le public au travail du Comité et pour faire connaître ce travail et lui donner davantage de retentissement. Bergson s'y oppose systématiquement. La destination avant tout technique des réunions du comité justifie selon lui que ces réunions ne soient pas ouvertes au public. La crainte que l'opinion publique en France, et dans les autres pays européens, ne soit pas prête est évoquée aussi. Bergson ne pense pas ses compatriotes animés par un esprit de réconciliation et redoute leur jugement, notamment comme on va le voir sur la relation de la Commission avec l'Allemagne. L'intimité des réunions lui semble par ailleurs indispensable pour la liberté des discussions. Les membres doivent pouvoir exprimer leur avis librement, sans réfléchir aux conséquences médiatiques, et en conservant la possibilité de revenir sur une opinion exprimée. Les demandes d'accueillir des journalistes se soldent donc toujours par des refus ; la presse n'obtiendra de la CICI que des communiqués ou des brochures rédigées par Bergson lui-même. La communication extérieure de la CICI reste ainsi très partielle et très contrôlée.

Enfin, l'UNESCO se distanciera aussi d'un autre aspect de la politique bergsonienne, que nous allons évoquer maintenant : la persistance de son nationalisme.

²⁷ Les discussions autour de l'aspect public des réunions sont rapportées chaque année entre 1922 et 1924. Voici les références des procès-verbaux, tous in UNESCO, boîte IICI/555 : dossier C.711.M.423.1922XII, première session, premier meeting, p.4 et cinquième meeting, p.19 ; dossier C. 570. M. 224.1923.XII, deuxième session, première séance, p.8 ; dossier A.20.1924.XII, quatrième session, deuxième séance, p.13. Ces débats sont absents des *Mélanges* ; on peut y lire une lettre de Bergson concernant la publicité des séances de la Commission, pp.1457-1458, adressée à l'Association internationale des Journalistes le 28 juillet 1924, qui résume ses positions (mais on ne peut pas savoir sur la base de cette lettre que les convictions de Bergson ne sont pas partagées par tous les membres de la CICI et ont en interne été contestées).

« *Nous ne sommes pas encore sortis, quoiqu'on dise, de l'état de guerre* »²⁸

Le mythe du philosophe pacificateur qui est mis en jeu dans la présidence de Bergson et le mythe de l'harmonie spirituelle qui régnerait spontanément entre intellectuels souffre d'une étude un peu plus fouillée de la coopération intellectuelle. L'écart entre une Europe chimérique et la réalité politique de la coopération intellectuelle dans ces années d'entre-guerre apparaît alors : les passions guerrières et les rivalités nationales sont loin d'être éteintes, même dans les hautes sphères qui composent la CICI.

Dans son étude sur l'histoire de l'UNESCO, l'historien Jean- Jacques Renoliet met en doute l'authenticité des dehors pacifistes que se donne la Commission, en affirmant que « ce qui est finalement recherché, au-delà des beaux discours internationalistes et désintéressés, c'est bien le renforcement de l'influence culturelle, morale et politique de la France ».²⁹ La France est au sein de la CICI en position de force, et selon Renoliet le choix de Bergson, « chantre de l'Union sacrée pendant la guerre »³⁰, ne répond pas seulement à l'idéal de civilisation qu'incarne ce haut esprit philosophique, mais aussi au souci de placer à la tête du projet de coopération intellectuelle un fervent défenseur de la culture française. Il cite la correspondance d'un des responsables français de l'organisation, qui craint que « certaines personnalités et certains groupements comptent sur la Commission (...) pour préparer une sorte de syndicalisme intellectuel mondial. » ; un « rêve » qui pourrait « nuire à notre prestige ».³¹ Il faut donc bien préciser que le projet de coopération intellectuelle n'a rien à voir avec les critiques du nationalisme qui se diffusent début XX^e suite aux désillusions de la guerre dans les milieux socialistes et communistes ; la commission n'est pas animée par un souffle révolutionnaire internationaliste ; mettre Bergson à sa tête c'était choisir un homme consensuel et bon patriote. Les Français à la SdN auront généralement à cœur, à travers Bergson puis après sa démission à travers Julien Luchaire, un de ses anciens élèves, qui sera le premier président de l'IICI, de donner les postes à responsabilité à leurs compatriotes. Un conflit s'installe très vite dans la coopération intellectuelle entre la conception française, cherchant à maintenir le prestige de la France et réticente à la coopération avec l'Allemagne, et la conception plus internationaliste et plus libérale des membres anglais : à cette occasion, le bel accord spirituel entre le vice-président britannique, Murray, et le président français, Bergson, célébré de manière si lyrique à

²⁸ Henri Bergson, lettre à P. Appell : *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p.1080

²⁹ Jean Jacques Renoliet, op. cit., p.23

³⁰ Ibid. p.26

³¹ Ibid. p.27

l'issue de la première réunion, va vite révéler sa fragilité.

L'enjeu le plus épineux et le plus crucial dans la mise en place d'une coopération internationale intellectuelle dans l'après-guerre est celui de la reprise des relations avec les anciennes nations ennemies. A quel point, dans les années 1920, les intellectuels des ex nations belligérantes sont-ils prêts à reprendre un dialogue brisé par la guerre ? La rupture des relations intellectuelles lors de la guerre laisse des séquelles dans l'après-guerre : les passions bellicistes ne se sont pas simplement évaporées avec la signature du traité de Versailles. A la « mobilisation spirituelle » doit donc suivre une politique de « démobilisation spirituelle » où les esprits eux-mêmes doivent apprendre à se désarmer de leur méfiance pour l'autre. Même au sein de la CICI, pourtant destinée à la reprise et au développement des relations intellectuelles, la proximité de la guerre se fait toujours ressentir. Certes, l'Allemagne est présente dès la création du comité, sous la figure d'Einstein – et à une époque où elle n'est pas encore membre de la ligue. Mondialement reconnu pour ses travaux scientifiques et activement pacifiste lors de la guerre, son appartenance à la commission semblerait a priori non problématique. Or, dans les faits, les relations d'Einstein à la CICI sont compliquées.

Einstein va en effet démissionner et réintégrer la Commission à plusieurs reprises, et souvent critiquer son action – tout ceci n'apparaît pas à la simple lecture des *Mélanges*. Une première fois il déclare son désir de démissionner dès sa nomination, au motif qu'il ne se sent pas véritablement représentatif des milieux intellectuels allemands, en tant qu' « antichauvin » et en tant qu' « israélite ». D'après Jean-Jacques Renoliet c'est alors plutôt la peur qui incite Einstein à se retirer puisque le climat est extrêmement tendu en Allemagne et que son ami Walter Rathenau, ministre des affaires étrangères, juif comme lui, vient de se faire assassiner par un groupe terroriste nationaliste, l'organisation Consul. Sous l'insistance de la CICI qui tient à conserver Einstein, ce dernier revient sur son premier mouvement et accepte de siéger dans la Commission... avant de démissionner à nouveau en mars 1923, déçu de la politique menée par la SdN : il communique aux autres membres la lettre suivante : « Dans ces derniers temps, je suis arrivé à la conviction que la Société des Nations n'a ni la force ni la bonne volonté pour remplir sa grande tâche. Par conséquent, étant un pacifiste sérieux, je ne crois pas devoir rester en relations quelconques avec elle. Je vous prie de rayer mon nom de la liste des membres de la Commission ».³² A nouveau, la CICI, particulièrement sous la pression de l'Angleterre

³² UNESCO, boîte IICI/499, dossier C.343.1923.XII

(Murray notamment écrit à Einstein de manière confidentielle pour l'en convaincre)³³, va insister pour la réintégration d'Einstein, et celui-ci accepte en 1924 de revenir, qualifiant son geste de « découragement passager » et considérant que la France mène alors une politique plus conforme à ses convictions pacifistes – le contexte politique a en effet évolué depuis sa démission puisqu'en mai 1924 lors des élections législatives françaises les socialistes, plus pacifistes, l'emportent sur le bloc national et siègent pour la première fois en majorité à l'assemblée. Au-delà de ces questions d'évolution des contextes politiques nationaux ce que révèlent les oscillations d'Einstein c'est que la reprise des relations avec l'Allemagne, même sous la figure d'un tel pacifiste et d'un savant de son envergure, demeure extrêmement délicate, cinq ans après la fin de la guerre.

La dissension entre Einstein et Bergson dans ces années doit par ailleurs aussi être remise dans le contexte d'un conflit philosophique et scientifique sur la notion de temps, qui commence le 6 avril 1922 lors d'une séance à la société française de philosophie, peu avant que Bergson soit élu à la tête de la CICI, et peu après qu'il ait publié *Durée et simultanéité, A propos de la théorie d'Einstein*. Au cours de cette séance, Bergson et Einstein se rencontraient pour la première fois, pour discuter de la théorie de la relativité. L'historienne des sciences Jimena Canales dans « Einstein, Bergson, and the experiment that failed : Intellectual cooperation at the league of Nations » montre de manière passionnante le lien entre leur désaccord scientifique et leurs visions politiques : Einstein, défenseur de la relativité, contre Bergson, le philosophe de l'absolu : ces convictions sur le plan philosophique, scientifique, et même en un sens métaphysique, ont des répercussions dans leurs engagements respectifs.

Quels sont exactement les griefs d'Einstein et pourquoi ce « pacifiste sérieux », ainsi qu'il se qualifie lui-même, est-il insatisfait de la politique menée par la Commission ? Au sein de la CICI, malgré l'apparence d'harmonie spirituelle que Bergson cherche à donner aux discussions, les tensions politiques et les conceptions divergentes de la coopération intellectuelle se font en fait vite sentir. Une forte dissension s'installe entre Bergson et son vice-président, le britannique Gilbert Murray. Celui-ci s'oppose régulièrement au contrôle exercé par la France sur la Commission, et a plus à cœur que ses collègues français de développer la relation à l'Allemagne. A plusieurs reprises au cours de la première année, Murray et les autres

³³ Jimena Canales, « Einstein, Bergson, and the experiment that failed : Intellectual cooperation at the league of Nations », Johns Hopkins University Press, Volume 120, Number 5, pp.1180-1181

membres qui se prononcent en faveur d'une politique plus activement conciliatrice avec l'Allemagne se heurtent à la réaction française. Dès la première session de 1922 le problème se pose : lors de la septième réunion, la question de l'organisation de congrès internationaux est soulevée, et on discute de la possibilité ou non d'organiser, dans le contexte de l'après-guerre, des congrès où l'Allemagne serait présente. Un récent numéro de la « Revue de métaphysique et de morale » a insisté sur le processus d'internationalisation des congrès philosophiques dans la période d'avant-guerre ; il est intéressant de s'y reporter pour remettre en perspective les discussions tenues à la CICI à ce sujet.³⁴

Avec la première guerre mondiale et la soudaine nationalisation de la culture, ce mouvement de construction d'une Europe philosophique, avec l'instauration des premiers « congrès mondiaux de philosophie » à partir de l'année 1900, est fortement mis à mal. Dans l'Europe d'après-guerre, les oppositions politiques s'étant répercutées dans le milieu intellectuel et dans le milieu philosophique, la relation aux anciens ennemis demeure problématique. Au sein de la Commission de Bergson, quand cette question est soulevée, certains membres considèrent que même s'il est trop tôt pour inviter l'Allemagne étant données les tensions politiques qui demeurent, la CICI devrait au moins se montrer favorable à son inclusion par une déclaration de principe. Bergson refuse au motif qu'une « déclaration platonique » sans « réalisation effective » serait inutile.³⁵ La question se pose à nouveau dans la session de l'année suivante, sous l'impulsion du délégué danois, Munch : il désire relancer les réflexions sur la manière d'organiser des congrès véritablement internationaux, et la réponse de Bergson est la même : non seulement il considère l'organisation d'un congrès international impossible à cause du climat de tension persistant, mais il refuse aussi que sa Commission se positionne favorablement à ce principe.³⁶ De manière récurrente dans les discussions les intellectuels n'entrent pas ouvertement en conflit les uns avec les autres, préservant l'illusion d'une entente entre eux en présentant leurs objections comme provenant du reste de la population de leurs pays et non comme des objections personnelles. Le refus persistant de

³⁴ « L'Europe philosophique des congrès à la guerre », in « Revue de métaphysique et de morale », Presses universitaires de France, numéro 84, 2014

³⁵ UNESCO, boîte IICI/555, dossier C.711.M.423.1922.XII, Minutes of the first session, p.29

³⁶ Ibid., dossier C.570.M.224.1923.XII, Minutes of the second session, p.41: « The Chairman replied that, while certain persons thought that the time was not ripe for all the savants of the world to meet together, they held this opinion for reasons for which they were responsible to their conscience alone. It was not for the Committee to weigh those reasons or to indicate, even in an indirect form, any disapproval of their action. A wish expressed by the Committee could have no practical effect. »

Bergson de positionner officiellement sa Commission en faveur d'une politique plus activement internationaliste trahit néanmoins ses propres réticences.

En 1924 l'opposition entre Bergson et le vice-président Murray éclate ouvertement lorsque Murray publie au mois de février dans le Times une lettre reprochant à la CICI une attitude anti-germaniste. Cette lettre suit donc de quelques mois la deuxième démission d'Einstein et ses propres critiques assez acerbes. Le jugement de Murray est lui aussi très sévère : « I consider the complete failure of the Committee to enter into relations with the intellectual classes in Germany, to whatever cause it may be due, not only seriously injures the Committee's usefulness and prejudices its reputation for good faith but makes a great part of its work positively harmful. The CIC was intended to perform a great work of healing in Europe by appealing to those feelings of solidarity which should unite intellectual workers all over the world. It started with a most distinguished chairman and personnel and with magnificent prospects. But as things have turned out, its action has tended to embitterment rather than to healing. ».³⁷ Il reproche à la CICI d'exclure l'Allemagne de ses enquêtes sur la situation intellectuelle et de ses projets de secours, malgré la situation très difficile dans laquelle se retrouvent les milieux intellectuels allemands. Il reproche l'absence d'aucun membre allemand à la CICI (Einstein ayant alors démissionné) et conclut son article ainsi : « As things now are, the CIC tends to prevent European cooperation, not to promote it. ». La publication de cette lettre est un coup de tonnerre au milieu de l'harmonie spirituelle souhaitée par Bergson, et suscite une correspondance affolée entre les différents membres de la Commission.

La lecture de cette correspondance³⁸ révèle que la personne qui se sent le plus attaquée et qui a la réaction la plus forte et la moins conciliante est Bergson. Un débat s'installe entre lui et un autre membre de la CICI, le suisse Gonzague Reynold, sur la nature de la réponse qu'il convient d'apporter à l'article. Reynold, qui était le membre chargé des enquêtes sur la situation intellectuelle de l'Autriche, et qui avait tenté une enquête similaire en Allemagne, rédige un projet de réponse à Murray où son angle est de montrer la bonne volonté de la CICI à l'égard de l'Allemagne, de donner la preuve qu'il avait voulu entrer en relation avec le milieu

³⁷ Gilbert Murray : « The league and Germany » in « The Manchester Guardian », Thursday March 6, 1924

³⁸ Toutes les lettres et brouillons de lettres citées dans le paragraphe qui suit sont contenues dans UNESCO, dossiers de correspondance de l'IICI, boîte IICI/5, dossier A.I.35. Là encore, aucun écho de cet événement qui est contemporain des dissensions avec Einstein dans les *Mélanges* (alors même que Rose-Marie Mossé Bastide rapportait bien cet épisode dans *Bergson éducateur* en 1955, vingt ans auparavant). Certaines lettres sont disponibles dans le volume *Correspondances*, pp.1081-1085.

intellectuel allemand, et de rejeter sur ces derniers la responsabilité d'une politique de repli. L'enquête qu'il avait effectivement spontanément tenté de mener en Allemagne malgré l'avis de Bergson, s'était bel et bien heurtée à la résistance de ses interlocuteurs là-bas.

Reynold envoie son projet de réponse au président. La réaction de Bergson : il désavoue l'enquête que Reynold a initiée en Allemagne : « la Commission, à mon sens, n'avait pas à faire des avances à des savants allemands » écrit-il dans une lettre du 8 mars. Son angle est beaucoup plus intransigent et confirmerait finalement le propos de Murray : il a l'intention de répondre par une déclaration de principe selon laquelle la mission de sa commission n'a jamais été de rentrer en contact avec les pays non membres de la SdN. Il est très remonté que Murray ait choisi d'exprimer son désaccord dans les journaux, de manière publique, et le soupçonne de vouloir la ruine de la CICI. Ses réactions sont d'une vivacité qu'on observe généralement très peu de sa part : « Qu'il y ait un sourd malaise, dans notre Commission, au sujet de l'attitude à prendre vis à vis de l'Allemagne, cela n'est pas douteux. (...) Mais c'est entre nous que la question doit être vidée. Là, et non pas ailleurs. Ne tombons pas dans le traquenard qui nous est tendu. (...) Il y a des gens qui depuis longtemps – depuis l'origine – guettent le moment de nous étrangler ». Il annote ainsi le brouillon de réponse que lui a envoyé Reynold : « Si haut que planent des intellectuels, ils ne peuvent pas ne pas tenir compte de la situation politique, quand ce ne serait que parce que les décisions qu'ils prendront restent sans effet si elles n'obtiennent pas, dans les divers pays, l'approbation de l'opinion. M. Murray n'ignore pas que les quelques mois qui vont s'écouler seront d'une importance décisive pour le règlement de cette situation, et que, lorsque nous nous réunirons de nouveau en juillet, les choses peuvent avoir pris une tournure telle qu'une coopération complète soit réellement devenue possible entre savants allemands et ceux d'autres pays. Si M. Murray avait attendu jusque-là, sa manifestation serait peut-être inutile. En tout cas, elle n'aurait rien perdu à attendre, et elle aurait gagné de ne pas jeter en ce moment sur la Commission dont il est vice-président une suspicion que lui-même, s'il avait assisté à nos séances, eût jugée imméritée. » (Murray a effectivement été très peu présent dans les réunions de la Commission).

Bergson n'est jamais explicitement anti-allemand mais refuse systématiquement de faire un geste conciliateur et désapprouve Reynold pour ce qu'il qualifie avec un apparent dégoût d'« avances ». Il argue que la France n'est pas prête à la reprise des relations et redoute énormément que l'affaire arrive dans les journaux français et provoque un scandale. Dans une lettre à Paul Appell, recteur de l'Académie de Paris, il écrivait quelques semaines avant cette affaire, pour justifier la politique précautionneuse de sa Commission : « Nous ne sommes pas

encore sortis, quoiqu'on en dise, de l'état de guerre ».³⁹ Les rancœurs sont toujours présentes dans la société civile et selon Bergson les intellectuels ne peuvent pas ignorer cet état de fait. La guerre ne cesse de hanter sa pensée, et de peser sur ses faits et gestes et ses déclarations, car il redoute toujours de froisser les patriotes. On peut voir une mauvaise foi dans la convocation de l'argument de l'opinion publique qui sert très régulièrement aux intellectuels de la Commission à soulever des objections qu'on pourrait soupçonner d'être personnelles tout en conservant l'apparence d'une harmonie entre hauts esprits. Mais la crainte de la presse et du jugement de ses compatriotes est sincère chez Bergson. Elle est très visible dans ce mot qu'il demande qu'on transmette à Gonzague Reynold : il insiste avec inquiétude que l'enquête auprès des intellectuels allemands ne soit pas révélée aux journaux français : « Qu'il sache bien ceci : s'il dit, ou s'il laisse même simplement entendre, par un simple mot, que notre Commission eût pu faire de telles avances, ce mot sera immédiatement communiqué à nos journaux français (...) par des gens qui désireront provoquer chez nous des protestations et amener la dislocation de notre Commission. Car tel est le but de toute cette campagne ».⁴⁰ Ayant toujours refusé d'admettre la presse, Bergson interprète le coup d'éclat public de Murray comme une volonté de saboter la Commission qu'il dirige.

Dans cette affaire Murray de 1924, tous les autres responsables, y compris les Français, y compris ceux qui sont du côté de Bergson, cherchent à adoucir la colère du président et à l'empêcher de répondre d'une manière trop intransigeante qui pourrait avoir de mauvaises répercussions pour l'image de la Commission à l'international. « Je vous signale – strictement pour vous – que ce serait faire rebondir la polémique dans la presse anglaise. Cette dernière ne manquerait pas d'abonder dès lors dans le sens du Professeur Gilbert Murray et nous pourrions nous attendre à avoir toutes les difficultés imaginables au sein de la Commission, voire du Conseil ; nous risquerions également de voir l'opinion, non seulement anglaise, mais américaine, se tourner définitivement contre la Commission. L'avis unanime ici est que la meilleure solution serait d'envoyer la lettre de Reynold. Pouvez-vous négocier cela avec Bergson ? »⁴¹ écrit Henri Bonnet, qui travaille alors à la section d'information de la SdN, à un destinataire inconnu – peut-être Julien Luchaire, expert à la CICI, ancien élève de Bergson, qui est proche de ce dernier. Reynold aussi se plaint à Julien Luchaire de l'intransigeance de la réaction de Bergson et défend son projet initial de réponse : « Ce que Bergson ne comprend pas, c'est que la Commission qu'il préside est une commission internationale et que le point de vue

³⁹ Henri Bergson : *Correspondances*, op. cit., p.1080

⁴⁰ UNESCO, dossiers de correspondance de l'IICI, boîte IICI/5, dossier A.I.35

⁴¹ Ibid.

français ne saurait y prédominer exclusivement. (...) Si Bergson se cantonnait dans une attitude purement négative, non seulement sa situation deviendrait intenable mais l'existence même de la Commission serait mise en jeu. Une concession doit être faite (...) Il me semble même qu'il y aurait quelque avantage à montrer que l'intransigeance est plutôt à Berlin qu'à Paris. ». Il prie lui aussi son correspondant d'user de son influence sur le président pour le calmer : « Ne se rend-il pas compte que, si j'écoutais mes intérêts égoïstes, si je ne cherchais qu'à me rendre populaire ici, je me mettrais du côté de Murray, et non du sien ? (...) je vous serais obligé de lui expliquer un peu la situation. ». ⁴² Luchaire semble y parvenir : Bergson acceptera de se taire et de se rallier à la réponse de Reynold même s'il y apporte quelques modifications afin que ce dernier présente sa tentative de rapprochement avec les milieux allemands comme une initiative personnelle et non comme une décision prise par la CICI ; il lui fait rayer quelques-uns des passages où la volonté de conciliation avec l'Allemagne est affirmée de manière la plus explicite. Malgré l'agitation que la lettre de Murray soulève l'affaire se finit donc pacifiquement avec la réaffirmation, même timide, de la volonté de coopérer entre anciens ennemis. Lors de la session suivante Murray siège, avec Einstein qui a réintégré son poste, à la CICI, et les discussions reprennent avec la même cordialité qu'auparavant.

La réintégration d'Einstein a dans ce contexte une valeur symbolique forte. Ce jour-là, celui de la quatrième session de la CICI, Bergson salue à titre personnel la valeur des travaux d'Einstein sur le temps et salue les positions politiques pacifistes du physicien allemand en ces termes : « Celle-ci [la Commission] est heureuse et fière de le posséder [Einstein]. Sa réputation est universelle. On permettra à un chercheur qui a vécu de longs mois dans l'intimité de son œuvre de dire qu'il y voit un des plus puissants efforts que l'homme ait jamais faits pour s'affranchir des limitations de la connaissance humaine. (...) M. Einstein semble vraiment avoir converti à ces hautes spéculations une partie de l'humanité. Puisse-t-il opérer une autre conversion encore ! Déjà pendant la guerre, déjà avant la guerre, il avait une conception des rapports entre peuples qui ne devait pas être très éloignée de l'idéal de la SdN. Si, par sa présence dans une Commission de la SdN, il pouvait attirer à cet idéal tous ceux qui se sont intéressés à ses spéculations transcendantes, il aurait rendu un nouveau et très grand service à l'humanité. ». ⁴³ Au cours de la même session, il donne la lecture de la lettre évoquée plus haut

⁴² Ibid.

⁴³ UNESCO, boîte IICI/555, dossier A.20.1924.XII, Procès-verbaux quatrième session p.9 ; republié dans *Mélanges* p.1454. En ne publiant que ce passage des procès-verbaux sans évoquer les critiques d'Einstein, à la fois antérieures à sa réintégration mais aussi durant cette quatrième session elle-même (dans laquelle il émet des doutes sur la sincérité de l'internationalisme français lorsqu'il propose de financer un Institut de Coopération Intellectuelle à Paris) : la simple lecture des *Mélanges* contribue à l'illusion d'une entente harmonieuse.

annonçant la création de l'Institut Internationale de Coopération Intellectuelle : un geste qui se voulait alors, dans ce contexte de tensions, un gage donné par la France de son adhésion désintéressée à l'idéal de coopération internationale des esprits et un gage de sa volonté de s'investir économiquement dans la réalisation de cet idéal. On comprend cependant les réticences timidement soulevées à cette occasion par Einstein, Murray et Millikian sur les risques d'une prépondérance trop grande de la France dans la politique de coopération culturelle. Dans une lettre privée à Einstein, Bergson l'assure personnellement, le 15 juillet 1925, du fait que la Commission n'a jamais voulu « mettre de côté la science allemande – quoique l'Allemagne ne fit partie de la Société des Nations »⁴⁴ et du caractère international de l'institut qui doit être créé. En 1926, l'IICI voit le jour, date à laquelle par ailleurs, l'Allemagne rejoint la SdN ; l'internationalisme semble donc progresser, mais les dissensions et les nationalismes perdurent dans les années qui suivent.

On peut bien dire comme Bergson l'écrivait à Paul Appell, recteur de l'Université de Paris, que l'entre-deux guerres ne représente pas une véritable sortie des mentalités guerrières, et que la mobilisation spirituelle se poursuit. Jean Jacques Renoliet qui continue à relater l'histoire de l'IICI après le départ de Bergson en 1925 fait toujours état de tensions similaires à celles qui existaient du temps où le philosophe de la durée dirigeait les réunions, avec son successeur Julien Luchaire qui affrontera lui aussi des polémiques similaires, entre volonté de contrôle de la France, hostilité de l'Allemagne à l'égard de la politique de coopération européenne, manœuvres de l'Angleterre pour mettre à bas la Commission.

Si l'IICI et la CICI ont sombré dans l'oubli, et ainsi le rôle que Bergson a endossé, en tant que premier président de l'organisme, dans la construction de l'échange intellectuel entre nations, c'est parce l'action de la SdN est entourée généralement d'une légende noire : elle a échoué à instaurer la paix et à prévenir l'ascension de l'hitlérisme, du fascisme et du bolchévisme. Pire encore, les principes pacifistes de la ligue, avec la hantise de la reproduction d'une guerre comme celle de 14-18, auraient entraîné un laxisme coupable devant les entorses de plus en plus graves aux principes du droit international. Cependant, conclure à cause de ces arguments à l'échec total de la SdN et en son sein de la CICI, c'est négliger le fait que les bases ont été posées dans ces années-là pour l'avenir de la coopération intellectuelle une fois que la deuxième guerre mondiale a été achevée. En vérité, l'action de Bergson à la CICI a encore des traces dans notre société présente avec l'UNESCO, et à une échelle que le philosophe lui-même

⁴⁴ Henri Bergson à Albert Einstein : *Correspondances*, op. cit., p.1161

n'aurait probablement jamais pu imaginer.

Le retour à la méditation philosophique

Maladie et retraite politique

Le 27 juillet 1925 Bergson écrit au président de la SdN : « Monsieur le président, l'état de ma santé ne me permet malheureusement pas de continuer à faire partie de la Commission de Coopération Intellectuelle. (...) je me vois obligé, à mon vif regret, de remettre ma démission (...) Si quelque chose peut atténuer aujourd'hui le profond regret que j'éprouve à la quitter, c'est la pensée qu'elle a maintenant surmonté la plupart des difficultés auxquelles devait se heurter une entreprise aussi nouvelle, et que la création de l'Institut International de Paris, en lui fournissant des moyens d'action beaucoup plus considérables, va lui permettre de travailler avec plus d'efficacité encore à la réalisation du grand idéal poursuivi par la société des nations. ».⁴⁵ Au total son action politique s'étend donc de 1914 à 1925 sur plus de dix ans. Bergson ne s'arrête que lorsqu'il se trouve dans l'incapacité physique de poursuivre ; la politique et le souci, pour employer ses propres termes, non pas seulement de « penser le vrai » mais « d'accomplir le bien », deviennent une passion pour lui qui était initialement si réticent à s'engager.

Les années qui suivent son action politique sont surtout marquées par sa maladie. Bergson est paralysé par les rhumatismes, au point de se trouver dans l'incapacité de marcher ou même d'écrire : ses lettres sont souvent rédigées par sa femme. Les cures, séjours en clinique, traitements se succèdent. Il ne prononce plus de conférences. Lorsqu'il reçoit le prix Nobel de littérature en 1928, il ne peut pas se déplacer pour faire son discours de réception, et charge un autre de faire transmettre un message de remerciements, où il insiste sur le « double caractère idéaliste et international » du prix Nobel, sur sa dimension pacifique, et reprend un propos qu'il a développé pendant la guerre, sur le fait qu'au développement technique phénoménal qui a eu lieu dans ce XX^e siècle, doit répondre un développement spirituel de même ampleur : il clame dans les mots utilisés à la même époque par Valéry que la réalisation d'une

⁴⁵ UNESCO, dossier C.286.M.104.1925.XII, republié dans *Correspondances*, op. cit. pp.1163-1164 et dans *Mélanges*, op. cit., p.1476

« société des esprits » ou d'une « république des esprits » est un des buts de la fondation Nobel. Deux années plus tard, en 1930, le philosophe est élevé au grade de grand-croix de la Légion d'honneur ; Valéry le félicite : « J'aime de voir la plus haute récompense donnée à la personne la plus haute. Je souhaite que votre corps vous traite à présent comme le fait la nation... ».⁴⁶

Bergson est donc vieux et couvert d'honneurs. Très populaire au temps de *l'Evolution créatrice*, il est désormais institutionnalisé et désavoué par la jeune génération de penseurs, surtout par la gauche qui critique sa participation à la propagande. Dans l'après-guerre, ceux des philosophes qui ont été biberonnés à la durée et à l'élan vital commencent à le renier. C'est ce que Giuseppe Bianco nomme une « mort de l'esprit » ou encore « la catastrophique retombée de l'élan vital »⁴⁷ : la philosophie spiritualiste entame suite à la guerre qu'elle a si mal comprise, son déclin. La génération d'après-guerre est désabusée par la catastrophe de 14-18 qui apparaît rétrospectivement comme un immense gaspillage de vies. Le patriotisme, surtout dans le contexte d'une montée du communisme, ne paraît plus justifier tous les sacrifices, et les jeunes intellectuels désavouent ceux de leurs prédécesseurs qui ont participé à ce qu'on qualifiait souvent à la fin de la guerre de « bourrage de crâne ». Les intellectuels nationalistes qui se sont exprimés en faveur de la guerre contre l'Allemagne sont vus comme une élite irresponsable qui a envoyé le peuple à la boucherie en lui vantant la grandeur de la France et en s'insurgeant contre la cruauté allemande, tout en restant à l'abri, coupé des réalités du front, incitant à poursuivre la lutte jusqu'au bout sans prendre jamais conscience de la gravité des conditions de combat. Le bergsonisme tombe en disgrâce, entaché par l'engagement de Bergson, son vitalisme et son spiritualisme apparaissent après la catastrophe meurtrière de 14-18 en décalage avec la noirceur de l'époque, son idéalisme philosophique condamné comme une source d'aveuglement politique et une défense des privilèges de la bourgeoisie. C'est en effet dans ces années-là que sont formulées des attaques plus politiques à l'encontre de Bergson pour avoir raté le sens de la guerre, perché dans son royaume idéaliste.

Le sociologue communiste George Friedmann, dans son article sur « la prudence de Bergson », a décrit ainsi le climat de l'après-guerre : « On se montrait alors des copies de discours de Bergson à l'Institut, des articles, des contributions au Bulletin des Armées, qui avaient longtemps passé inaperçus des jeunes intellectuels combattants et de leur cadets. La figure seule répandue d'un Bergson hiératique, crâne propre surmontant une cravate-plastron

⁴⁶ Paul Valéry à Henri Bergson : *Mélanges*, op. cit. p.1496

⁴⁷ Giuseppe Bianco : *Portrait de groupe avec philosophe*. Paris, Presses universitaires de France, coll « Philosophie Française contemporaine », 2015, p.109

correctement piquée d'une perle, regard aigu et froid, commençait de s'animer à la lumière de ces textes. Car enfin, quoi qu'en voulût leur auteur, c'était l'homme, un certain homme qui surgissait à travers ces discours de 1914-1918 à l'Académie des Sciences morales et politiques, derrière le prestigieux auteur de *Matière et Mémoire*, que nous avons, jusque-là, seul connu. ».⁴⁸ Georges Politzer⁴⁹ et Paul Nizan⁵⁰, tous deux communistes également, publient dans ces années-là de retentissants ouvrages critiques. Le philosophe de la durée qu'ils ont souvent admiré dans leur jeunesse est pour eux devenu un des « chiens de garde » de la bourgeoisie. Julien Benda reproche aussi à Bergson son engagement dans la *Trahison des clercs* (1927) – pour des raisons absolument inverses à celles des communistes, c'est-à-dire en vertu d'une conception apolitique du rôle de l'intellectuel, un « clerc » qui ne devrait s'occuper que d'universaux intemporels et non se mêler aux affaires de son époque. Bergson ne répond pas à ces attaques, ni publiquement ni de manière privée, en tout cas pas dans les correspondances ou les entretiens personnels dont nous avons aujourd'hui la connaissance.

A la même époque où il essuie ces vives critiques et apparaît comme dépassé il est, simultanément, récompensé par le prix Nobel de littérature et commence à être enseigné dans les écoles : il est devenu un « classique ». Le philosophe polonais Edouard Krakowski, lors d'une conférence donnée en 1931 sur « Henri Bergson et le renouveau de la pensée contemporaine », déclare ainsi que : « La gloire de Bergson y resplendit toujours [dans la période après-guerre] ; accordons cependant que sa renommée est moins bruyante, nous dirons alors que, stabilisée, légitimée, véritablement inscrite dans l'histoire, son œuvre atteint désormais ce classicisme que l'on ne discute plus : l'actualité éternelle. ».⁵¹ En même temps que l'obsolescence de ses textes de guerre est décriée par certains, l'éternité de ses œuvres est applaudie par d'autres. Le travail de l'histoire se met en place : l'œuvre est consacrée, tandis que les discours commencent à être relégués à un passé, anecdotique et temporel, « petits » textes « de circonstance ».

Retiré de la politique, le philosophe s'est remis à travailler, dans la discrétion de son cabinet philosophique, à son ouvrage de morale. Il sera publié au début de l'année 1932, alors qu'on ne l'attendait plus : il s'intitule *Les deux sources de la morale et de la religion*. Bergson

⁴⁸ George Friedmann : « La prudence de M. Bergson, ou Philosophie et caractère », in revue « Commune », numéro 30, 1936, pp.722-723

⁴⁹ Georges Politzer : *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*, Paris, Les Revues, 1929

⁵⁰ Paul Nizan : *Les chiens de garde*, Paris, F. Maspero, 1932

⁵¹ Edouard Krakowski : *Bergson et le renouveau de la pensée contemporaine*, Bordeaux, J. Bière, 1931, p.69

n'a informé personne de la publication, pas même Jacques Chevalier avec lequel il s'entretient fréquemment à l'époque et qui a beaucoup contribué à éveiller son intérêt pour la religion et le mysticisme. En lui envoyant les épreuves de son livre, alors que celui-ci est déjà sous presse et qu'aucune modification ne peut plus être apportée, il justifie ainsi ce secret : « Il aurait suffi de bien peu de chose, d'une observation légère qui eût à peine été une critique, pour me faire renoncer à la publication. C'est une des raisons pour lesquelles je n'ai rien montré à personne, ni des épreuves, ni du manuscrit. ».⁵² Toujours aussi inquiet et incertain sur le sujet de la morale et de la religion, il s'est cependant décidé, vingt-cinq années après son précédent grand ouvrage, à achever et publier la réflexion sur l'éthique qu'il avait entamée avant-guerre.

Conclusion : En attendant le train

Un long intervalle temporel s'est donc ouvert entre la publication en 1907 de *l'Evolution Créatrice* et l'œuvre morale de Bergson en 1932. Etiré par les doutes méthodologiques dans lesquels il est plongé et qui vont parfois jusqu'à la crainte d'une impossibilité insoluble, puis par son action politique pendant et après la guerre, ce temps est cependant nécessaire au mûrissement de sa réflexion, et nécessaire aussi pour faire l'expérience lui-même de l'action politique et de l'engagement moral. Après l'engagement patriotique en faveur de la France en 14-18, Bergson semble effectuer un virage vers le pacifisme en devenant le premier président de la CICI au sein de la SdN, ce qui fait de lui un des pères fondateurs de l'UNESCO que nous connaissons actuellement. La politique qu'il mène en présidant cet organisme est cependant frileuse à la construction d'un lien avec l'Allemagne et demeure, malgré un souci pour l'encouragement des politiques d'éducation, élitiste.

Dans les vingt-cinq années qui séparent *l'Evolution créatrice* des *Deux sources de la morale et de la religion* s'ouvre la liberté, pour les nombreux lecteurs de Bergson, de tenter leurs propres versions du bergsonisme moral. Cette catégorie de textes qui se situent dans le sillage du bergsonisme alors même que Bergson est toujours vivant et n'a toujours pas fini son œuvre revêt un statut assez particulier – sortes de « fanfiction » avant l'heure, elles témoignent de la popularité et du pouvoir suggestif de l'œuvre bergsonienne. Son appel à la création est

⁵² Jacques Chevalier : *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.151

entendu par ses lecteurs dont le désir naît de se réapproprier une pensée qui les touche intimement ; de penser à partir d'elle, en l'entraînant sur les terrains où elle-même n'ose pas encore s'aventurer, mais laisse ouverts. L'indétermination politique dans laquelle reste le bergsonisme fait que ces « bergsonismes virtuels » peuvent venir de bords très différents. Comme le montrent dans ces dernières années de plus en plus les recherches sur Bergson qui prennent l'angle de l'histoire culturelle, il a inspiré des révolutionnaires, des syndicalistes, des anarchistes, des anticapitalistes, des réactionnaires, des fascistes... Et même des auteurs décoloniaux.⁵³ Philippe Soulez dans son article « bergsonismes idéologiques »⁵⁴ ou plus récemment Mark Antliff en rendant compte de l'impact du bergsonisme sur le communisme anglosaxon⁵⁵ se sont concentrés sur les bergsoniens de gauche. Mais en France Gilbert Maire ou Jacques Chevalier sont des exemples de disciples et d'amis de Bergson situés à droite du spectre politique, le premier étant proche de l'action française, le second, catholique et conservateur, ayant été actif dans le gouvernement de Vichy. On peut signaler aussi les liens, montrés par de nombreux auteurs, entre le fascisme de Mussolini et le bergsonisme.⁵⁶

⁵³ Les travaux de Donna V. Jones : *The racial discourses of life philosophy. Negritude, Vitalism, and Modernity*, New York, Columbia university press, 2010 ; ainsi que les travaux de Souleymane Bachir Diagne : *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions, 2011, ont mis en évidence ce développement assez inattendu du bergsonisme.

⁵⁴ Au sujet des lectures politiques du bergsonisme, Philippe Soulez avait réalisé sur les « bergsonismes idéologiques » une étude qui est contenue en annexe de *Bergson politique*. « Nombreux sont les auteurs, dont certains devinrent d'authentiques hommes d'Etat et d'autres d'authentiques marxistes, qui se réclamèrent positivement du bergsonisme en déclarant s'en inspirer dans leur action politique » Soulez y rend compte de l'influence de Bergson sur Sorel, Berth, Lukacs, Gramsci.

⁵⁵ Mark Antliff : « From class war to creative revolution : Bergson's communist legacy in Britain », in *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », pp.235-258

⁵⁶ Politzer soulignait à la mort de Bergson que « le « statique » et le « dynamique » sont devenus des termes courants du vocabulaire de Mussolini dans « Après la mort de M. Bergson », in « La pensée libre », numéro 1, février 1941, p.60. En 1993, Mark Antliff aboutit lui aussi à conclure ce lien, qu'il juge « perturbant » et allant complètement à l'encontre des convictions bergsoniennes : « That the Bergsonism of these art movements [cubism, fauvism and futurism] bears comparison to the ideological concepts underpinning fascism is, perhaps, one of the most disturbing conclusions of this study. R. C. Grogin has noted that, before the war, « there was no greater intellectual assault upon the rationalist bases of French democracy than Bergsonian vitalism », while the historian Zeev Sternhell has demonstrated that the Sorelian Valois founded the French fascist party, the Faisceau, in the name of these vitalist principles. The antidemocratic vitalism of these figures contrasted sharply with the political views of Bergson himself, who abhorred racism and defended republican and democratic principles throughout his life. » *Inventing Bergson. Cultural politics and the parisian avant-garde*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, p.11. Petro Schimerini a lui remarqué que Mussolini s'est ouvertement réclamé comme « bergsonien » in « Deux « bergsoniens » en Italie : Mussolini et Gramsci », *Henri Bergson : esprit et langage*, Hayen, Mardaga, 2001, p. 275 : « Les socialistes allemands attaquèrent Mussolini en l'accusant de « bergsonisme » » ; ce dernier répond : « le vieux positivisme évolutionniste a vieilli. Nous les jeunes, nous avons respiré un climat différent (...) ce n'est pas par hasard que la Neue Zeit m'a reproché d'être bergsonien ». L'approche de Donna V. Jones est quant à elle très critique à l'encontre de Bergson et détonne avec le ton habituel des études bergsoniennes. Elle affirme ainsi dans son chapitre « Bergson and the Racial Elan Vital » : « Bergson's thought (...) opened the door to the spiritualist racialism to which European thought succumbed in the interwar years. » (Donna V. Jones, op. cit., p.79). Elle s'oppose dans l'ouvrage à la distinction

Avec la diffusion internationale du bergsonisme dans la culture les ramifications politiques et éthiques de l'œuvre du philosophe de la durée sont donc très étendues, diverses et contradictoires. Il serait bien trop long d'en tenter une étude détaillée ici, et difficile, vu cette diversité, d'en dégager un sens. Dans le cadre français, et dans la perspective d'une étude de l'influence de la première guerre mondiale sur l'éthique bergsonienne, on va se concentrer pour conclure ce chapitre surtout sur le cas de son proche ami, Charles Péguy. Cet homme complexe et très engagé, lecteur passionné et créatif de Bergson, a publié avant de partir au front et d'y être tué, un écrit bergsonien : la « Note sur M. Bergson », dans les cahiers de la quinzaine du 30 juin 1914. Une suite à ce texte, la « Note conjointe sur M. Descartes », est laissée inachevée puisque la guerre éclate pendant que Péguy y travaillait, et sera publiée posthument – Bergson y est longuement évoqué aussi. Ce sont donc les derniers écrits de Péguy.⁵⁷

Y prenant la défense de son ami contre Julien Benda, qui voyait dans le bergsonisme une philosophie « pathétique » et qui critiquait son anti-intellectualisme, Péguy répondait : « Il faut renoncer à cette idée que le pathétique forme un royaume inférieur ».⁵⁸ Ses deux notes constituent, en même temps qu'une défense du bergsonisme, une défense du sentiment en philosophie et un éloge vibrant des implications éthiques que cela comporte. Péguy y prône les « morales souples » contre les « morales raides »⁵⁹, donnant ainsi à la dénonciation du « tout fait », qui a un sens chez Bergson avant tout épistémologique, une tournure morale : il ne s'agit plus seulement de la dénonciation d'une pensée, ou d'un langage « tout fait », mais d'une « âme toute faite » ou « habituée », incapable selon lui d'atteindre la grâce.⁶⁰ Bergson lit ces notes, écrit à Péguy pour l'en remercier et lui témoigner son intérêt pour cette réinvention éthique de sa philosophie.⁶¹

Les bergsonismes éthiques virtuels ont généralement pour point commun de penser une morale qui soit non-intellectualiste, voire mystique. Comme Péguy, c'est aussi dans le sens d'une mystique que la philosophe Sait Una Bernard interprète avant-guerre le bergsonisme d'un point de vue éthique, dans une thèse intitulée *The ethical implications of Bergson's*

qu'effectue Mark Antliff entre Bergson et le bergsonisme, arguant que ce dernier n'a jamais eu le souci de se prononcer contre les réappropriations problématiques de sa pensée (Ibid., p.102)

⁵⁷ *Note sur M. Bergson et Note conjointe sur M. Descartes*, ed. Andrea Cavazzini et Jonathan Soskin, Liège, Presses universitaires de Liège, 2016

⁵⁸ Ibid., p.24

⁵⁹ Ibid., p.46 : « C'est un préjugé (...) qu'une morale raide soit plus une morale, et plus de la morale, qu'une morale souple »

⁶⁰ Ibid., p.70 : « Il y a quelque chose de pire que d'avoir une mauvaise pensée. C'est d'avoir une pensée toute faite. Il y a quelque chose de pire que d'avoir une mauvaise âme et de se faire une mauvaise âme. C'est d'avoir une âme toute faite. Il y a quelque chose de pire que d'avoir une âme perverse. C'est d'avoir une âme habituée. »

⁶¹ *Mélanges*, op. cit., pp.1086-1088

*philosophy*⁶², ou avant elle Evelyn Underhill dans son article « Bergson and the mystics ».⁶³ Dans l'après-guerre, le philosophe Albert Thibaudet prédit lui aussi dans *Le bergsonisme* (1924) que « de M. Bergson nous ne saurions attendre une morale professionnelle de philosophe, une morale intellectualiste. ».⁶⁴ Sa propre tentative pour interpréter éthiquement la pensée bergsonienne, très scrupuleuse, moins volcanique et moins personnelle que celle de Péguy, est intéressante aussi. Du point de vue de la méthode, Thibaudet place son anticipation sous cet avertissement très bergsonien : « Le train qui s'engagera dans cette voie n'est pas encore formé. Et ce que nous écrivons ici n'est destiné qu'à occuper, en attendant, nos loisirs sur le quai de la gare. ».⁶⁵ Conformément à l'idée que le temps est création, que l'avenir est imprévisible, qu'une création authentique est impossible à anticiper, la direction que Thibaudet invente donc au bergsonisme n'a pas la prétention de remplacer la future œuvre, mais simplement de se placer dans l'espace d'attente, où la parole bergsonienne, encore non-advenue, pourrait revêtir n'importe quelle forme. C'est presque dix ans après l'ouvrage de Thibaudet que le train bergsonien, avec beaucoup de retard, arrive en gare.

⁶² Sait Una Bernard : *The ethical implications of Bergson's thought*, New York, the science press

⁶³ Evelyn Underhill : « Bergson and the mystics », *English review*, 10, numéro 2, february 1912, p.511-522 ; une traduction est proposée par G. Waterlot dans l'édition critique des *Deux Sources* aux éditions PUF, collection *Quadrige*, p. 578-584

⁶⁴ Albert Thibaudet : *Le Bergsonisme*, 1924, p. 137

⁶⁵ *Ibid.*, p.100

Chapitre 5 : Clôture et fabulation dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Un constat anthropologique et sociologique pessimiste

Introduction : Les *Deux Sources*, un « livre de sociologie »

L'arrivée est sans fracas. Jacques Maritain commente ainsi la publication des *Deux sources de la morale et de la religion* : « Un beau jour, sans publicité, sans avis de presse, sans que personne, même parmi les plus intimes amis de l'auteur, ait été averti, l'ouvrage attendu pendant vingt-cinq ans paraissait en librairie. ».¹

Comme beaucoup de commentateurs l'avaient prédit l'éthique finalement publiée en 1932 revêt un caractère mystique, Bergson louant l'état d'âme mystique comme un état d'« ouverture », celui de l'amour universel de l'humanité et de la rupture définitive avec l'attitude belliciste des âmes closes. En revanche un aspect qui n'avait pas été anticipé par les bergsoniens, celui sur lequel on va se focaliser dans ce premier chapitre d'étude des *Deux Sources*, c'est la critique sociologique et anthropologique contenue dans les deux premiers chapitres de l'ouvrage. La clôture sociale, c'est-à-dire pour Bergson l'organisation sociale qui rend possible la guerre, et la morale de clôture qui s'y instaure sont analysées dans le premier chapitre ; dans le deuxième, en évoquant la « fonction fabulatrice », une réflexion est menée sur la manière dont l'imaginaire fonctionne au sein de cette société close, renforçant dans le psychisme des individus leur docilité aux impératifs de clôture.

Le caractère inattendu de cette perspective de la part d'un philosophe spiritualiste et vitaliste comme Bergson est tel qu'il a parfois suscité des malentendus, les *Deux Sources* étant reçues par plusieurs lecteurs comme un livre anti-sociologie, ce que Bergson a contesté, clamant même dans une lettre, qu'il a transmise à son grand ami l'anthropologue Lucien Levy-Bruhl,

¹ Cité par Frédéric Worms in : Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson : biographie*, Paris Flammarion, 1997, p.239

« Je considère mon dernier livre comme un livre de sociologie. ».² C'est selon ce principe que nous allons commenter les deux premiers chapitres des *Deux Sources*. Aussi étonnant que cela soit, si l'on prend cette déclaration au sérieux, il faut admettre que la dimension mystique de la dernière œuvre de Bergson cohabite avec la dimension sociologique, sans que la première annule la deuxième, son dernier ouvrage étant véritablement, d'un point de vue de la méthode, une sorte de mosaïque où différentes perspectives sur la morale se combinent. L'invention des concepts de société close et de fonction fabulatrice ne doit pas être sous-estimée, elle est au contraire un apport majeur de l'éthique bergsonienne, dans la mesure où la philosophie consiste, comme on l'a défini au début de ce travail, dans la création conceptuelle, et où ces deux notions peuvent véritablement être considérées comme les plus créatrices et les plus neuves, étant absentes du champ des bergsonismes virtuels. La méthodologie des *Deux Sources* et ses emprunts à la sociologie sont le signe d'un renouvellement du bergsonisme, et les notions de « société close » et de « fonction fabulatrice », bien qu'ayant des rapports à la fois avec l'œuvre antérieure à 1914, et avec les discours et l'expérience de guerre, sont pour la première fois véritablement conceptualisées.

La clôture

Qu'est-ce qu'une société close selon Bergson ?

En 1932 dans les *Deux Sources* Bergson est le premier auteur à conceptualiser la notion de « société close ». Elle apparaissait déjà dans son œuvre d'avant-guerre, mais demeurait alors très marginale.

Elle apparaît d'abord dans *Le Rire*, en 1900. C'est le premier ouvrage où Bergson adoptait, comme dans les *Deux Sources*, une perspective sociologique. Il y décrivait en effet la nature sociale du rire avec sa double fonction exclusive à l'égard de l'autre mais cohésive à l'égard des siens. Dans le rire, une complicité se crée entre les rieurs, aux dépens d'un autre qui subit le rire ; pour cette raison Bergson soutient que « notre rire est toujours le rire d'un groupe »

² Voir « La correspondance Bergson/ Lévy-Bruhl », avec une introduction de Philippe Soulez, in « Revue philosophique de la France et de l'étranger », octobre-décembre 1989, T.179, numéro 4 *Autour de Lucien-Lévy Bruhl*, p.486

et que le rire ne peut fonctionner que dans un « cercle fermé »³ – une intuition corroborée par de récentes études de psychologie portant sur la manière dont le rire et la moquerie nourrissent les stéréotypes liés à certains groupes de minorités et peuvent renforcer leur exclusion. Sans avoir explicitement cette visée politique, Bergson étudiait déjà à partir de nombreux exemples la relation entre les différences de culture et la suscitation du comique et mettait en avant la fonction socialement humiliante que peut revêtir le rire pour ceux qui le subissent mais à l'inverse, socialement fédératrice pour ceux qui rient. L'intérêt de Bergson pour les logiques de groupe se manifeste donc dès ce moment-là.

Sept années plus tard, dans *l'Evolution créatrice* où il étudie l'évolution de l'homme en tant qu'espèce biologique, on voit apparaître sous sa plume une opposition entre sociétés humaines et sociétés animales, qui se rapproche de la distinction entre clôture et ouverture formulée en 1932. Bergson y oppose en effet « les sociétés d'abeilles ou de fourmis » « admirablement disciplinées et unies, mais figées » et les sociétés humaines « ouvertes à tous les progrès, mais divisées, en lutte incessante avec elles-mêmes ».⁴ La différence entre l'homme et le reste du règne animal tient dans cet ouvrage à ce que l'homme est capable d'invention grâce à son intelligence : l'espèce humaine peut ainsi indéfiniment confectionner des outils et progresser, contrairement aux animaux dont l'instinct quoique très efficace pour réaliser les tâches qui sont assignées par la nature, reste incapable d'esprit d'initiative et de perfectionnement. Les sociétés animales demeurent donc pour Bergson par opposition avec les sociétés humaines, des sociétés statiques. La même idée est aussi développée dans une conférence de 1911, « La conscience et la vie ».⁵

On peut voir ici une rupture entre les idées bergsoniennes avant-guerre et son propos dans les *Deux Sources*, dans la mesure où Bergson ne va plus considérer en 1932 la fourmière ou la société d'abeilles en opposition avec les sociétés humaines, mais au contraire prendre les organisations sociales des insectes plutôt comme un modèle pour nous aider à comprendre nos

³ Henri Bergson : *Le rire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1900, pp.5-6

⁴ Henri Bergson : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1907, pp.101-102

⁵ « Les sociétés de fourmis et d'abeilles sont admirablement disciplinées et unies, mais figées dans une immuable routine. Si l'individu s'y oublie lui-même, la société oublie aussi sa destination ; l'un et l'autre, en état de somnambulisme, font et refont indéfiniment le tour du même cercle, au lieu de marcher, droit en avant, à une efficacité sociale plus grande et à une liberté individuelle plus complète. Seules, les sociétés humaines tiennent fixés devant leurs yeux les deux buts à atteindre. En lutte avec elles-mêmes et en guerre les unes avec les autres, elles cherchent visiblement, par le frottement et par le choc, à arrondir des angles, à user des antagonismes, à éliminer des contradictions, à faire que les volontés individuelles s'insèrent sans se déformer dans la volonté sociale et que les diverses sociétés entrent à leur tour, sans perdre leur originalité ni leur indépendance, dans une société plus vaste », Henri Bergson : « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1919, p.26

propres logiques collectives humaines. Il attribue donc dans les *Deux Sources* à l'homme un « instinct » similaire à celui de l'insecte, qui cause la plupart de ses actions, et qui est fondamentalement un instinct de discipline et de lutte. Le pessimisme anthropologique de ce dernier ouvrage contraste avec l'optimisme de *l'Evolution créatrice* où l'espèce humaine était décrite avec une tonalité triomphante, une espèce en laquelle l'esprit aurait « sauté l'obstacle » et se serait affranchi de la matière, atteignant une réalisation miraculeuse : vingt-cinq années et une guerre plus tard, un tel statut d'exception de l'humanité ne fait plus l'objet de la même évidence, et notre espèce elle-même est considérée comme une espèce statique, qui « tournoie » ou « piétine sur place », et comme une espèce close.

Une quatrième source interne au bergsonisme qui anticipe la conception de la clôture, enfin, est contenue non dans l'œuvre au sens canonique, mais dans les discours de guerre, dans le passage de son discours « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas » où Bergson désigne l'Allemagne comme une société fermée et l'oppose à l'universalisme de la France. Cette dernière occurrence de la notion de clôture nous rapproche beaucoup des *Deux Sources*, où la critique de la société close revêt une dimension politique et doit être reliée à une critique de la guerre, comme l'explique Bergson à la fin de l'ouvrage: « La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat ».⁶ Ainsi on peut soutenir que c'est l'expérience de guerre qui a incité Bergson à faire de la notion de clôture, présente déjà de manière très anecdotique dans deux de ses ouvrages, un thème majeur de la réflexion philosophique. Les événements de 1914-1918, en effet, ont révélé la gravité du problème de la clôture en tant qu'organisation sociale qui porte en elle structurellement, ou virtuellement pour employer un terme bergsonien, le conflit. En ce sens, les *Deux Sources*, à travers la conceptualisation de la notion de société close, consistent en une tentative pour élucider le problème brûlant à cette époque des origines de la guerre – la même année où de l'autre côté du Rhin, Einstein demandait à Freud sa propre réponse au même problème dans une correspondance publiée par l'IICI.⁷

Une dernière source, externe au bergsonisme cette fois, nous semble importante car elle éclaire certaines remarques dans l'éthique de Bergson qui restent sinon incompréhensibles. C'est l'ouvrage d'anthropologie publié dix ans avant par Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité*

⁶ Henri Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Quadrige », 1934, p.283

⁷ Sigmund Freud et Albert Einstein : *Pourquoi la guerre ?*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations, 1933

primitive. Il est clair que cet ouvrage a beaucoup influencé les *Deux Sources*. Bergson le cite abondamment et le critique sur quelques points dans son deuxième chapitre consacré à la religion statique, contestant principalement l'établissement d'une distinction de nature entre ce que Lévy-Bruhl nommait la « mentalité primitive » des tribus étudiées par les ethnologues et la « mentalité civilisée » de nos sociétés occidentales – nous reviendrons sur cet argument important et sur sa signification plus loin.

Il est utile de souligner, car cela reste seulement implicite dans le premier chapitre des *Deux Sources*, que déjà dans sa conception de la société close l'argument de Bergson a une portée anthropologique et des sources anthropologiques. Il est très probable effectivement que la société close soit pensée sur le modèle de ce qu'on appelait à l'époque une société « primitive », et que Bergson a pris appui pour conceptualiser la clôture sur certains passages de *La mentalité primitive* où Lévy-Bruhl attribue aux indigènes une perception close du monde.

Les « sociétés primitives » sont la plupart du temps des sociétés de taille très réduite, des tribus, coupées du reste du monde avec lequel elles ne sont jamais rentrées en communication et dont elles ne connaissent pas même l'existence, faute de techniques de transport ou de communication qui le permettraient. A partir de plusieurs sources ethnographiques venues d'observations de sociétés du Pacifique du Sud, de l'Afrique, ou de l'Amérique du Nord, que Lévy-Bruhl compile, il s'intéresse à la manière dont l'apparition d'explorateurs européens est perçue par ces peuples généralement comme une apparition surnaturelle. Croyant souvent que les limites de l'horizon sont des limites matérielles, que la voûte céleste est quelque chose contre quoi on puisse s'appuyer – croyant donc de manière très littérale à la clôture de leur univers – l'apparition d'étrangers qui leur semblent venus d'un monde invisible derrière le ciel les épouvante. Les blancs sont perçus comme des êtres inhumains : des revenants, des esprits, ou des dieux. Le contact avec l'étranger est selon Lévy-Bruhl une « secousse d'autant plus violente qu'en général ils vivaient dans un monde clos, dont ils n'imaginaient pas que les parois puissent être franchies ».⁸ Alexandre Koyré, qui s'est intéressé de près à l'œuvre de Lévy-Bruhl et a publié en 1930 un compte rendu en allemand de *La mentalité primitive*⁹, se concentrera sur cette notion de clôture comme une représentation finie et ordonnée du monde, et l'opposera à la représentation scientifique d'un espace illimité.¹⁰ Chez lui, l'ouverture est vue comme une

⁸ Lucien Lévy-Bruhl : *La mentalité primitive*, Paris, Flammarion, 1922, p.510

⁹ Alexandre Koyré : « Review of Die Seele der Primitiven, by Lévy-Bruhl » [traduction allemande de *La mentalité primitive*] in *Deutsche Literaturzeitung* 48, 29 november 1930, pp.2294–2300

¹⁰ Alexandre Koyré : *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press., 1957 [Traduction française : *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raïssa Tarr. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.]

rupture épistémologique qui coïncide avec les découvertes astronomiques de Galilée.

Pour Bergson, avant Koyré, on peut supposer que les réflexions de Levy-Bruhl ont aussi joué un rôle dans sa conceptualisation de la notion de société close. Bergson a en effet pour objectif dans sa philosophie morale d'identifier quel genre de société est dans les desseins de la Nature, et il voit dans les sociétés « primitives » un stade passé de notre propre humanité. Il considère donc que l'anthropologie lui permet un accès plus direct à la « nature humaine », autorisant en quelque sorte l'observation de spécimen plus proches des origines de l'espèce que ne le sont les hommes européens. Cette idée est commune à l'époque. Il faut rappeler que les penseurs adhèrent alors à une représentation hiérarchique de l'évolution des espèces comme une échelle passant graduellement d'un stade simple à un stade complexe de l'organisation biologique et sociale. Durkheim par exemple avait les mêmes présupposés en pensant étudier en 1912, à travers l'exemple de la religion de tribus australiennes, les « formes élémentaires », c'est-à-dire la structure la plus simple et originaire, de la vie religieuse.¹¹ Pour ces auteurs les « primitifs » désignent, comme le nom l'indique, la présence contemporaine sur terre de notre propre passé : ils calquent, selon une logique que Claude Levi-Strauss identifiera et dénoncera dans les années cinquante dans *Race et histoire*, un évolutionnisme culturel ou social sur l'évolutionnisme biologique.¹²

Dans les *Deux Sources* Bergson se situe bien dans cette optique évolutionniste aux relents inconsciemment colonialistes. Son argument est cependant novateur dans le sens où il effectue à partir de l'observation des « primitifs » une critique de notre propre soi-disant « civilisation », affirmant que « nos sociétés civilisées (...) sont elles aussi des sociétés closes ». Voici en entier le premier passage où Bergson définit la clôture sociale, et qui s'éclaire quand on saisit la référence implicite à Levy-Bruhl :

Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale. Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes. Elles ont beau être très vastes en comparaison des petits groupements auxquels nous étions portés par instinct, et que le même instinct tendrait probablement à reconstituer aujourd'hui si toutes les acquisitions matérielles et spirituelles de la civilisation disparaissaient du milieu social où nous les trouvons déposées : elles n'en ont pas moins pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres.¹³

¹¹ Emile Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Felix Alcan, 1912

¹² Claude Levi-Strauss : *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952

¹³ *Deux Sources*, op. cit., p.25

Lorsque Bergson évoque ici « la société à laquelle nous étions destinés par la nature », il pense ainsi probablement aux tribus qu'on disait « primitives ». Mais il insiste à la différence de Lévy-Bruhl qui pense qu'une différence de nature existe entre primitifs et civilisés, sur l'unité fondamentale de l'espèce humaine, avec cet argument que si nous nous dépouillions des acquis de notre civilisation, nous retournerions dans le même état « primitif » que les tribus indigènes. En ce sens il pose une continuité entre l'homme « civilisé » et l'homme « primitif » et refuse d'en faire deux êtres essentiellement différents. Nous aussi, qui nous disons civilisés, c'est là un argument récurrent de l'ouvrage de 1932, nous sommes clos, nous sommes superstitieux, nous avons les mêmes réflexes que nous étudions anthropologiquement en les mettant à distance comme des caractéristiques propres aux populations indigènes, à des « autres » absolus avec lesquels nous ne saurions nous identifier. On va voir plus loin que l'incitation à l'introspection qui est contenue dans les *Deux Sources* contient en fait une dimension autocritique assez audacieuse dans les années trente où l'ouvrage de Bergson paraît, comme Lévi-Strauss lui-même le reconnaîtra. En soumettant nos propres sociétés occidentales et notre propre esprit à la même enquête anthropologique que Lévy-Bruhl avait effectuée sur la « mentalité primitive », Bergson réduit la distance entre l' « ici » et l' « ailleurs » que représentaient les tribus documentées par les enquêtes ethnographiques, dans des passages dont lui-même, finalement, ne saisit pas la force alors subversive et novatrice.

L'expérience de la première guerre mondiale joue sans doute dans un tel argument et dans une forme de déception à l'égard de la « civilisation » occidentale. L'exemple de l'Allemagne en 14-18 a prouvé en effet à Bergson qu'être une société européenne à la pointe de la technique n'empêche nullement de tuer et commettre des atrocités, et lui a prouvé comme on l'a vu en analysant les discours de guerre, que le progrès technique ne s'accompagne pas nécessairement d'un progrès moral. L'Allemagne était décrite dans les discours comme une société imbuë de sa propre « Kultur » qu'elle souhaitait imposer au monde, raciste et impérialiste. La notion de « barbarie technique », ou « scientifique », de barbarie d'autant plus destructrice qu'elle est alimentée par le progrès matériel, et un divorce entre la notion de progrès spirituel et celle de progrès matériel, apparaît dans les textes de guerre. Ainsi l'Allemagne a beau avoir des dimensions beaucoup plus grandes que les tribus indigènes, et les moyens techniques de voyager et rencontrer des étrangers ; elle n'en a pas moins été l'incarnation culminante, pour Bergson, de la clôture sociale.

La première guerre mondiale révèle donc le problème de la clôture en un sens à la fois

différent de celui défini dans *l'Evolution créatrice* et différent de celui décrit par Levy-Bruhl. Après quatre années de guerre mondiale la clôture apparaît comme un phénomène social proprement humain et non animal comme on aurait pu le penser en extrapolant simplement à partir de la philosophie biologique de Bergson, et aussi comme un phénomène qu'on ne peut pas seulement attribuer à une humanité « primitive », demeurée à un stade inférieur de l'évolution. Les belligérants de la Grande Guerre sont des sociétés qui se connaissent et se ressemblent, voisines et rivales, et des sociétés qui se pensent comme les plus modernes. A la fin des *Deux Sources* Bergson explicite le fait que ni la dimension ni la distance, données spatiales et quantitatives, n'ont à voir avec la clôture morale. Contrairement à ce que Bergson pensait en 1911 dans « Conscience et vie », cela signifie qu'une simple association des nations dans un ensemble supranational n'est pas forcément synonyme d'ouverture. Cela signifie aussi que ce ne sont pas spécifiquement les tribus dites alors « primitives » que l'on doit considérer comme closes au motif qu'elles sont en général de dimensions beaucoup plus réduites que les nôtres, et moins en contact avec le reste du monde. Une société peut ainsi disposer des technologies qui lui permettent de se relier matériellement au monde sans pour autant être plus ouverte spirituellement. L'accélération et la massification des échanges entre les différentes parties du globe, qui avaient commencé déjà à l'époque de Bergson avec la révolution industrielle fournissant de tous nouveaux moyens de transports et de communication – un processus qui n'a fait que s'étendre exponentiellement depuis – n'implique pas forcément que nous soyons plus tolérants à l'égard de la grande diversité de modes de vie, de cultures et d'ethnies, avec lesquelles nous sommes désormais en contact. Dans notre ère post-coloniale, un tel argument peut sembler évident, et peut même sembler aller insuffisamment loin ; mais il a fallu une guerre pour mettre en cause l'enthousiasme naïf que suscitaient chez certains les révolutions technologiques du XIX^e et la conviction que ces dernières étaient le signe d'une civilisation supérieure et d'un progrès linéaire.

Dans les *Deux Sources*, toute société et pas seulement les petites tribus primitives isolées du monde, sont donc des sociétés closes, Bergson définissant la clôture par le fait pour une société de « comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres ». ¹⁴ Ce qui l'intéresse en 1932 est une description de la logique psycho-sociologique liée à l'appartenance à un groupe, une logique universelle, présente aussi bien en Europe par le regroupement en « nations » que dans les « sociétés primitives » regroupées en clans, selon un

¹⁴ Ibid.

système d'identification totémique que Bergson analyse dans le chapitre deux. Le critère de la clôture n'est donc pas un critère évolutionniste, comme dans *l'Evolution créatrice* : dans ce sens-là Bergson a bien fait un effort pour se dégager de la perspective de philosophe de la biologie qui était la sienne en 1907 et pour réformer sa méthode. C'est parce qu'il a réussi, partiellement en tout cas, à dépasser cette perspective qu'il peut affirmer que la clôture est bien un trait général de l'homme en tant qu'être social, et qu'on retrouve dans toutes les organisations collectives, plutôt qu'un état d'arriération ou d'arrêt de l'évolution humaine.

La société close est donc définie non comme une société « statique » et figée par opposition à une société dynamique et progressive, mais comme une société qui s'oppose à d'autres sociétés, qui se définit par distinction avec une extériorité, et au sein de laquelle l'homme s'apparente à certains hommes tandis qu'il considère les autres comme des étrangers. La réflexion bergsonienne rejoint en ce sens l'idée schmittienne, exactement contemporaine d'ailleurs, que la distinction structurant le politique est celle entre ami et ennemi.¹⁵ Ainsi la structure close d'une société va de pair avec une morale close, c'est-à-dire forge la vision du monde de l'individu qui y appartient et forge sa moralité en lui inculquant à la fois un devoir de solidarité à l'égard des siens, une conviction dans la supériorité de son groupe¹⁶, et une « hostilité virtuelle » à l'égard de l'extérieur. La nouvelle opposition chez Bergson, du clos et de l'ouvert, est ainsi l'invention fondamentale de sa morale, celle qu'il n'aurait pas su découvrir en restant simplement dans la perspective définie en 1907. C'est à la fois l'intégration d'une perspective sociologique, et l'expérience concrète de la clôture pendant la guerre, qui sont à l'origine d'une telle conception, rompant avec un évolutionnisme culturel très problématique. L'opposition du clos et de l'ouvert nous place contrairement à celle du statique et du dynamique hors de l'imaginaire évolutionniste linéaire et triomphant de l'humanité vers la « civilisation » pour se concentrer sur un problème universel, celui des antagonismes entre sociétés et de la logique xénophobe de l'identité collective.

¹⁵ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München, Duncker & Humblot, 1932, [première traduction française 1972 : *La notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Calmann-Lévy]

¹⁶ *Deux Sources*, op. cit. p. 66 : « Le groupe auquel il appartient se met nécessairement au-dessus des autres, ne fût-ce que pour exalter son courage dans la bataille, et la conscience de cette supériorité de force lui assure à lui-même une force plus grande, avec toutes les jouissances de l'orgueil. »

L'étude de la société close est si étroitement imbriquée dans l'argumentation de Bergson à l'étude de la clôture morale, que les séparer l'un de l'autre a quelque chose d'artificiel : la société close commande une morale close et la morale close ne se comprend que dans le cadre de cette structure de groupe. La morale, autrement dit, est essentiellement comme le soulignait déjà Durkheim, un phénomène social.

Précisons que l'objectif de Bergson lorsqu'il cherche les « sources » de la morale n'est pas tellement d'élucider ce qu'est le bien ou le mal, dans une perspective qu'on pourrait qualifier d'axiologique, ni de définir quels seraient les fondements sur lesquels doit reposer notre morale. Le questionnement de l'éthique bergsonienne porte plutôt sur les sources psychosociologiques de l'*acte* moral : sa question est : qu'est-ce qui motive une personne à agir moralement, quelle est la « force », le ressort, sous-jacent à une action morale ? Il s'agit très concrètement de comprendre pourquoi un homme va agir de façon altruiste même quand cela est illogique, même quand cela contredirait son intérêt personnel et sa conservation individuelle. Pour le philosophe de la vie qui étudie les vivants sous la lunette de la nécessité pour l'individu de s'adapter à son environnement afin de persister dans l'existence, l'attitude morale, incompréhensible du simple point de vue de l'intérêt personnel, est un mystère. La guerre, qui fut certes le spectacle de la destruction massive, fut aussi celui d'un sacrifice de soi colossal de la part des hommes et femmes de toutes les nations européennes, et donc la révélation de l'extraordinaire capacité d'abnégation de l'être humain. Or la clé de ce mystère biologique doit être cherchée en dehors de la biologie, ou du moins en combinant la perspective biologique à une perspective sociologique, c'est-à-dire en pensant l'homme en tant qu'il appartient à des groupes sociaux le reliant à d'autres hommes. Négliger cette dimension et prendre abstraitement l'être humain comme un individu isolé, gouverné seulement par l'instinct de survie individuel et le calcul rationnel, rendrait une très grande partie des comportements humains incompréhensible.

De nouveau les *Deux Sources* offrent ici une réponse assez pessimiste à la question. La propension à se sacrifier pour d'autres vient d'abord pour Bergson, non d'un altruisme conscientisé, mais plutôt d'un dressage que la société close impose à ses membres. C'est pourquoi le terme d'« instinct » est employé pour décrire la morale de clôture. Le plus souvent

l'homme agit de manière morale pour se conformer à des impératifs sociaux internalisés, qui conditionnent son comportement sans que celui-ci soit le résultat d'un choix volontaire. Bergson argumente ainsi que nous sommes tous, sous l'autorité des maîtres et des parents, modelés depuis l'enfance pour devenir des êtres disciplinés, bien intégrés au groupe et prêts à le défendre en cas de menace. Comme Péguy dénonçant avant-guerre l' « âme habituée » à partir de sa lecture de Bergson, la réflexion sur la morale close des *Deux Sources* s'accompagne d'une réflexion sur le rôle de l'habitude dans la constitution de nos valeurs morales. On inculque à l'enfant de manière irrationnelle et autoritaire, par la répétition de punitions qui signalent où résident les interdits sociaux, ce qu'est son devoir. Les sujets de la société close sont ainsi contraints à travers leur éducation à se plier à ce que Bergson nomme le « tout de l'obligation », c'est-à-dire le bloc d'obligations morales dans son ensemble s'imposant par l'intermédiaire de la société.

En insistant sur l'aspect total de ce système d'obligations et sur son caractère anonyme, c'est la disparition de la subjectivité dans une totalité close qui est critiquée : le « tout de l'obligation » s'impose sur l'homme de sa masse intimidante sans laisser ni la liberté de questionner, ni d'hésiter, ni d'exercer une intelligence critique. « La formule « c'est le devoir » triomphe des hésitations que nous pourrions avoir »¹⁷ écrit-il. La grande « force de pression » de la morale close en effet réside dans ce qu'on pourrait appeler en termes freudiens un « refoulement » très efficace des éventuels questionnements qui pourraient naître dans les consciences individuelles, comme le montre Bergson à travers l'expérience de pensée récurrente de la fourmi qui accéderait à une lueur d'intelligence et la verrait immédiatement éclipsée par un instinct virtuel.¹⁸ Pour le bien de la société, toute lucidité est réprimée avant de pouvoir véritablement faire l'objet d'une délibération et d'un jugement explicite, et le devoir s'accomplit par automatisme plus que par une conviction altruiste lucide. Un autre adage de la morale close est donné plus loin, qui met en évidence son caractère tautologique : « Si elle parlait (...) elle dirait : « Il faut parce qu'il faut » ».¹⁹ La morale close est donc une morale absurde, sans appel et circulaire – le motif du « cercle » est très important dans la description de la clôture et revient de manière récurrente pour la décrire.

L'efficace de la morale close doit donc être expliquée par une réflexion sur l'autorité et

¹⁷ Ibid., p.3

¹⁸ Ibid., pp.19-20 ; pp.33-34 ; pp.95-96

¹⁹ Ibid., p.17

les habitudes sociales pesant sur les individus. Comme nous nous accoutumons à l'obéissance aux règles, ce conformisme moral en devient inconscient. Bergson insiste effectivement sur la docilité de l'homme et le fait qu'il devient insensible à la pression sociale à laquelle il est soumis – au début de l'ouvrage, il va jusqu'à définir l'action morale comme un « laisser-aller » ou un « abandon ».

Nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons ; il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement ; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait par un laisser-aller ou un abandon.²⁰

Cette citation est importante car elle est révélatrice de cette perspective comme nous le soulignons plus haut, non-axiologique de Bergson. Décrire la morale ne revient pas à chercher de manière aristotélicienne ou kantienne ce qu'est la Vertu ou le Bien entendus comme une fin suprême vers laquelle il faudrait à tout prix tendre. Au contraire, le comportement moral est un comportement extrêmement banal, et le plus souvent un comportement conformiste. Est considérée comme « bonne » la personne qui répond aux attentes que les autorités et la société ont placé en elle, et non celle qui obéit à une aspiration transcendante. La perversité de cette pression sociale est de devenir si coutumière qu'elle en est insensible : « c'est à peine si nous en avons conscience ; nous ne faisons aucun effort » : cette réflexion rappelle l'idée spinoziste selon laquelle l'homme se croit si souvent libre quand il est simplement ignorant à l'égard de ce qui le détermine. La clôture étant en fait pour l'homme le comportement le plus instinctif, elle est très difficile, c'est là en partie sa force, à identifier consciemment comme telle. C'est l'intuition très importante que la soumission à l'autorité est une expérience quotidienne et partagée, qu'elle se réalise malgré nous et sans pouvoir aisément être identifiée comme telle.

Bergson critique dans les *Deux Sources*, un certain nombre de ses lecteurs l'avaient pressenti, une approche rationaliste de la morale. Pour lui c'est là une des erreurs dans lesquelles beaucoup de philosophes sont tombés. La morale est instinctive ou intuitive, chez Bergson, mais elle ne peut pas être intelligente. Entre autres choses il vise par cet argument la tradition kantienne cherchant à fonder les impératifs moraux de manière logique, ou la morale utilitariste

²⁰ Ibid., p.13

qui essaie d'harmoniser rationnellement intérêt individuel et intérêt collectif, ratant par-là complètement la dimension sacrificielle et donc nécessairement non soumise au calcul ou à la raison, qui fait l'essence de l'acte moral. Penser que la motivation d'un acte moral peut être un raisonnement, c'est ne pas du tout comprendre ce que c'est fondamentalement que l'éthique comme expérience vécue et immédiate d'un don de soi pour l'autre, c'est surestimer la force de l'intelligence dans une vision de l'homme trop idéaliste comme être de raison, et sous-estimer au contraire la force moins réfléchie, plus corporelle, des habitudes et des affects chez lui.

La référence à Kant devient dans les *Deux Sources* parodique ; dans ce qui est un des rares passages sarcastiques de toute son œuvre, Bergson a cette belle pique : « Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande ; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent – et nous devons les en féliciter – qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre. Voilà pour la morale qui se réclamerait de la raison envisagée comme une pure forme, sans matière. ». ²¹ L'intelligence, seule, est chez Bergson sans force, et la spéculation ne peut pas suffire à créer un sentiment d'obligation. Personne ne sera jamais convaincu d'agir de manière morale pour rendre son action conforme à une loi déduite selon des principes logiques.

Comme Kant, Bergson désigne l'impératif de la morale close comme un « impératif catégorique » mais dans un sens tout autre que celui que le philosophe allemand prêtait à ce terme. Ce n'est pas qu'il doive valoir universellement ; il est catégorique dans le sens commun où il est exprimé d'une manière péremptoire et s'impose sans laisser de choix : « Un impératif absolument catégorique est de nature instinctive ou somnambulique ». ²²

Pour un philosophe qu'on considère souvent comme un philosophe de la liberté naïf, la prise en compte des déterminations sociales pesant sur l'individu va donc plutôt loin dans ces deux premiers chapitres. La perspective adoptée doit beaucoup à Emile Durkheim, qui dans *Les règles de la méthode sociologique* (1894) notamment, identifiait comme critère du fait social la notion d'obligation, c'est-à-dire la force coercitive du fait social sur l'individu. En reprenant cette définition et en plaçant au centre de son analyse de la morale close la notion d'« obligation », Bergson fait une concession à l'école sociologique qui s'était pourtant

²¹ Ibid., p.88

²² Ibid., p.20

développée depuis le tournant du XX^e dans une hostilité à l'égard de la vogue qui entourait son nom. La sociologue allemande Heike Delitz, dans un article récent, a analysé le rapport conflictuel entre bergsonisme et sociologie, allant jusqu'à soutenir que « l'effet repoussoir [de Bergson] a été un facteur d'institutionnalisation de la sociologie ».²³ Durkheim, à plusieurs reprises, fustigeait en effet dans son œuvre une atmosphère de « mysticisme ambiant », expression par laquelle il visait probablement son ancien camarade de l'École Normale Supérieure, qui avait déjà, avant les *Deux Sources* où la dimension mystique est explicite, fait son succès sur la description des mystères de l'âme humaine et de ses aspects insaisissables. La divergence de style et de convictions est assez claire entre les deux penseurs, Durkheim beaucoup plus dans la rigueur et la statistique, plus politisé, d'emblée, que son collègue – Bergson dans une pratique plus poétique et subjective de la philosophie, plus séduisante et inspirante pour beaucoup de ses auditeurs, mais aussi politiquement assez inoffensive.

Comme le révèle la lettre que nous avons déjà citée il serait pourtant faux de voir sous la plume de Bergson la référence au sociologue et la référence à Lévy-Bruhl (membre lui aussi de l'école durkheimienne), comme une référence polémique. En réponse à un correspondant (non identifié) qui voyait dans les *Deux Sources* un ouvrage écrit contre l'école sociologique et contre Lévy-Bruhl, Bergson répondait en 1932 au contraire qu'il considérait les *Deux Sources* comme un « livre de sociologie », que Lévy-Bruhl était son ami, et réfutait toute intention polémique. « Je n'attaque nullement Lévy-Bruhl, non plus que l' « école sociologique ». Je pousse seulement l'analyse dans une direction qu'ils n'ont pas suivie. »²⁴ précise-t-il dans cette lettre qui fut retrouvée dans les papiers de Lévy-Bruhl. Effectivement si Bergson critique sur certains points ces deux auteurs, il y a plus profondément dans son propos une reconnaissance de la validité de leur approche sociologique pour rendre compte de l'efficacité des impératifs moraux sur les consciences individuelles. Si les *Deux Sources* contiennent bien une dimension mystique – c'est cela qui a souvent fait penser que Bergson était opposé à la sociologie – celle-ci reste de l'ordre de l'exceptionnel, tandis que la « clôture » ou l' « instinct d'obligation »

²³ Heike Delitz, : « L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie française » in « L'année sociologique », volume 62, pp.41-65

²⁴ Voir « La correspondance Bergson/ Lévy-Bruhl », op. cit.. Bergson récuse toute visée polémique à l'encontre de la sociologie, qu'il dit considérer comme une science, et il écrit même, pp. 486-487 : « Je considère mon dernier livre comme un livre de sociologie. (...) Je n'attaque nullement Lévy-Bruhl, non plus que l' « école sociologique. » Je pousse seulement l'analyse dans une direction qu'ils n'ont pas suivie. (...) Je tenais, cher Monsieur, à vous donner ces explications, parce que vous me semblez croire que mon dernier livre est un livre de polémique, alors qu'il ne l'est à aucun degré, alors que j'ai toujours été ennemi de la « réfutation » en matière de philosophie, alors que j'ai toujours considéré que la philosophie se rapetissait en polémiquant. J'ajoute que Lévy-Bruhl est mon vieil ami et que si j'avais voulu écrire un livre contre lui, j'aurais commencé par lui faire part de mon intention. »

expliquent la force agissante la plus répandue des préceptes moraux. Bergson accorde donc bien à l'école durkheimienne qu'une compréhension juste de la morale individuelle doit prendre en compte la structure collective dans laquelle l'homme s'inscrit, c'est-à-dire la société fermée, et sa destination belliciste.

La guerre comme état de nature

Les impératifs de la morale close, s'ils s'imposent catégoriquement à l'homme, n'ont en revanche selon Bergson contrairement à la définition kantienne de l'impératif catégorique, pas de portée universelle. Ils ne visent pas l'humanité, mais seulement la conservation du groupe clos. Ainsi, le contenu de la morale close est le nationalisme, ou pour s'exprimer en termes plus généraux, la logique d'identification à un groupe. A l'égard de ses compatriotes, de sa famille, de tous ses cercles d'appartenance, l'individu sera capable des plus grands sacrifices ; mais cette solidarité s'arrête aux limites de son groupe.

Voilà pour Bergson l'état de nature de l'homme en tant qu'être fondamentalement social. Cette disposition instinctive à diviser le monde de manière binaire entre les siens et les autres, à défendre ceux qu'on identifie comme les siens et à haïr ceux qu'on identifie comme les autres, se manifeste dans la guerre par le patriotisme et la pulsion de destruction de l'ennemi. De manière récurrente dans les *Deux Sources* Bergson insiste clairement sur le fait que l'amour clos, celui qu'on porte aux membres de son groupe d'appartenance, est consubstantiel de la haine de l'autre : ainsi, au début de l'ouvrage : « Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? Tel est l'instinct primitif. ».²⁵ Ou encore, ce passage lumineux à la fin du livre : « Les deux maximes opposées *Homo homini deus* et *Homo homini lupus* se concilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers. ».²⁶ Ainsi, si la clôture se donne sur un mode positif par une solidarité et un altruisme à l'égard de ses proches, cet altruisme va de pair avec une xénophobie et la morale close risque toujours de se retourner, très vite, en immoralité, lorsque l'homme pense l'existence de son groupe menacée. En temps de

²⁵ *Deux Sources*, op. cit., p.28

²⁶ *Ibid* p.305

guerre, on assiste ainsi à un renversement carnavalesque des valeurs : « fair is foul and foul is fair » écrit Bergson en citant Shakespeare ; « le meurtre et le pillage, comme la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites », mais deviennent « méritoires ». ²⁷ Ainsi une morale close, qui se donne positivement comme fraternité, comme amour des siens, et comme abnégation à leur égard, contient en puissance une logique destructrice et dévastatrice.

Même en temps de paix, la clôture morale se manifeste selon Bergson par une hostilité qui demeure, à un état virtuel:

La nature a (...) interposé entre les étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorances, de préventions et de préjugés. Quiconque a séjourné hors de son pays, et voulu ensuite initier ses compatriotes à ce que nous appelons une « mentalité » étrangère, a pu constater chez eux une résistance instinctive. La résistance n'est pas plus forte s'il s'agit d'un pays plus lointain. Bien au contraire, elle varierait plutôt en raison inverse de la distance. Ceux qu'on a le plus de chances de rencontrer sont ceux qu'on veut le moins connaître. La nature ne s'y fût pas prise autrement pour faire de tout étranger un ennemi virtuel. ²⁸

Ce passage est intéressant à plusieurs titres. Bergson, en inscrivant l'hostilité envers l'autre dans la nature humaine, se rapproche ici du pessimisme de Hobbes, quoiqu'en un sens différent que ce dernier ne l'entendait, dans la mesure où pour Bergson la cause de la guerre est à chercher dans la structure sociale de clôture, et non dans la méfiance inter-individuelle et la convoitise du bien de son prochain. C'est en vertu de son morcellement en groupe clos, en nations, tribus, clans, familles, etc., que l'humanité est naturellement disposée à la guerre. Ici il est très clair, et d'ailleurs dans les lignes qui suivent il incite explicitement à la connaissance de la culture allemande pour combattre la clôture sociale, que c'est à partir de l'expérience du « suicide européen », qu'est conceptualisée la notion de clôture des *Deux Sources*. C'est bien entre des nations « civilisées », à l'avancement technique et au prestige culturel semblables, proches géographiquement, que s'est produit l'affrontement le plus meurtrier du début du XX^e. La clôture est donc davantage dans ce voisinage hostile potentiellement dévastateur, que dans l'étonnement d'une tribu « primitive » qui voit apparaître pour la première fois des êtres venus d'au-delà des limites de son monde perçu.

Le fait que le rapport à l'autre soit d'emblée « hostile » ne semble pas être une loi absolue,

²⁷ Ibid, p.26

²⁸ Ibid, p.304

puisque une volonté de connaître l'autre peut se manifester, surtout selon Bergson lorsqu'une grande distance entre lui et moi se manifeste, suscitant une certaine curiosité à l'égard de l'autre en tant qu'être radicalement différent. Par-là Bergson saisit bien une tendance à l'exotisme qui se manifestait alors, par exemple, chez les surréalistes fascinés par l'« art primitif ». L'hostilité se développerait plutôt dès lors qu'un mélange d'identification et de rejet se met en place entre soi et l'autre et permet donc l'instauration d'un rapport de rivalité. C'est bien la relation entre la France et l'Allemagne, longue relation composée à la fois d'influences mutuelles et de nombreux conflits armés, qui semble ici surtout être à l'origine de l'argument de Bergson. L'histoire que partagent ces deux pays, loin de les avoir rapprochés, a résulté dans les conflits les plus meurtriers jamais connus alors. L'argument de Bergson rejoint ici une intuition freudienne, le psychanalyste autrichien ayant théorisé en 1929 dans *Unbehagen in der Kultur* la notion de « narcissisme des différences mineures » selon laquelle l'hostilité et le sentiment d'étrangeté s'instaurent entre les hommes surtout à partir de petites différences.²⁹ Dans leur passionnant ouvrage *14-18, retrouver la Guerre*, les historiens Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker relient cette notion freudienne à l'idée souvent exprimée que la Grande Guerre est une guerre civile européenne ou une guerre fratricide.³⁰

Enfin, l'importante notion ici d'une « virtualité » de la clôture fait écho à l'expérience de Bergson à la CICI dans les années d'entre-deux guerres, lorsqu'il constatait que l'Europe n'était pas sortie de son état de guerre malgré la signature des traités. L'avenir ne fera que confirmer cette intuition, avec la réactualisation, quelques années après les *Deux Sources*, d'un instinct de guerre qui effectivement reste latent dans l'Europe des années vingt et trente. La conceptualisation de la clôture comme étant aussi la présence virtuelle de la guerre dans la paix permet ainsi de penser une époque d'entre-deux guerres où la tension belliciste ne disparaît pas et de penser la continuité entre les deux guerres mondiales, dans la mouvance des historiens qui considèrent actuellement 1914-1945 comme un seul et même conflit, une deuxième guerre de trente ans, et qui replacent les totalitarismes dans l'héritage de la violence de la Grande Guerre.³¹ La « clôture » et l'« hostilité virtuelle » sont des notions bergsoniennes qui résonnent donc avec pertinence pour décrire une guerre sans véritable fin.

²⁹ Sigmund Freud, : *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930 [première trad. française 1934 : *Malaise dans la civilisation*, trad. Charles Odier, Paris, les Éditions Denoël & Steel]

³⁰ Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker : *Retrouver 14-18*, Paris, Gallimard, 2003, pp.204-205

³¹ Dans la lignée de l'ouvrage de George Mosse en 1990 : *Fallen soldiers : reshaping the memory of the world wars*, New York, Oxford university press [première trad. française 1999 : *De la grande guerre aux totalitarismes, la brutalisation des sociétés européennes*, trad. Edith Magyar, Paris, Hachette littératures]

Plus qu'une critique de la guerre, la conceptualisation de la « clôture » signifie une réflexion sur un état qui en est la condition de possibilité, et qui est présent à tout moment chez l'homme. Si la guerre marque le moment où cette logique de clôture se manifeste de manière la plus violente et éclatante, et joue à cet égard le rôle d'un révélateur, l'état de clôture est toujours présent sourdement. C'est seulement parce que la logique de clôture a été portée à un seuil critique en 14-18 qu'elle a pu être conceptualisée. En ce sens, la guerre a eu pour Bergson une fonction de dévoilement anthropologique.

L'état de morcellement de notre espèce en organisations sociales fermées, quel que soit leur nom, fait que l'homme qui grandit dans un groupe ne voit pas spontanément l'humanité comme une et les hommes comme égaux, et ne porte pas spontanément son affection à l'ensemble du genre humain. Une telle émotion d'amour universel, de fraternité humaine, a pour Bergson une invention datée : elle correspondrait au commencement du christianisme. C'est cette rupture avec les logiques de clôture qu'il nomme « ouverture » et que nous étudierons dans le chapitre 7.

De plus, on peut noter un changement par rapport aux discours de guerre, où Bergson voyait à la guerre une origine univoque : la barbarie allemande, la clôture allemande, son impérialisme agressif qui visait à conquérir le monde. Il la décrivait alors comme un conflit de forces abstraites, la force spirituelle contre la force mécanique. Contrairement à ces tentatives pour décrire l'événement d'un point de vue spirituel supposément supérieur, comme Joseph Segond chez qui cette dimension fantasmagorique est encore plus présente, en 1932 elle est au contraire décrite, de manière plus réaliste, comme l'affrontement des égoïsmes nationaux. Dans cette description non-axiologique de la guerre, il n'y a plus le camp du bien et le camp du mal, mais une enquête psycho-sociologique sur ce qui pousse les hommes à se faire tuer pour les uns et à tuer les autres.

L'importance de la notion de « société close » est très grande, car elle anticipe une très riche série de réflexions en philosophie politique qui vont suivre, au XX^e, et pas seulement dans le domaine philosophique, sur les totalitarismes, les phénomènes de contrôle des masses, la psychologie sociale, etc. Bergson fera lui-même comme on va le voir, le lien entre sa notion de clôture et la situation politique des années trente.

Ce serait pourtant pousser que de prétendre qu'en 1932, il aurait déjà eu l'intuition des

développements tragiques qui allaient suivre avec l'ère des totalitarismes. Concevant la clôture comme un état de nature ou un instinct, on peut avancer qu'une des faiblesses de son concept est de ne pouvoir rendre compte des mécanismes historiques de renforcement de la clôture. Il n'insiste pas, par exemple, sur l'exercice d'un pouvoir despotique incarné dans une personnalité qui fait l'objet d'un culte : chez lui les individus sont spontanément, biologiquement disposés à la clôture, disciplinés et dociles.

L'aspect de sa pensée qui rend néanmoins sa critique de la clôture toujours intéressante actuellement, c'est le fait de l'avoir combinée conceptuellement avec une critique de l'imaginaire, ou, dans sa terminologie, la « fonction fabulatrice ». Cherchant toujours à identifier les motifs qui poussent l'homme à agir moralement, le philosophe de l'esprit double sa réflexion sur la docilité de l'homme aux obligations de la morale close, d'une observation de son psychisme et de la fonction de discipline sociale que peuvent remplir l'imaginaire, les mythes et les superstitions. Cet aspect-là de sa philosophie politique est sans doute une des pistes les plus stimulantes et les plus modernes des *Deux Sources*, rentrant en cohérence par ailleurs avec un mouvement de prise en compte grandissante, dans les autres sciences humaines, et notamment l'histoire, de la force de l'imaginaire, de l'irrationnel et des mythes, sur les comportements humains.

La fonction fabulatrice

Une approche méthodologique originale de l'imaginaire

Dans le deuxième chapitre des *Deux Sources*, Bergson adopte également une perspective qu'on peut qualifier de sociologique et plus précisément de « fonctionnaliste ».³² L'objectif en effet est d'élucider la manière dont notre imagination fonctionne pour répondre à des besoins sociaux et vitaux. Voici la définition qu'il donne au début du chapitre deux :

³² L'approche fonctionnaliste a été développée à partir des années vingt et trente en sociologie par divers auteurs, notamment Bronislaw Malinowski et Talcott Parson. L'idée du fonctionnalisme est très grossièrement, que la société est comparable à un organisme et que chacune de ses parties doit être comprise dans le fonctionnement global du corps social. Bergson ne semble pas s'inscrire consciemment dans cette tradition, mais ses références sont similaires à celles des théoriciens du fonctionnalisme : ce sont Emile Durkheim, Herbert Spencer, Auguste Comte. La signification que le fonctionnalisme revêt pour lui désigne plutôt, comme il l'explique dans les passages méthodologiques de son étude de la religion, un effort pour se dégager d'une tradition métaphysique abstraite et élucider empiriquement le fonctionnement de l'imaginaire.

Considérons, dans le domaine vaguement et sans doute artificiellement délimité de l' « imagination », la découpe naturelle que nous avons appelée fabulation, et voyons à quoi elle peut bien s'employer naturellement. De cette fonction relèvent le roman, le drame, la mythologie avec tout ce qui la précède, (...) la religion (...). Un besoin, peut-être individuel, en tout cas social, a dû exiger de l'esprit ce genre d'activité.³³

Plus loin il donne une définition proche qui souligne aussi l'importante notion de « personnage » :

Laissons donc de côté l'imagination, qui n'est qu'un mot, et considérons une faculté bien définie de l'esprit, celle de créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire.³⁴

Pour Bergson, si l'étude de l'imagination veut porter ses fruits, il est nécessaire de prendre en compte la dimension sociale. « Nous estimons qu'on ne tiendra jamais assez compte de sa destination sociale quand on étudiera l'individu. C'est pour avoir négligé de le faire que la psychologie a si peu progressé dans certaines directions. »³⁵ Un peu plus loin : « L'homme peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord ; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale. Si la psychologie ne se règle pas sur cette considération, elle déformera nécessairement son objet ».³⁶ C'est une affirmation d'une grande importance sur le plan de la méthode : pour définir philosophiquement l'imaginaire il ne peut suffire de se cantonner ni à des considérations métaphysiques, ni à des expériences sur la psyché coupées de leur contexte social, ni à une discussion interne à la philosophie, purement verbale, par une confrontation entre différentes traditions de pensées. Les concepts philosophiques doivent être définis, concrètement, par leur fonctionnement dans un contexte vital et social : il s'agit bien de comprendre l'efficacité de narratifs ou de « fictions » sur l'homme au sein de la société close, et pas pour une conscience décrite abstraitement. Le chapitre contient ainsi de très nombreux exemples et cas d'analyse concrets, qui ne servent pas seulement à illustrer la pensée de Bergson mais permettent d'élaborer de manière plus précise la signification philosophique de sa conception de l'imaginaire, dont l'existence n'est pas gratuite, mais qui est orientée vers l'action et vers la conservation du groupe.

³³ *Deux Sources*, op. cit. p.112

³⁴ *Ibid.*, p.205

³⁵ *Ibid.*, p.108

³⁶ *Ibid.*, p.111

Voilà pourquoi Bergson parle de la « fonction » que remplit l'imaginaire plutôt que de son essence, approchant son sujet de manière empirique ; mais pourquoi « fabulatrice », pourquoi Bergson choisit-il l'angle de la fable, donc d'une narration ? Cela non plus n'est pas forcément une approche qui aille de soi. Une autre conception de l'imaginaire, répandue dans les années trente avec le mouvement surréaliste, est celle de l'association chaotique d'idées, d'une manière très libre, avec le développement de pratiques comme l'écriture automatique.

Les inspirations du surréalisme sont la notion freudienne d'inconscient, la fascination pour le rêve et l'incohérence ; on y cultive une esthétique du choc et de la désorientation. Par contraste, mettre au centre de sa réflexion la construction de récits à partir de personnages, c'est insister sur une certaine cohérence et une certaine rationalité dans la manière dont l'imaginaire se manifeste. Le type d'imaginaire qui intéresse Bergson a une intelligibilité, non seulement du fait de sa fonction biologique et sociale, mais aussi du fait de sa structure narrative. Bergson explique ainsi la force d'action de l'imaginaire au début du chapitre trois par la métaphore de la berceuse : « La religion statique attache l'homme à la vie, et par conséquent l'individu à la société, en lui racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants »³⁷ : la docilité de l'individu dans la société close est conditionnée par des récits qui apaisent son esprit de révolte ou ses doutes. Marx comparait la fonction apaisante de la religion à un opium ; Bergson est ici proche de cette idée mais il explique la passivité à laquelle la religion conduit par l'élaboration d'histoires auxquelles l'individu adhère et qui lui permettent de revêtir le réel d'une certaine cohérence consolatrice. Sans grande originalité il affirme notamment que la religion est une réaction défensive contre l'idée de mort, par la représentation d'un au-delà, par le culte des ancêtres, etc.³⁸ Mais là où le philosophe de la durée apporte une contribution originale c'est dans le fait d'avoir cherché à analyser de manière plus précise l'effet apaisant de tout récit ou mythe sur la psyché humaine, sans limiter son propos à une critique de la religion, ce qui rend son concept de « fonction fabulatrice » applicable de manière beaucoup plus large que dans une critique de la religion. On peut rapprocher le propos de Bergson dans ce chapitre de sa critique de l'illusion rétrospective, que nous avons commentée dans le chapitre un, et qui consiste elle aussi dans une tendance de l'esprit humain à construire artificiellement des totalités cohérentes par le prisme desquelles le réel devient saisissable.

L'argument bergsonien sur la fonction fabulatrice prend sa source dans la description

³⁷ Ibid., p.223

³⁸ Ibid., p.137 sq

que Levy-Bruhl fait, dans *La mentalité primitive*, de la notion de « causalité mystique ». Mais Bergson combine cette approche anthropologique avec une approche qu'on pourrait qualifier, dans ses termes, d'« intuitive » au sens d'une approche intérieure ou introspective. Effectivement les exemples tirés d'observations ethnologiques sont comparés à des exemples tirés de nos sociétés européennes, parfois des exemples personnels que Bergson prend en analysant ses propres réactions superstitieuses, avec l'objectif de démontrer l'universalité de la mentalité « primitive » chez l'homme, dans une continuité avec son argument sur l'universalité de la clôture sociale. L'idée de Bergson est que « l'intelligence des primitifs ne diffère pas essentiellement de la nôtre »³⁹ et que l'on peut, par un « effort d'approfondissement », c'est-à-dire en inspectant notre propre mentalité, y identifier les mêmes logiques de superstition que celles qu'on trouve dans les études des anthropologues. « Ne parlons donc pas ici d'esprits différents du nôtre »⁴⁰ insiste-t-il, et il prend des exemples personnels, invitant le lecteur à faire de même : « je demande au lecteur d'interroger ses souvenirs ».⁴¹

Il nous est donc demandé en lisant les *Deux Sources* de s'investir activement et d'éprouver en nous-mêmes la réalité des idées philosophiques avancées, plutôt que de les lire de manière froide. Cette méthode d'intuition sympathique revêt une vertu politique ici puisqu'en « sympathisant » avec l'autre, le « primitif », étudié par l'anthropologue, pour débusquer en soi les mêmes réflexes que l'on observe chez lui, c'est l'orgueil du prétendu « civilisé » qui est attaqué, et sa conviction d'être situé à la pointe du progrès de l'évolution.⁴² La démonstration de Bergson vise à contester une division de nature que Levy-Bruhl posait entre la mentalité primitive et la mentalité des civilisés : « Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué ; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même ; la « mentalité primitive » correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. (...) Rien de plus douteux. (...) On a beau parler de mentalité primitive, le problème n'en concerne pas moins la psychologie de l'homme actuel ».⁴³ Levi Strauss a reconnu la clairvoyance bergsonienne sur ce point, écrivant dans *Le totémisme aujourd'hui* que Bergson a « réussi à remonter jusqu'aux fondements psychologiques d'institutions exotiques (...) par une démarche en intériorité, c'est-à-dire en essayant sur lui-

³⁹ Ibid., p.134

⁴⁰ Ibid., p.158

⁴¹ Ibid., p.165

⁴² Ibid., p.168

⁴³ Ibid., p.106

même des modes de pensée d'abord saisis du dehors ».⁴⁴

Mais Bergson ne saisit pas les enjeux critiques qu'un tel geste pourrait représenter, et ne donne pas à son propos, comme Levi-Strauss le fera plus tard, de portée antiraciste. Son argument est principalement motivé par ses convictions de biologiste : il ne croit pas au principe d'hérédité des acquis, c'est-à-dire à l'idée que des caractères acquis puissent se transmettre à la descendance, ou en termes plus philosophiques, qu'une modification d'ordre culturel puisse s'inscrire dans la nature de l'homme. Le principe d'hérédité de l'acquis fait effectivement à l'époque – et toujours aujourd'hui – débat dans le domaine de la biologie, les scientifiques s'efforçant alors, à la suite de Darwin, de rechercher quels sont les mécanismes qui expliquent la transmission des caractères entre générations. L'argument de Bergson s'inscrit dans ces débats de biologistes et n'a pas de visée explicitement politique lorsqu'il conteste la distinction entre primitifs et civilisés. Certains passages des *Deux Sources* restent d'ailleurs aujourd'hui problématiques, trahissant l'absence d'une remise en question des préjugés racistes de son époque, notamment quand il insiste sur un milieu « inerte » et une « paresse » qui auraient favorisé la « prolifération » des absurdités superstitieuses dans les tribus primitives.⁴⁵ Ce genre de propos font écho à un autre petit texte de Bergson où est évoquée la supposée « indolence » de l'âme musulmane – son compte rendu sur un ouvrage d'Alfred Tarde sur le Maroc, faisant l'apologie de la colonisation.⁴⁶ Le fait même de conserver l'opposition entre statique et dynamique dans son chapitre sur la religion nous replace, même si c'est inconscient, dans la perspective évolutionniste que l'opposition du clos et de l'ouvert du premier chapitre permettait de dépasser. Dans ce sens-là, il serait faux de présenter Bergson comme étant plus progressiste que Levy-Bruhl, dont la lecture montre au contraire une plus grande vigilance à ne pas formuler à l'encontre de ceux qu'on appelait les « primitifs », de jugement raciste.

⁴⁴ Levi Strauss : *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p.128

⁴⁵ *Deux Sources*, op. cit., p.156 : Parlant des superstitions des « non-civilisés » : « Nous ne saurions trop le répéter: ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, un épaississement, quelque chose enfin de caricatural. (...) Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transportée de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse. S'étant multipliée paresseusement, par une imitation tout extérieure d'elle-même, elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse. » ; Ibid., p.180 : « Les sociétés qui sont restées plus ou moins « primitives » sont probablement celles (...) qui ont eu la vie trop facile. (...) Ensuite ce fut trop tard : la société ne pouvait plus avancer, même si elle l'avait voulu, parce qu'elle était intoxiquée par les produits de la paresse. » Bergson écrit qu'un « milieu inerte » a fait « proliférer » les croyances magiques. »

⁴⁶ Henri Bergson : « Rapport sur « le Maroc, école d'énergie » d'Alfred Tarde », 1923, in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, pp.1395-1396. Merci à Giuseppe Bianco d'avoir attiré mon attention sur ce petit texte.

Pour être juste à l'égard de Lévy-Bruhl, il faut replacer dans son contexte la distinction qu'il effectuait en 1922 et préciser le sens qu'il lui donnait. Son propos apparaîtra alors comme beaucoup moins choquant qu'il ne peut sembler à première vue. Pour répondre à l'étonnement d'explorateurs qui ne pouvaient pas comprendre que les peuples qu'ils observent ne sachent pas des choses aussi simples pour eux que, par exemple, lire⁴⁷, et pour qui la première impression, face à ces « sauvages », était de juger leurs attitudes aberrantes et incompréhensibles, Lévy-Bruhl au contraire voulait introduire l'idée que la mentalité de ces peuples serait en un sens incomparable à la nôtre, qu'elle fonctionnerait différemment, et qu'il serait par conséquent erroné de juger selon notre mentalité européenne cette mentalité « primitive ». Son but, dans la lignée de l'école durkheimienne, était plutôt de comprendre les attitudes des « primitifs » au sein de leurs propres systèmes de croyances, par une remise en contexte de leurs comportements et de leurs croyances dans leurs sociétés et une étude des différences de leurs représentations collectives avec les nôtres, plutôt que par ce processus qui consiste à isoler un élément de son contexte et à s'en étonner. C'est pourquoi ce sont deux « mentalités », même si ce terme très fréquent à l'époque est aujourd'hui mal connoté, dans leur globalité qui doivent être opposées l'une à l'autre. Mais l'anthropologue n'affirme pas la supériorité de la mentalité européenne, insistant par exemple dans certains passages sur le fait que les « primitifs » ont une expérience plus riche que les occidentaux. L'approche de Lévy-Bruhl est bienveillante puisqu'elle récuse la hiérarchisation généralement établie entre civilisé et primitif, bien qu'elle coure ainsi que l'a souligné Robert Bernasconi dans un excellent article, le risque de l'exotisation en considérant les indigènes comme une altérité absolue et en un sens insaisissable.⁴⁸ On comprend son influence sur les surréalistes.

Au contraire de Lévy-Bruhl, Bergson entreprend dans les *Deux Sources* de réduire

⁴⁷ Bergson écrit d'ailleurs à ce sujet dans un très bon passage des *Deux Sources*, op. cit., p. p.158 : « Voici des gens devant lesquels un voyageur ouvre un livre, et à qui l'on dit que ce livre donne des informations. Ils en concluent que le livre parle, et qu'en l'approchant de leur oreille ils percevront un son. Mais attendre autre chose d'un homme étranger à notre civilisation, c'est lui demander beaucoup plus qu'une intelligence comme celle de la plupart d'entre nous, plus même qu'une intelligence supérieure, plus que du génie - c'est vouloir qu'il réinvente l'écriture. Car s'il se représentait la possibilité de dessiner un discours sur une feuille de papier, il tiendrait le principe d'une écriture alphabétique ou plus généralement phonétique ; il serait arrivé, du premier coup, au point qui n'a pu être atteint chez les civilisés que par les efforts longtemps accumulés d'un grand nombre d'hommes supérieurs. Ne parlons donc pas ici d'esprits différents du nôtre. Disons simplement qu'ils ignorent ce que nous avons appris. »

⁴⁸ Robert Bernasconi : « Lévy Bruhl among the phenomenologists : exoticisation and the logic of the primitive », in « Social identities », numéro 11, mai 2005, pp.229-245

l'effet de choc et de distance entre les deux « mentalités ». Sa méthode pour ce faire consiste à proposer contre chacun des exemples cités par Levy-Bruhl un exemple similaire issu du contexte des sociétés « civilisées », et son propos général est de présenter l'imaginaire comme une réaction de survie universelle chez l'homme contre les constats déprimants et angoissants de son intelligence. En articulant la notion d'intelligence et celle d'imaginaire, il fait de la mentalité superstitieuse non pas une mentalité arriérée ou inhumaine, mais le corrélat de notre rationalité. Dans ce sens-là elle est présente en tout homme, et en toute société, car elle remplit une fonction vitale. Elle est, comme Bergson la nomme aussi, un « instinct virtuel » qui permet de parer les représentations déprimantes ou paralysantes de l'intelligence. Ici aussi, d'anciennes notions bergsoniennes, celles d'instinct et d'intelligence, se retrouvent, dans le contexte de son éthique, redéfinies et renouvelées par comparaison avec l'œuvre d'avant-guerre.

Intelligence et instinct virtuel : désenchantement et réenchantement du monde

En 1932, l'intelligence ne désigne plus une faculté de connaissance, mais une attitude morale : celle d'un homme sorti de la clôture instinctive mais n'ayant pas atteint l'ouverture intuitive : c'est l'attitude de l'individualisme et du désabusement. A travers cette redéfinition la description biologique et anthropologique de l'homme prend donc au sein de la philosophie bergsonienne une dimension plus existentielle, faisant écho à l'atmosphère de désenchantement dans les années de l'après-guerre.

On peut résumer la manière dont Bergson caractérise l'intelligence à trois points : c'est d'abord une force d'initiative personnelle – c'est-à-dire dans le contexte des *Deux Sources* la force de s'émanciper de l'obligation morale évoquée dans le chapitre un et de se soustraire à la discipline de groupe et sa force de pression. Cette première caractéristique de l'initiative de l'intelligence rejoint la philosophie biologique de Bergson en 1907. Dans les *Deux Sources*, il ajoute que cette intelligence mène à une émancipation individuelle et à un « égoïsme » qui menace la cohésion de groupe, l'individu commençant à songer à son propre intérêt au lieu de se sacrifier aveuglément au groupe. Du point de vue social et éthique, l'intelligence individuelle a donc un « pouvoir dissolvant ».⁴⁹ L'intelligence humaine est aussi caractérisée comme conscience pour l'individu de sa propre mort, par comparaison avec l'animal qui vit sans savoir

⁴⁹ *Deux Sources*, op. cit., p.127

que sa vie a une fin – constat « déprimant »⁵⁰ pour l'homme au sens où l'élan vital défini dans *l'Evolution créatrice* peut alors être « ralenti » et l'homme se détacher de la vie.

Troisièmement, ce qui est lié à l'esprit d'entreprise évoqué en premier lieu, intelligence signifie aussi pour Bergson la conscience du risque c'est-à-dire de la possibilité de l'échec pour chaque action entreprise. C'est une analyse de la capacité humaine à se projeter dans un futur qui suscite chez Bergson cette réflexion sur l'échec : « Il est de l'essence de l'intelligence de combiner des moyens en vue d'une fin lointaine, et d'entreprendre ce qu'elle ne se sent pas entièrement maîtresse de réaliser. Entre ce qu'elle fait et le résultat qu'elle veut obtenir il y a le plus souvent un intervalle (...) un vide apparaît, ouvert à l'accident, attirant l'imprévu. ».⁵¹ Finalement on retrouve ici le philosophe du temps créateur, mais qui pense cette imprévisibilité du flux temporel non comme une « évolution créatrice » digne d'émerveillement mais comme conscience décourageant l'action puisque la perspective de l'échec pourra amener l'homme à renoncer à une entreprise. Il peut être intéressant de contraster cette description de l'imprévisibilité des actions humaines avec les descriptions de la connaissance instinctive des insectes, qui fascinait Bergson dans sa philosophie biologique. Dans *l'Evolution créatrice* était décrite la stratégie extrêmement sophistiquée du Sitaris, un scarabée, pour que ses larves se développent dans des œufs d'abeille, et qui consiste à pondre ses œufs près d'une galerie d'abeilles ; la larve éclore, elle attend le passage d'une abeille mâle et s'accroche à lui jusqu'au « vol nuptial » avec l'abeille femelle ; la larve s'accroche alors à la femelle et attend que celle-ci pondre ses œufs pour en dévorer un et s'installer dans sa coquille. Toutes les connaissances de l'insecte sont instinctives puisqu'elles sont présentes dès l'éclosion, et accomplies mécaniquement sans laisser de place aux hésitations ou aux accidents, dans la réalisation d'un plan inscrit dans la nature elle-même et infallible. Au contraire quand l'homme agit, c'est en fonction d'objectifs fixés de manière plus libre, mais dont la réalisation est plus incertaine.

Cette intelligence humaine fait de nous une espèce, dans *l'Evolution créatrice*, à la fois imparfaite mais indéfiniment ouverte à la progression puisqu'elle peut indéfiniment apprendre, construire et se perfectionner ; dans les *Deux Sources* l'intelligence se révèle cependant aussi la cause d'angoisses proprement humaines. A la fin du chapitre sur la religion statique, Bergson se résume ainsi : « L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature

⁵⁰ Ibid., pp.135-136

⁵¹ Ibid., pp.144-146

s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. ».⁵² La temporalité humaine apparaît donc dans ces pages comme une temporalité inquiète, par opposition au reste du monde animal et végétal, et par opposition aussi avec la « durée », harmonieuse et mélodique, du jeune Bergson.

La description des dangers de l'intelligence, capable de détourner l'homme de son « élan vital » en l'amenant à l'inaction et au détachement, peut être utilement expliquée par une remise en contexte historique, qui éclaire en quoi l'élan triomphant de 1907 peut être freiné, et l'homme perdre son désir de vivre. Il va de soi que l'expérience de la guerre, c'est surtout l'expérience de la mort. Pour rappeler les chiffres, les morts provoquées par la première guerre mondiale et la grippe espagnole qui suivit s'élèvent en tout à une vingtaine de millions pour la guerre et au moins deux ou trois fois plus pour l'épidémie de grippe de 1918. La dépression venant pour l'homme de la conscience de sa mortalité est certes une donnée universelle liée à l'intelligence humaine, mais elle est rendue particulièrement saisissante, quasi inévitable, dans un tel contexte. Les sépultures, cimetières, monuments, marquent les paysages de sa présence symbolique. La société entière est endeuillée. Dans les tranchées de 14-18, la mort est directement côtoyée par les soldats. La vision des corps sur le champ de bataille provoque de nombreux traumatismes. La « dépression » qui résulterait de cette possibilité de mourir ou de voir ses proches mourir est précisément ce contre quoi Bergson, comme bien d'autres, s'efforçait de lutter par ses discours, dans un souci de maintenir le moral des soldats et de leur insuffler un espoir et le sens que les morts ne meurent pas en vain mais pour une cause digne d'être défendue. Il est à noter que les médecins, qui ont avec la guerre un très riche terrain d'observation, font à cette période de considérables progrès dans la description des maladies psychiques et réactions traumatiques. Entre autres choses, la première guerre mondiale marque un progrès dans la description de la dépression ou comme le nommaient les poilus dans l'argot du front, le « cafard » – les médecins de front Paul Voivenel et Louis Huot ont notamment consacré une étude de ce nom à ce syndrome de « tristesse et d'asthénie » qui frappe les soldats des tranchées, insistant sur la « réalité psychiatrique » de cette pathologie.⁵³ Freud lui aussi s'intéresse à ces thématiques en lien avec la guerre, en publiant en 1915 *Considérations*

⁵² Ibid., p.216

⁵³ Louis Huot et Paul Voivenel : *Le cafard*, Paris, Grasset, 1918 ; p. 4 : « Merveilleux créateur de mots-image, le soldat baptise CAFARD le syndrome qui traduit par des actes ou par des troubles de la cénesthésie l'attaque insidieuse de son système nerveux, la lente corrosion de sa personnalité. Nous allons montrer que le *cafard* existe réellement avec son étiologie, sa pathogénie et sa symptomatologie propres. Ce n'est pas l'opinion classique. »

actuelles sur la guerre et la mort⁵⁴ puis en 1917, alors que ses propres fils sont au front, *Le deuil et la mélancolie*.⁵⁵

Dans la philosophie vitaliste bergsonienne, cette influence contextuelle dans l'apparition de la thématique de la mort est assez claire si l'on compare les *Deux Sources* au reste de l'œuvre. La mort restait un impensé avant 1932 ; l'élan vital de *l'Évolution créatrice* était défini comme un élan avançant irrésistiblement sans être touché par la mort.⁵⁶ Philosophie de la durée, de la présence et de la plénitude, de la joie, de l'élan vital, et en 1914 plus que jamais, de l'énergie et de la force dynamique résistant à tous les obstacles, le bergsonisme est aussi selon Levinas une « philosophie sans mort »⁵⁷, voire même pourrait-on dire une philosophie niant la mort – ou encore, dans les mots de Jankélévitch, une philosophie « atragique ».⁵⁸ Bergson soutient ainsi dans sa conférence « L'âme et le corps » en 1912 que la survie de l'âme est plus probable que son inverse et que la charge de la preuve revient à ceux qui n'y croient pas⁵⁹ (argument qui est aussi présent dans les conférences faites à Madrid pendant la guerre), ou, en 1907 dans *l'Évolution créatrice*, que le « néant » est un faux concept.⁶⁰ C'est comme si la mort était pour Bergson un non-objet et qu'il s'efforçait, avant et pendant la guerre, de démontrer que les questionnements autour de ce thème ont quelque chose d'absurde et se dissolvent d'eux-mêmes. C'étaient des problèmes que ce philosophe de la vie considérait tout simplement comme de fausses questions. En 1932, il est intéressant de voir qu'il théorise, justement, la manière dont l'imaginaire humain refoule via l'instinct virtuel les questions qui le déprimeraient.

⁵⁴ Sigmund Freud : « Zeitgemäßes über Krieg und Tod » in « Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften », IV, 1915 [première trad. française 1920 : « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », in *Essais de psychanalyse*, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Payot]

⁵⁵ Sigmund Freud : « Trauer und Melancolie » in « Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse », bd 4, 1917, pp.288-301 [première trad. française 1968 : « Le deuil et la mélancolie » in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, pp.147-174]

⁵⁶ Henri Bergson : *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 271 : l'élan serait « capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort ».

⁵⁷ L'expression est tirée de *Le Temps et l'Autre*, et citée par Bianco dans *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2015, p.214

⁵⁸ Vladimir Jankélévitch : *Henri Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p.248, cité par Caterina Zanfi dans *Bergson et la philosophie allemande, 1907-1932*, Paris, Armand Colin, 2013, p.144 avec aussi une discussion entre Jankélévitch, Jean Wahl et Pierre Trotignon au sujet de cette absence de la mort et du tragique chez Bergson.

⁵⁹ Dans sa conférence « L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, op.cit., pp.29-60

⁶⁰ C'est un fameux argument de *L'évolution créatrice*, op. cit., p.274 sq. « De même que nous passons par l'immobile pour aller au mouvant, ainsi nous nous servons du vide pour penser le plein. Déjà nous avons trouvé cette illusion sur notre chemin quand nous avons abordé le problème fondamental de la connaissance (...) ».

Le thème du découragement lié à l'intelligence de la défaite est lui aussi un thème neuf et que l'on peut comprendre en relation à l'expérience de la guerre de 14-18. Cette Grande Guerre, qui initialement devait être courte, la théorie militaire dominante à l'époque étant que l'offensive vu les progrès techniques serait très rapidement couronnée de succès et que les soldats pourraient rentrer chez eux à Noël 1914, s'est prolongée sur quatre longues années au cours desquelles l'assurance dans la victoire devient de plus en plus incertaine et la lassitude des combattants s'accroît. La guerre qui s'enclenche en août 1914 est une guerre dans laquelle aucun des acteurs n'a de contrôle sur la situation et n'a anticipé justement le déroulement des événements et l'ampleur de la catastrophe. Récemment Christopher Clark a publié un livre sur les responsabilités des belligérants dans le déclenchement de la crise de juillet 1914, où il utilise pour désigner les acteurs de cette crise exactement la métaphore que Bergson a utilisée pour désigner la morale instinctive : ce seraient des « somnambules ». ⁶¹ L'écart entre les projets de l'homme et leur réalisation effective se manifeste de manière dramatique pendant cette guerre qui semble glisser aux mains des hommes. La plupart des stratégies militaires élaborées échouent, rendues invalides parce que la révolution industrielle avait fourni de nouvelles armes avec lesquelles on n'avait jamais combattu et qui transformaient les manières de faire la guerre. Il faut opposer l'argument des *Deux Sources* de la possibilité toujours présente, dans tout projet, d'une défaite, en vertu de la contingence de l'histoire et de l'inventivité de l'intelligence humaine qui n'a jamais la maîtrise totale de ce qu'elle entreprend, avec l'affirmation répétée en 1914-18 de la certitude indubitable de la victoire française : « Avec une inébranlable confiance nous irons jusqu'au bout de la lutte. » ⁶² « L'issue de la lutte n'est pas douteuse : l'Allemagne succombera. » ⁶³ « Soyons sans crainte, ceci tuera cela. » ⁶⁴, etc. – de tels propos étaient constamment dans les discours bergsoniens et dans sa correspondance privée. Ils étaient alimentés alors de démonstrations sur la supériorité de la force spirituelle sur la force mécanique et matérielle, insistant sur l'idéal éternel et inusable qui permettait aux Français de se battre et devait nécessairement les rendre victorieux, comme dans une équation philosophique irréfutable. Dans les discours le thème de la possibilité d'une défaite restait un thème tabou, la suspicion d'un défaitisme et d'un affaiblissement du moral de la patrie étant très forte à l'époque et très fortement réprimée par toutes sortes de sanctions allant de la censure

⁶¹ Christopher Clark : *Les somnambules*, trad. Marie-Ann de Béru, Paris, Flammarion, 2015.

⁶² In « Discours du 8 août 1914 », *Mélanges*, op. cit, p. 1102

⁶³ In « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », *Ibid.*, p.1105

⁶⁴ *Ibid.*

à l'emprisonnement en passant par des mécanismes moins facilement documentables mais tout aussi efficaces de pression collective et de honte.

En 1932 Bergson aborde donc ces thèmes qui restaient tabous pendant la guerre : la mort, la défaite, et la possibilité pour l'homme de se détacher de sa communauté et de se détourner de la vie. Au lieu de penser que la psyché humaine résiste à toutes les souffrances en vertu d'une poussée vitale irrésistible et infinie, d'une « énergie spirituelle » à toute épreuve, il ouvre dans les *Deux Sources* à une description moins optimiste de la nature humaine, plus réaliste, et plus utile pour comprendre la guerre. Ernst Cassirer dans un compte rendu publié en 1933 sur l'ouvrage fraîchement publié de Bergson, a cerné avec beaucoup de justesse cette dimension, de la solitude et du désespoir, neuve dans le bergsonisme. Il décrit la prise de conscience intelligente de sa condition humaine, et le sentiment de dépression qui en découle, dans ces termes : « Avec le savoir de son existence comme soi-même, l'homme est devenu étranger à l'être de l'univers, il s'en est exclu ». ⁶⁵ La sortie de la clôture, le détachement à l'égard de son groupe, ne se réalise ici pas sur le mode de l'affirmation d'un soi libre et puissant, mais plutôt sur le mode dévitalisant de la perte de sens. Ces intuitions rejoignent encore une fois celles de la sociologie durkheimienne qui a contribué à montrer l'importance du lien social pour la construction individuelle, notamment lorsqu'il analyse le suicide comme le résultat d'une situation d'isolation et d'un détachement à l'égard de toute communauté. ⁶⁶ A travers ses lectures de Durkheim et l'expérience de guerre Bergson voit la totalité du groupe clos comme une totalité liberticide mais aussi structurante pour les existences individuelles qui en s'y soumettant ont une place, une vocation claire, remplissant leur existence de sens ; questionner cette appartenance au groupe et à ses impératifs signifie à la fois un gain en lucidité et un danger vital. Bergson reconnaît bien dans les *Deux Sources* la « solidité » que seule la société apporte à l'individu, revenant ainsi sur l'idée que seul le moi profond, par opposition au moi superficiel et social, est véritablement libre (dans sa première œuvre, *Essai sur les données immédiates de la conscience*). ⁶⁷ La discussion de l'exemple de Robinson Crusoé, au début des *Deux Sources* ⁶⁸ va dans ce sens en montrant à quel point l'absolue solitude devient insupportable pour un

⁶⁵ Ernst Cassirer : « Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie », « Der Morgen », numéro 9, 1933, pp.20-29 (publié pour la première fois dans sa traduction française « L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson » in *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée », 2007, pp.71-97, republié en partie dans le dossier critique des *Deux Sources*, op. cit., pp.600-605)

⁶⁶ Emile Durkheim : *Le suicide*, Paris, Felix Alcan, 1897

⁶⁷ L'évolution de la position de Bergson sur le sujet en société a été très bien étudiée par Caterina Zanfi dans « Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte » in *Annales bergsoniennes V*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée »,

⁶⁸ *Deux Sources*, op. cit., p.9

individu, provoquant, ainsi qu'il l'écrit aussi plus loin, « ennui » et « troubles mentaux ». ⁶⁹ C'est une réflexion qu'on peut comprendre, encore une fois, à la lumière de l'expérience du front, et ce de plusieurs manières. D'abord, au sens où les soldats vivent coupés de leur famille et sont donc soudainement arrachés à un cercle affectif qui structurait leur existence. Ensuite, on peut aussi comprendre cette solitude à la lumière de la désillusion croissante à l'égard des idéaux nationalistes. Afin de réintégrer l'individu au groupe clos, d'inclure à nouveau dans l'univers l'homme qui s'en est exclu, la nature a donc développé un stratagème que Bergson nomme « instinct virtuel » ou « fonction fabulatrice » : une réaction aux constats déprimants de l'intelligence par le recours à la magie.

Cette notion est une invention conceptuelle au sein du bergsonisme puisqu'elle est une notion que Bergson ajoute à celles d' « intelligence », d' « intuition » et d' « instinct », qui étaient déjà présentes dans les œuvres précédentes. Deleuze a insisté sur cet aspect de la méthode bergsonienne qui consiste à séparer ce qui était confus, diviser ce qui était compris sous un seul et même nom antérieur. Souligner la nouveauté de la notion d' « instinct virtuel » dans les *Deux Sources* nous permet donc d'identifier précisément où réside la création conceptuelle de ce dernier ouvrage et donc où réside sa dimension proprement philosophique. Là où Bergson distinguait auparavant trois différentes facultés, il éprouve le besoin d'ajouter une distinction supplémentaire, entre un simple « instinct » propre à l'animal et un « instinct virtuel » qui est un instinct propre à l'humanité. De cette manière l'espèce humaine n'est plus définie comme étant intrinsèquement rationnelle par distinction avec l'animalité, mais comme comprenant elle aussi une dimension irrationnelle : Bergson définit en effet cette notion d'instinct virtuel comme « ce que serait l'instinct » (au conditionnel) dans une branche de l'évolution qui s'en est théoriquement affranchie et qui est gouvernée par l'intelligence (l'humanité).

Ce que l'instinct virtuel de l'humanité a de commun avec l'instinct animal c'est qu'il vise une même fin : le maintien de la cohésion sociale. L'instinct est au service de la société close. Il rattache à la vie l'homme qui s'en détache, ravive l'élan vital en lui, et rattache à la société close celui qui serait tenté d'abdiquer devant les devoirs dictés par son groupe.

Bergson explique l'efficacité de cet instinct par une force d' « hallucination ». C'est un deuxième sens qu'on peut voir à la notion de « virtualité » d'instinct : ce n'est pas seulement

⁶⁹ Ibid., p.109

que l'instinct virtuel est un double de l'instinct animal dans l'espèce humaine, c'est aussi un instinct créateur d'une réalité alternative à la réalité déprimante ou dangereuse que vit le sujet. Bergson évoque cette force hallucinogène à plusieurs reprises. La première fois, c'est à travers l'exemple d'une dame qui s'engage dans une cage d'ascenseur vide, alors que l'ascenseur est bloqué à l'étage inférieur. La barrière était ouverte, elle s'avance donc en croyant l'ascenseur arrivé à son étage ; elle se sent alors brusquement jetée en arrière par un homme qui l'aurait repoussée sur le palier. Ayant repris ses esprits elle constata qu'il n'y avait pas d'homme : c'était une hallucination qui lui avait sauvé la vie alors qu'elle était sur le point de tomber dans le vide.⁷⁰ Bergson utilise cet exemple de manière paradigmatique pour expliquer comment la nature susciterait dans notre esprit des représentations hallucinatoires pour nous protéger d'un danger imminent dans des situations où une action rationnelle serait trop lente. Plus loin, il évoque à nouveau la notion d'hallucination, en lien avec la notion de récit cette fois, soulignant que les drames et les fictions provoquent chez l'homme une « hallucination volontaire »⁷¹ : nous pleurons au théâtre, même devant une pièce dont nous savons qu'elle est entièrement artificielle ; nous sympathisons avec les personnages dont nous lisons l'histoire dans les romans quand bien même nous sommes conscients qu'ils sont des purs produits de l'imagination. Cette capacité d'être « empoigné » par un récit, qui peut modifier notre état psychologique malgré la fausseté du récit, montre la puissance suggestive que revêt la fable et que Bergson rapproche de phénomènes hallucinatoires. Entre les folklores religieux, les mythologies, et les fictions romanesques, il y a donc au fond selon Bergson un mécanisme commun qui confère une force agissante aux histoires qu'on nous raconte. A cette occasion, il souligne d'ailleurs l'importance de l'acceptation collective des mythes religieux, en signalant que si un individu met en cause la vérité d'une croyance, il risque d'affaiblir les effets sociaux de cette croyance pour tous, menaçant la solidité du tout clos. « C'est là une des raisons de l'intolérance »⁷² souligne-t-il. Ce passage montre bien le lien entre la fiction fabulatrice et la clôture sociale, et prend tout son sens si l'on pense à la guerre et aux divers mécanismes de punition qui menaçaient les esprits contestataires, la confiance collective dans certaines croyances étant alors indispensable à la survie du groupe, et le questionnement surgissant d'une personne menaçant de faire chanceler l'ensemble, de démoraliser le groupe et d'aboutir à la défaite de la France.

⁷⁰ Ibid., pp.124-125

⁷¹ Ibid., p.206

⁷² Ibid., p.209

Bergson donne de nombreux exemples d'hallucination anthropomorphique dans ce chapitre, surtout lorsqu'il évoque la répression de l'idée de risque. Il décrit alors la tendance à personnifier les événements et les choses qui nous entourent sous forme d'esprits amis ou ennemis. C'est la notion lévy-bruhlienne de « causalité mystique » qui est à l'origine de cet argument. Lévy-Bruhl dans *La mentalité primitive* (1922) nomme « cause mystique », les causes surnaturelles auxquelles le « primitif » rapporte tout événement. Qu'il perde ou gagne un combat, qu'il tombe malade ou guérisse, qu'il subisse un accident ou qu'il voie quelqu'un mourir, ce sont à ses yeux toujours des esprits qui ont décidé de ce destin, un sorcier qui est à l'origine de ces événements : pour lui rien n'est fortuit, le monde extérieur le vise, pour aider ou au contraire contrarier ses projets.

Bergson explique cette tendance superstitieuse par le fait qu'elle aurait pour fonction de contrer la conscience de l'échec inhérente à l'intelligence. Dans la superstition et particulièrement dans la pratique de la magie à laquelle il consacre également une partie de son chapitre deux, l'homme cherche, bien évidemment, une aide surnaturelle pour accomplir ses desseins, et il est facile de comprendre en quoi ce réflexe doit venir combler la conscience de l'incertitude. Mais l'argument de Bergson est aussi que même lorsque l'homme se croit touché par le mauvais sort, cette croyance est plus rassurante que d'affronter l'indifférence du monde à ce qu'il entreprend. Ainsi, le rôle de cette superstition anthropomorphique n'est pas seulement pour l'homme de se persuader du concours de forces surnaturelles pour se donner du courage, il est aussi plus largement de rendre le monde extérieur plus compréhensible et plus familier: « Plutôt que de se décourager, l'homme croira trouver des puissances amies ; il sera aussi exposé à des influences malfaisantes ; de toute manière il n'aura pas affaire à un monde qui lui soit complètement étranger ».⁷³ Pour l'homme intelligent qui était ainsi que le formulait Cassirer « exclu de l'univers », la superstition lui permet de s'y réintégrer, en l'investissant d'amitié ou d'hostilité à son égard, mais en tout cas en se le représentant comme si ce monde le visait d'une manière ou d'une autre par des intentions similaires à celles que lui-même peut éprouver à l'égard d'autres hommes. Bergson formule également joliment ce réflexe superstitieux en expliquant que par-là l'homme « colore » le monde extérieur d'« humanité »⁷⁴ et qu'il se rassure ainsi sur le fait qu'il « compte dans l'univers ».⁷⁵ Cette idée que Bergson illustre par de nombreux exemples est, comme on va le voir dans le chapitre suivant, applicable à l'expérience de guerre, où même les hommes que l'on considère comme « civilisés » ont eu

⁷³ Ibid., p.149

⁷⁴ Ibid., p.155

⁷⁵ Ibid., p.185

de telles réactions superstitieuses. Avant d'aller plus loin dans cette application empirique de la notion de « fonction fabulatrice », nous allons revenir en conclusion sur l'importance de l'expérience de la première guerre mondiale dans l'éthique bergsonienne et dans la réforme de son appareil conceptuel.

Conclusion : Le fantôme de la Grande Guerre

Les *Deux Sources* ne se présentent pas explicitement comme une réflexion sur la Grande Guerre. Après avoir clamé à plusieurs reprises pendant les années de guerre et les années qui suivent immédiatement la guerre l'importance capitale de cet événement pour la philosophie et de manière plus générale pour la pensée, l'événement historique ne saute pas aux yeux dans l'ouvrage de morale de 1932 et on peut lire le livre sans y remarquer l'importance du thème de la guerre, et plus précisément de cette guerre. Elle est présente surtout à titre d'exemples, particulièrement dans la partie sur la superstition, mais Bergson prend pour illustrer ses arguments philosophiques des exemples tirés également d'autres guerres, puisés dans la littérature, dans l'histoire, dans l'anthropologie. L'événement vécu de la première guerre mondiale est intégré dans des considérations plus larges sur toute guerre, sur la nature humaine, les instincts de l'homme, la société, la religion... Bergson a pris de la distance avec 14-18 et a absorbé son vécu dans une réflexion philosophique qui cherche de toute évidence à le dépasser ; mais il reste aussi, précisément, événement vécu, au sens où dans les exemples Bergson s'exprime parfois en première personne (du singulier⁷⁶ ou du pluriel), et évoque auprès de ses lecteurs la « dernière guerre »⁷⁷, rappelant le contexte récent auquel son ouvrage répond. Un exemple parlant de la récente douleur qui plane toujours sur sa parole est visible dans le passage où, discutant de la notion de « mal », il critique Leibniz et plus généralement les « philosophes de cabinet » : « Le philosophe peut se plaire à des spéculations de ce genre dans la solitude de son cabinet : qu'en pensera-t-il, devant une mère qui vient de voir mourir son enfant ? »⁷⁸. Peut-être pense-t-il dans cette remarque à la mère de son petit neveu, Henry Lange, morte de chagrin

⁷⁶ Au milieu du chapitre sur la fonction fabulatrice, un important passage relate la découverte de l'entrée en guerre pour Bergson : *ibid.*, pp.166-167 ; on va y revenir au chapitre suivant.

⁷⁷ Au sens de précédente, pas d'ultime. Par exemple : *ibid.*, p. 304 : « si on laisse de côté la dernière guerre, dont l'horreur a dépassé tout ce qu'on croyait possible » ; *ibid.* « Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. » ; *ibid.* p.307 : « La dernière guerre (...) est liée au caractère industriel de notre civilisation ».

⁷⁸ *Ibid.*, p.277

après que son fils ait perdu la vie au front. Peut-être ne pense-t-il pas à une personne en particulier, mais à l'expérience universelle du deuil suite aux années de la Grande Guerre, et aux millions de mères qui ont eu à enterrer leurs fils à cette époque. En tout cas, méthodologiquement, ce à quoi un drame comme la Grande Guerre intime le philosophe, c'est de s'évertuer, plus encore qu'auparavant, de sortir de sa bulle intellectualiste pour parler de la réalité vécue. L'intensité d'une douleur, l'intensité d'un mal, ridiculise les élucubrations des érudits. Le fait d'avoir vécu la guerre donne à la parole bergsonienne un poids : évoquer le mal, évoquer la clôture, c'est aussi évoquer l'angoisse et la peur que les soldats ont vécu pendant des mois, les millions de morts au front qui laissent des familles endeuillées, la douleur des femmes et des enfants, les blessures psychiques et physiques des rescapés.

Bergson critique depuis longtemps l'abstraction du discours philosophique ; la guerre ne fait que le confirmer dans ce souci de maintenir le contact avec le monde. Le philosophe donnera comme mot d'ordre à sa méthode, dans la *Pensée et le mouvant* publié deux années plus tard, le souci de réaliser en philosophie un programme empiriste – mais la « réalité vécue » qu'il s'agit de décrire en philosophie ne se réduit plus à la réalité de l'expérience intime de la conscience, comme avec la « durée » conceptualisée au début de l'œuvre. Bergson aborde en 1932 également des faits sociaux, dans la lignée de son ancien collègue à l'école normale, Emile Durkheim. Son approche des faits sociaux reste cependant très éloignée de celle, statistique et rigoureuse, de son défunt collègue, Bergson s'intéressant à la dimension psychologique, émotionnelle, du fait social, arguant dans une combinaison entre psychologie et sociologie, que les réalités collectives se répercutent aussi sur les sujets et leurs mentalités.

On peut se rendre compte en se concentrant sur la notion de guerre qu'elle guide implicitement l'éthique bergsonienne même si elle n'est pas explicitement centrale. Intégrée à l'appareil conceptuel bergsonien, elle le transforme de l'intérieur, puisque Bergson redéfinit les concepts qu'il avait élaborés avant-guerre : instinct, intuition, intelligence... en fonction cette notion. L'instinct en effet dans les *Deux Sources* est ce qui mène au combat, l'intuition permettrait de dépasser l'attitude belliciste, l'intelligence traduit le désabusement découlant de la lucidité sur une situation de danger et de mort. D'autres concepts sont neufs, comme celui de « clôture » et de « fonction fabulatrice » : ils peuvent être eux aussi compris en relation avec la guerre, puisqu'ils désignent l'organisation sociale qui la rend possible et l'emprise mentale qui la rend supportable. Bergson tente d'élucider sociologiquement les origines de la guerre, psychologiquement la manière dont les hommes parviennent à la supporter, et prolonge un

questionnement qui fut le sien à la CICI, sur la possibilité de sortir de cet état mental de guerre, « l'hostilité virtuelle » qui persiste même une fois la « paix » apparemment atteinte et les traités signés.

La guerre a constitué une leçon de réalisme pour le bergsonisme. Lui qui s'interrogeait avant 14-18 sur les « progrès moraux » de l'humanité et sur l'application de la notion d'évolution au domaine de l'éthique, a une réponse plutôt pessimiste. Penser l'état démocratique atteint et les droits humains universellement reconnus est une illusion. L'amertume de cette déception est sensible dans l'ouvrage de 1932. Même s'il est facile d'affirmer l'égalité de tous les êtres humains théoriquement, notre perception et notre manière d'agir ne correspondent à ces convictions affirmées : nous restons indifférents au sort d'une grande partie de l'humanité ou même hostiles à l'égard de ceux avec qui nous ne sommes pas dans un lien communautaire. L'interrogation difficile dès lors, dans une éthique qui cherche à lutter contre la clôture et à s'ouvrir, c'est : comment donner un autre sens à ses actions morales que celui de l'accomplissement aveugle d'un « devoir » inculqué par le dressage social, et la défense d'une petite partie seulement de l'humanité que l'on considère comme « les siens » ? Voici l'aspiration, née dans les ruines de la Grande Guerre, que portent les *Deux Sources*.

Chapitre 6 : Les *Deux Sources* sont-elles une autocritique ?

Introduction : Bergson regrette-t-il son engagement dans la Grande Guerre ?

Les positions politiques de Bergson dans les *Deux Sources*, avec la critique qu'il y fait, comme on vient de le voir, de la « clôture », pourraient être considérées comme un revirement par rapport à son nationalisme en 14-18. Pour Philippe Soulez dans *Bergson politique*, il ne fait aucun doute que Bergson regrette son engagement dans la Grande Guerre. Selon lui il a reconnu avoir joué pendant la guerre le rôle d'un « homo loquax », un personnage critiqué dans *La pensée et le mouvant* (1934) comme étant un homme habile à manier le verbe et à parler de toutes choses en produisant l'illusion du savoir, même dans des domaines où il n'est pas compétent. A l'origine de cet argument, cette conversation de décembre 1934 entre Bergson et son ancien élève Isaac Benrubi, rapportée dans ses *Souvenirs*: « Je tiens à noter une petite confession de Bergson. Nous parlâmes du passage de l'Introduction (deuxième partie) de *La pensée et le mouvant* où il est question des enquêtes qu'on organise souvent en consultant sur un point difficile des hommes incompetents, parce qu'ils sont arrivés à la notoriété par la compétence en de toutes autres matières. Bergson dit que, tout en mettant très haut l'intelligence, il a en médiocre estime « l'homme intelligent », habile à parler vraisemblablement de toutes choses, et que c'est justement pour cela qu'il refuse de répondre aux enquêtes de ce genre. « Une seule fois, ajoute-t-il, j'ai fait une exception : c'était pendant la guerre de 1914-18, mais dans l'intention d'être utile à ma patrie. ».¹ Bergson aurait donc reconnu lui-même avoir fait passer le devoir patriotique au-dessus de la prudence philosophique, pendant la guerre, et avoir fait entorse à sa méthodologie stricte. Benrubi est un ancien étudiant de Bergson ; cosmopolite convaincu, il avait avant-guerre contribué à tisser des liens entre philosophes allemands et français – c'est via Benrubi que le philosophe allemand Rudolph Eucken et Bergson se connaissaient. Le jeune homme avait vécu la première guerre mondiale, dès son déclenchement, comme un véritable drame et l'anéantissement de ses ambitions d'interculturalisme.² Dans l'entourage de Bergson c'était donc sans doute une des oreilles les

¹ Isaac Benrubi : *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux + Niestlé, 1942, pp.122-123, cité par Philippe Soulez : *Bergson politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 238

² « Lorsque la guerre mondiale de 1914-1918 éclata au début du mois d'août, je tombai dans le plus grand désespoir. J'y voyais la destruction non seulement de mon activité d'intermédiaire entre la philosophie française et la philosophie allemande, mais aussi celle de tous mes projets de travail. Afin de rester indépendant, je me

plus propices à ce genre de remise en question. Dans les *Deux Sources* aussi apparaît brièvement une figure critique de l'intellectuel public, sans doute encore plus pertinente que celle de l'homo loquax pour décrire l'engagement de Bergson en 1914-1918 : celle du « philosophe de la fourmilière »³, c'est-à-dire le philosophe de la société close.

Dans les années vingt déjà, en devenant président de la CICI Bergson œuvrait pour la paix – même si une étude plus approfondie montre, comme on l'a vu au chapitre quatre, qu'entre le propagandiste de guerre et le philosophe réconciliateur, il est loin d'y avoir une rupture aussi forte qu'il ne semblerait de l'extérieur. Soulez, qui n'avait pas effectué de recherches sur l'action politique de Bergson au sein de la SdN, pouvait demeurer dans l'illusion que le philosophe avait basculé d'une attitude belliciste à une attitude pacifiste dès après la guerre. Il se peut en tout cas qu'entre la durée de sa retraite politique et la publication de son éthique, entre les années vingt où il exerce la présidence de la CICI et où la guerre n'est selon lui pas tout à fait finie, où le traité de Versailles est encore récent, et les années trente, ses convictions pacifistes et humanistes se soient affirmées. La mystique à laquelle il donnait un sens patriote et belliciste pendant la guerre, acquiert en 1932 le sens pacifique de l'amour universel. Sous la description de la « société close », on peut voir une critique du nationalisme. Alors que dans les discours, c'est l'ennemi allemand uniquement qui était désigné comme une société close, en 1932 il fournit une analyse beaucoup plus neutre du phénomène de clôture, sans désigner par là un pays en particulier. En ce sens-là, un autre regard est porté sur la première guerre mondiale : l'origine de la guerre n'est plus à voir dans la force maléfique de l'Allemagne, mais dans une logique d'hostilité xénophobe et de fierté nationale, qui est généralisée et qui devait naturellement dégénérer en conflit.

Mais Bergson n'effectue pourtant pas lui-même explicitement ce retour critique ; il n'assimile pas le nationalisme français et l'union sacrée à la société close, ni ses discours à des discours de clôture, ni son attitude à celle d'un « philosophe de la fourmilière ». Pour cette raison, l'idée qu'il regrette ses discours n'est pas claire et n'est pas unanimement acceptée dans

décidai, dans la seconde moitié du mois de septembre, à quitter la France. Je me réfugiai à Genève où je passai la terrible période de la guerre ; Mes rapports avec les philosophes français et allemands en souffrirent énormément. Non seulement je ne les ai plus revus pendant toute la durée de la guerre, mais encore j'ai interrompu presque toute correspondance avec eux. » Isaac Benrubi, op. cit., p.102

³ Henri Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1932, pp.95-96

au sein des études bergsoniennes. Certains arguments peuvent être opposés à la thèse de l'autocritique que soutient Soulez. Dans le chapitre « remarques finales » des *Deux Sources*, Bergson évoque une forme de « patriotisme » qui pourrait rejoindre le mysticisme et qu'il distingue de « l'égoïsme de tribu »⁴ : cette remarque s'inscrit dans la continuité des discours de guerre et montre que le philosophe cherche à sauvegarder l'idéal patriotique malgré sa critique de la clôture (elle a aussi une tonalité raciste en associant implicitement, de nouveau, la clôture sociale à la « tribu primitive »). Certains interprètes qui accordent une grande importance à ce passage voient une continuité entre l'éthique de Bergson et ses discours de guerre⁵ – position qui à notre avis ne prend pas assez au sérieux le fait que la distinction structurante de l'ouvrage est une distinction *de nature* entre la clôture comme logique de groupe antagonique et l'ouverture comme transcendance de cette logique. Un autre contre-argument sur la question de l'autocritique de Bergson par lui-même est le fait qu'il republie en 1939 lors du déclenchement de la deuxième guerre mondiale son discours de 1914 sur « la force qui s'use et celle qui ne s'use pas ». Il insiste à ce moment-là pour republier le texte à l'identique, l'agression d'Hitler étant vue comme une répétition de la guerre qu'il avait vécue quelques années auparavant.⁶ Il semble donc assumer ce discours et penser qu'en 1939 l'Allemagne en confirme finalement la vérité.

La leçon qui doit être tirée de l'éthique des *Deux Sources* demeure ainsi incertaine : la condamnation du nationalisme n'est pas complètement univoque, et la portée empirique des concepts n'est pas explicitée avec précision. Le pacifisme bergsonien se révèle, contrairement par exemple à celui d'Alain qui persistera dans ses positions lors de la deuxième guerre mondiale, comme un pacifisme limité et non intégral puisqu'il se dissipe en 1939 et que le philosophe reprend alors exactement la même position et les mêmes mots que vingt-cinq ans auparavant. Mais en quittant, pour écrire les *Deux Sources*, la perspective propagandiste de ses

⁴ Ibid., pp.294-295

⁵ C'est par exemple le cas de Jean Louis Vieillard Baron. Dans « L'exception mystique et la guerre » in *La mystique face aux guerres mondiales*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, il utilise la figure de Jeanne d'Arc pour montrer que mystique et guerre peuvent être conciliées, et ce, selon lui, même dans les *Deux Sources*. Il ne voit donc pas d'opposition radicale entre la mystique, l'ouverture, et la guerre, et n'interprète pas l'éthique bergsonienne dans le sens d'un pacifisme intégral.

⁶ Bergson à J. Chastenet, décembre 1939 : « Cher ami, je viens de relire mon petit article de 1914, et je constate comme vous qu'il s'appliquerait exactement à la situation actuelle. A mon avis, c'est cette applicabilité parfaite qui est instructive, parce qu'elle démontre que l'hitlérisme n'est pas un accident de l'historien comme on le croit généralement. En réalité, l'Allemagne d'aujourd'hui est identique, dans son essence, à celle de 1914. C'est l'Allemagne bismarckienne, l'Allemagne convertie par Bismarck, depuis 1871, à un matérialisme brutal et sans scrupule. Aussi la reproduction de mon article n'aura-t-elle son plein effet que si on le réimprime sans en changer un mot et si l'on fait remarquer en note que, publié par exemple dans un journal sans indication de date, il serait sûrement pris pour un article du jour. », in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p.1591

discours, Bergson a bien fait un mouvement vers l'autocritique. La distinction majeure entre la France et l'Allemagne, entre nation égoïste et nation universaliste, barbarie et civilisation, disparaît de son éthique, et la notion de « société close » devient un outil critique général, qui ne désigne pas de manière unique l'Allemagne, qui ne sert pas à diaboliser l'ennemi mais bien à interroger plus largement sur ce qui fait que les organisations sociales humaines rendent possible le conflit. Bergson ouvre en ce sens les concepts de son éthique à des interprétations plurielles. Il nous fournit un outil critique qu'on peut utiliser librement et d'une manière qui dépasse les intentions explicitement affirmées dans sa philosophie morale. Ici, la généralité du concept philosophique, souvent décriée par ailleurs par Bergson au cours de son œuvre parce qu'elle induirait un manque de précision face à des réalités toujours infiniment singulières, joue donc un rôle. C'est cette généralisation, propre à un langage conceptuel, qui fait finalement la différence entre un discours véritablement philosophique comme celui des *Deux Sources*, et un discours de « propagande », comme celui de 1914-18. En s'élevant, pour reprendre un terme de *La pensée et le mouvant*, à l'« idée générale » de « société close », englobant la France comme l'Allemagne puisqu'elle désigne la logique inhérente à tout groupe, les sociétés « civilisées » comme les sociétés « primitives » d'après la terminologie de l'époque, le philosophe a atteint une posture d'analyse non partisane. En poussant ce mouvement un cran plus loin qu'il ne le fait lui-même, on peut proposer d'effectuer une sorte d'autocritique de Bergson par Bergson, et appliquer réflexivement les notions de « société close » et de « fonction fabulatrice » inventées en 1932 à sa propre expérience de guerre et son propre engagement dans l'« union sacrée ».

Remettre ainsi le concept philosophique en confrontation avec des données empiriques et historiques nous permet, par ailleurs, d'évaluer la pertinence des notions introduites par Bergson, et de les complexifier en intégrant certaines problématiques qu'il n'a pas forcément traitées. C'est de ce travail d'application empirique seulement que nous pourrions déduire le degré de validité ou les limites des concepts de l'éthique bergsonienne.

Du point de vue de la discipline historique enfin, l'intérêt d'adopter une perspective bergsonienne sur la Grande Guerre rentre en résonance avec le développement d'une histoire des mentalités, des représentations et des cultures, et un désir de dépasser l'histoire événementielle pour comprendre aussi quel est le climat mental qui s'instaure dans ce nouveau type de guerre qu'est la guerre « totale ». C'est ici que la contribution d'un philosophe de l'esprit comme Bergson révèle sa pertinence aussi pour des disciplines autres que la philosophie. Dans ce chapitre, nous proposons donc de décrire, rétrospectivement, à l'aune des

concepts de « clôture » et de « fonction fabulatrice » que nous avons commenté dans le chapitre précédent, certaines logiques affectives, psychologiques, sociologiques et imaginaires qui ont été mises en place dans les sociétés en guerre pendant les années 1914-18.

Les logiques sociales de clôture en 14-18

Union sacrée

La notion de « société close » conceptualisée dans l'éthique bergsonienne, émergeait comme on l'a vu déjà dans l'œuvre d'avant-guerre mais prend seulement sa pleine signification et son importance centrale à la suite de la première guerre mondiale. Notre argument était que c'est la guerre qui a permis à Bergson de se rendre compte, en en faisant l'expérience lui-même, de cette logique binaire du groupe, incluant certains hommes à l'exclusion des autres. Cette perception fermée, quoiqu'il la considère instinctive et naturelle chez l'homme, n'est apparue comme problématique que parce qu'elle a montré son potentiel destructeur lorsqu'en 1914-18 elle s'est actualisée de manière très violente pour se convertir en une logique du sacrifice et du meurtre. En même temps qu'une haine absolue de l'ennemi, qu'il fallait détruire à tout prix, une cohésion très forte du groupe s'est réalisée dans toutes les nations européennes impliquées dans le conflit.

En 1914, les processus de construction des nations et des sentiments nationaux du XIX^e avaient abouti à peu près partout en Europe.⁷ Effectivement – et on pourrait voir là une limite de la notion bergsonienne de clôture comme état instinctif et naturel – le sentiment d'appartenance à une nation commune ne va pas forcément de soi mais a aussi été le résultat de politiques étatiques qui l'ont ancré dans l'imaginaire collectif. En France, l'école de la troisième république a tout particulièrement joué un rôle comme vecteur du sentiment patriotique, notamment en interdisant l'usage des différents patois régionaux et en enseignant une histoire nationale mythifiée. On ne saurait comprendre l'ampleur des mobilisations en 1914-1918 sans les replacer dans ce contexte de fabrication de l'identité nationale qui les a rendues possibles.

⁷ De nombreux travaux ont été consacré à cette question. En Français, une tentative de synthèse sur le sujet est celle d'Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales, Europe XVIIIe-XXe siècle*. Ma propre porte d'entrée sur ce thème ont été les articles de Patrick Cabanel dans *Encyclopédie de la Grande Guerre*, édition du centenaire, Paris, Bayard, 2013.

La première guerre mondiale, une guerre des peuples, ne put être ce conflit total et meurtrier, et les hommes de tous les pays ne purent endurer les quatre années de combat, qu'en vertu de la force de l'idéal patriotique qui leur avait été inculqué et qui était profondément enraciné en eux. A l'inverse, c'est aussi cette guerre qui signe la dislocation d'un empire multinational comme l'Autriche-Hongrie, où la construction d'un sentiment d'appartenance commune ne pouvait pas être aussi forte.

L'unanimité de l'adhésion à la défense nationale a été particulièrement forte au début de la guerre, partout en Europe et en France spécialement. Raymond Poincaré, alors président de la république française, est l'auteur de cette expression qui fera date, en août 1914, en évoquant l'« union sacrée » de tous les citoyens, ralliés au-delà des dissensions habituelles de partis politiques, de classes, de religion, dans un même élan patriotique. Il déclarait ainsi dans un communiqué adressé à la Chambre des députés que la France « sera héroïquement défendue par tous ses fils, dont rien ne brisera devant l'ennemi, l'Union sacrée, et qui sont aujourd'hui fraternellement rassemblés dans une même indignation contre l'agresseur, et dans une même foi patriotique ». Dans une France républicaine et laïque, cette référence au « sacré » est exceptionnelle ; elle signale la gravité de l'événement historique et le caractère solennel de la communion des Français dans leur opposition à l'Allemagne.

La force de l'union sacrée est telle que les socialistes antimilitaristes et antipatriotes qui s'étaient opposés à la guerre avant son déclenchement s'y rallient presque tous. Dans toutes les nations européennes, y compris en Allemagne, pour vaincre les oppositions des socialistes et des pacifistes il fallait que la guerre soit présentée comme une guerre juste donc comme une guerre défensive. La gauche finit elle aussi par s'engager dans le conflit en vertu d'une rhétorique selon laquelle cette guerre sera une guerre contre la guerre elle-même et « pour la paix » – « the war to end all wars » selon la fameuse formule de Wilson. Jaurès lui-même, devenu le symbole du pacifisme suite à son assassinat le 31 juillet 1914, était loin d'être l'antipatriote radical que l'extrême droite de Barrès ou Maurras vilipendait, et il considérait, malgré son antimilitarisme, qu'il faudrait se rallier à la défense de la nation si la France était agressée. Il est certain que s'il avait toujours été vivant lors de la déclaration de guerre, il se serait lui aussi rallié au mouvement de communion nationale. Une phrase du socialiste belge Henri de Man résume avec lucidité et honnêteté l'attitude de la plupart des socialistes en face de la guerre : tout en se définissant comme neutre pacifiste, internationaliste et antimilitariste, ce dernier expliquera : « Le peuple auquel j'appartenais se trouvant condamné à se battre, l'idée

de ne pas partager son sort me paraissait inconcevable. ». ⁸ Mis en face du fait de la guerre, même ceux qui avaient lutté contre elle au début du XX^e se résignent : la solidarité envers ses concitoyens, sa famille, priment sur les idéaux pacifistes. Le devoir moral de se battre est ainsi bien la plupart du temps un devoir dicté par ce que Bergson définit comme la « morale close » en 1932, celle qui repose à la fois sur l'amour des siens et la pression sociale du groupe.

De même que l'appartenance nationale est plus forte, partout, que les appartenances politiques, elle s'impose aussi au-delà des appartenances religieuses. On a déjà souligné le fait que les juifs, malgré la représentation complotiste antisémite d'un réseau tentaculaire sioniste, ont quasiment tous fait preuve de patriotisme et se sont battus avec dévotion pour leurs nations respectives. Les chrétiens eux aussi se rallient à la défense nationale et se montrent aussi belliqueux que leurs concitoyens athées, la religion n'ayant donc pas du tout joué une fonction apaisante. A cet égard, une anecdote rapportée par Nadine Joseph Chaline dans un article sur les « pacifismes pendant la guerre » est parlante. Le théologien suédois Nathan Söderblom, alors archevêque d'Uppsala (c'est lui qui avait contacté Bergson dans les années dix pour lui proposer de faire une conférence sur la religion) fait partie des rares figures religieuses qui se sont opposées à la guerre. Il tente de lancer dès 1914 un « appel pour la paix et la communion chrétienne » qui ne reçoit pas de réponse. Au cours de la guerre il se proposera, parce qu'il entretient des liens et avec la France et avec l'Allemagne, comme intermédiaire entre les deux pays pour négocier une paix. En France, son message passe pour de la propagande allemande, et la Fédération protestante de France répond d'une manière extrêmement vive, qui est révélatrice de l'état de crispation sur le sujet pendant la guerre : « Vos cœurs saignent et vos consciences sont bouleversées à la vue d'une chrétienté déchirée... Vous comprendrez que nous en souffrions encore plus que vous (...) Notre premier devoir est de rester plus que jamais en communion avec notre peuple, victime d'une injuste agression, et avec nos soldats qui luttent, peinent et meurent pour la libération de notre pays en même temps que pour le rétablissement total du droit... Nous ne saurions supporter l'idée d'aller entrer en conversation, même par des intermédiaires bien intentionnés, avec d'autres hommes dont les soldats tirent sur nos fils et nos frères... ». ⁹

Les études qui portent sur la religion et la Grande Guerre montrent que, dans tous les pays, la religion fut mise au service de la guerre. Celle-ci fut ainsi l'occasion, dans des sociétés

⁸ Cité par Nadine Josette Chaline : « Pacifismes pendant la guerre » in *Encyclopédie de la Grande Guerre*, édition du centenaire, Paris, Bayard, 2013, p.791

⁹ Ibid., pp.798-799

modernes de plus en plus laïcisées, d'une sorte de « revival » religieux ; l'arrière inquiet, en particulier les femmes, se réfugie dans la prière ; les thèmes du mysticisme ou de la « croisade » sont mobilisés pour qualifier la gravité et le caractère transformateur de l'expérience de guerre ; et chaque nation prétend, à l'instar de l'Allemagne qui fait graver sur les ceintures de ses soldats « Gott mit uns », avoir Dieu à ses côtés dans cette lutte. Malgré le mysticisme de ses discours, c'est un schéma que Bergson dénoncera en 1932 dans un passage des *Deux Sources* où il évoque l'exemple de « nations en guerre » qui « affirment l'une et l'autre avoir pour elles un dieu qui se trouve ainsi être le dieu national du paganisme, alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision par tous serait l'abolition immédiate de la guerre. ».¹⁰

Ces exemples montrent de quelle manière l'appartenance à la communauté nationale est un motif d'action morale plus fort que des idéaux pourtant censés être universels. On comprend donc en quoi l'invention de la notion de « clôture » dans l'éthique bergsonienne découle de la prise en compte d'une logique de groupe qu'il a lui-même concrètement éprouvée à ce moment-là. Un phénomène de ralliement à la patrie se produit aussi dans les milieux intellectuels, qui même s'ils clament l'universalité, se déchirent finalement comme les autres lors de la guerre selon une logique déterminée par les appartenances nationales. La clôture est, dans les termes bergsoniens, un instinct extrêmement fort et qui rattrape même les hommes prétendant la transcender, hommes de Dieu comme hommes de Raison.

Le fait que partout en Europe, cette mobilisation des hommes derrière la foi patriotique fut si forte et massive, a conduit les historiens à parler pour cette première guerre mondiale d'une première guerre « totale ». On peut voir là un autre sens possible à la notion bergsonienne de « clôture ».

Totalisation de la guerre

En août 1914 lors des déclarations de guerre, le nombre de mobilisés est sans précédent. Dans cette guerre totale, toutes les forces de la nation doivent être concentrées dans le combat. En France, le passage au cours du siècle précédent d'une armée de métier à une armée de

¹⁰ *Deux Sources*, op. cit., p.227

conscription avec l'instauration d'un service militaire obligatoire pour tous les jeunes hommes a préparé cette mobilisation massive. La loi de 1913 dite « loi des trois ans » prolongeant la durée du service militaire de deux à trois ans s'inscrit très directement dans le contexte d'escalades de tensions au début du XX^e et dans l'anticipation du déclenchement du conflit. C'est le 2 août 1914, au lendemain de la déclaration de guerre de l'Allemagne à la Russie, que la France lance un ordre de mobilisation générale : tous les Français soumis aux obligations de la conscription universelle masculine doivent quitter leur foyer et revêtir l'uniforme. Jean Jacques Becker et Gerd Krumeich donnent dans *La Grande Guerre, une histoire franco-allemande* les chiffres suivants pour la France : « A la suite de la mobilisation générale, le 15 août 1914, les mobilisés étaient 3 781 000, dont 2 689 000 combattants. ».¹¹ Au cours de la guerre, les premiers mois étant extrêmement meurtriers, de plus en plus d'hommes sont appelés sous les drapeaux, si bien qu'« Au total, du 2 août 1914 au 1^{er} janvier 1919, 8 400 000 hommes furent mobilisés en France. Sur le plan humain, l'effort fut colossal, surtout au début de la guerre, puisque, avec une population de 39 millions d'habitants, la France avait mobilisé initialement presque autant de soldats que l'Allemagne, peuplée alors de 67 millions d'habitants. Par la mobilisation générale, la France avait mis sur pied une masse d'hommes sans précédent dans son histoire ».¹² Huit millions d'hommes mobilisés en tout, sur 39 millions de Français, cela représente donc plus d'une personne sur cinq envoyée au combat. Ce ne sont plus seulement les militaires professionnels qui sont concernés par cette mobilisation, mais théoriquement tous les jeunes hommes en âge et en condition de se battre. Au-delà des statistiques, ce que cela signifie, c'est que toute la société va être touchée par le conflit : chacun a un proche au front. Ce fait soude la nation, dans un sentiment commun d'inquiétude. En termes bergsoniens, ce que cette totalisation de la guerre signifie, c'est que le changement quantitatif, un changement dans l'échelle de la mobilisation et de la violence, entraîne un changement d'ordre qualitatif : nous sommes en face d'une nouvelle sorte de guerre.

Bergson a décrit dans les *Deux Sources* cet aspect total de la guerre par une référence à Hobbes : au chapitre quatre, dans les « remarques finales », il caractérise les guerres actuelles par différence avec les guerres du passé dans ces termes:

Plus de délégation à un nombre restreint de soldats chargés de représenter la nation. Plus rien qui ressemble à un duel. Il faut que tous se battent contre tous, comme firent les hordes

¹¹ Jacques Becker et Gert Krumeich : *La Grande Guerre, une histoire franco-allemande*, Paris, Editions Tallandier, p.135

¹² Ibid.

des premiers temps. Seulement on se bat avec les armes forgées par notre civilisation, et les massacres sont d'une horreur que les anciens n'auraient même pas imaginée. Au train dont va la science, le jour approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre.¹³

L'aspect « total » de la guerre et de la mobilisation est vu par Bergson, à la fois comme un résultat de la modernité puisque ce sont les progrès de la « civilisation » qui l'ont rendue possible, et comme un recul vers un état primitif au sens où les nations qui s'opposent de manière aussi violente et massive sont comparées à des « hordes » – l'image était souvent utilisée pendant la guerre pour faire référence aux allemands, associés ainsi à leurs ancêtres vikings, mais dans ce passage des *Deux Sources*, elle sert de manière plus générale à décrire la dimension extraordinairement massive de la mobilisation, dans laquelle l'individualité disparaît au profit d'un énorme mouvement collectif.

Dans ce passage la critique de la technique contenue dans les discours revient elle aussi. Comme Bergson le souligne sur un ton apocalyptique, la technique a transformé, en 14-18, les manières de faire la guerre et les rend plus inhumaines. Dans cette guerre industrielle la mort aussi devient industrielle : on n'est plus, en 1914, au temps des « duels à l'épée ». C'est une remarque que beaucoup d'autres auteurs firent à l'époque¹⁴, regrettant, dans une tonalité nostalgique et un peu fantasmatique, le temps du duel obéissant à des règles et à des codes d'honneur, et où le combat leur semblait se plier à une certaine forme de « civilisation ». Il est peut-être utile ici de rappeler que Bergson a dans sa jeunesse pratiqué l'escrime. A l'opposé du combat d'escrimeurs ou de chevaliers, élégant et héroïque, la guerre moderne que l'époque vient de traverser semble celle du dérèglement, du cynisme et du chaos. Les armes acquièrent un nouveau pouvoir de destruction : c'est pour beaucoup d'auteurs le déchaînement d'une force pure, sans visage, et qui annihile indistinctement les hommes, similaire à un cataclysme naturel : *Le feu* pour Barbusse¹⁵, les *Orages d'acier* chez Jünger.¹⁶ La mort vient souvent du ciel avec les obus qui furent l'arme la plus meurtrière de la première guerre ; l'usage de mitrailleuses, armes automatiques qui permettent de tuer en rafale, se répand ; les gaz terrorisent eux aussi car ils sont une puissance de mort invisible – pour s'en protéger, les soldats revêtent

¹³ *Deux Sources*, op. cit., p.305

¹⁴ Par exemple Alain : *Mars ou la guerre jugée*, Paris, Gallimard, 1936 (1921), p.70 : « La guerre à l'ancienne mode avait quelque chose d'un duel (...) Les règles de l'honneur militaire, toujours vénérées, (...) sont absolument sans application dans nos sauvages tueries »

¹⁵ Henri Barbusse : *Le feu*, Paris, Flammarion, 1916

¹⁶ Ernst Jünger, 1920 : *In Stahlgewittern*, Leisnig, Robert Meier [première trad. française, 1930 : *Orages d'aciers*, trad. F. Grenier, Lausanne, Payot]

ces masques confectionnés en urgence dans le courant de la guerre et qui leur donnent, sur des photos devenues emblématiques du premier conflit mondial, un air d'Alien macabre.

L'utilisation de l'arme chimique a beaucoup marqué les esprits. Elle est un symbole fort du mépris du droit international qui avait commencé à se mettre en place au siècle précédent – en effet en 1899, lors de la première conférence de la Haye destinée à établir un droit international de la guerre, à la prévenir et à la limiter, les armes chimiques avaient été prohibées. L'article 23 des *Conventions relatives aux lois et coutumes de la guerre terrestre* entré en vigueur le 4 septembre 1900, interdisait explicitement « d'employer du poison ou des armes empoisonnées ». Une déclaration séparée précisait qu'en cas de guerre entre les puissances signataires les parties s'abstiendraient d'utiliser des projectiles « destinés à diffuser des gaz asphyxiants ou délétères ». L'infraction à ces conventions montre bien le mépris pour ces « avancées » de la civilisation, et explique le sentiment d'une régression que beaucoup d'intellectuels éprouvèrent.

La grande violence de la première guerre, et son aspect anonyme et technique, constitue un des plus grands chocs que durent affronter des soldats partis eux aussi avec une vision mythique et chevaleresque du combat. La réalité de cette première guerre industrielle et chimique, qui se convertit rapidement devant la force de destruction des armes en une guerre de position, c'est celles des tranchées où les soldats s'enterrent, les deux armées restant à distance l'une de l'autre, et où l'ennui et l'attente s'installent. Cet ennui a souvent été documenté par les témoignages des soldats qui vivent emprisonnés dans les tranchées exigües, désœuvrés dans les longues périodes de trêves entre les combats, en proie au « cafard » que les médecins commencent à documenter. La souffrance liée à l'inaction est grande pour ceux qui rêvaient d'une « belle mort », héroïque et glorieuse. Le « face à face » qui sera si cher à Levinas dans la relation à l'autre, la perception de l'humanité de l'autre à travers l'expérience du visage nu qui met l'individu devant ses responsabilités, disparaît de cette guerre moderne où l'on se tue sans se voir. Là-dessus, la belle intuition qu'aura Levinas trouve une confirmation en quelque sorte négative dans l'expérience de la première guerre mondiale. Les affrontements inter-personnels ou le duel qu'évoque Bergson deviennent beaucoup moins fréquents dans cette guerre de tranchée, où le contact visuel avec l'ennemi est coupé. Les visages disparaissent derrière les masques à gaz, et l'aspect même des combattants acquiert ainsi une inhumaine étrangeté. Parfois, les visages de ces hommes se retrouvent définitivement détruits par la guerre, chez ceux qu'on nommera, en France, des « gueules cassées ». L'historienne Sophie Delaporte

a fourni un travail passionnant sur l'atteinte à l'humanité que constituent ces blessures de la face : la reconnaissance de soi, le rapport du blessé à sa propre personne, ainsi qu'à l'altérité, sont détruits.¹⁷

La littérature de guerre se fait l'écho de la disparition de l'homme singulier dans une masse collective : l'expérience de la guerre est celle d'un voyage au bout d'une « nuit » noire selon Céline¹⁸, indistincte, où les différences sont gommées ; ou pour Giono, celle d'un « grand troupeau »¹⁹ déshumanisant – les deux ouvrages sont publiés la même année que les *Deux Sources*, 1932, et rappellent ce que Bergson dit de la société close comme « fourmilière » au sein de laquelle l'individu est réduit à néant. Au chapitre où Bergson décrit la « religion statique », alors qu'il étudie la réaction d'un soldat touché par un obus et stupéfait devant le caractère apparemment hasardeux d'une telle blessure, transparaît le trouble provoqué par une guerre qui a atteint un nouveau degré d'inhumanité, au sens où l'on ne se sent même plus visé, dans la bataille, par un autre homme comme soi qui serait l'auteur de l'attaque et à qui on puisse attribuer une intention malveillante. Nous allons y revenir un peu plus loin.

La Grande Guerre est l'occasion, pour tenter de répondre à la violence de cette mort massive et anonyme, d'une invention commémorative : c'est l'instauration du culte d'un soldat Inconnu. Ainsi, le 11 novembre 1920 à Londres et à Paris, devant une grande foule, furent enterrés les restes non identifiés d'un soldat mort au front. Pour de nombreuses familles qui n'ont pas pu retrouver le corps de leur défunt, la célébration d'un anonyme, incarnant tous les soldats, permet de réaliser le deuil. Ce rituel sera ensuite repris par tous les autres pays belligérants. Il est la traduction de l'effort paradoxal pour sauver de l'oubli les hommes morts sans témoins, sans nom, sans honneurs, sans sépulture ; effort paradoxal pour commémorer ceux dont la commémoration est impossible. L'instauration de ce rituel est au fond très révélatrice du niveau type de blessure qui est infligé à l'humanité par ce type nouveau de guerre : jusque dans la mort, la singularité des hommes s'efface, la reconnaissance de chaque don individuel est vouée à l'échec. A ceux qui ont tout donné, on tente de rendre, en dépit de tout, par la béquille de cette commémoration approximative et symbolique, un peu de reconnaissance.

¹⁷ Sophie Delaporte : *Gueules cassées de la Grande Guerre*, Paris, Agnès Vienot, 2004

¹⁸ Louis-Ferdinand Céline : *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Denoël et Steele, 1932

¹⁹ Jean Giono : *Le grand troupeau*, Paris, Gallimard, 1931

Pour le philosophe de la singularité qu'est Bergson, la notion de clôture sociale répercute donc aussi la critique, dans cette guerre totalisée, d'une négation de l'humanité des hommes. Chaque individu perd de son existence autonome dans l'abnégation dont il fait preuve à l'égard de son groupe. Parallèlement à cet effacement dans sa communauté d'appartenance, dans les relations inter-groupes se met aussi en place un procédé de déshumanisation. Dans la propagande ou dans les écrits des soldats, l'autre est diabolisé, ramené à un animal, perçu comme un être qui n'est plus un humain comme soi-même, excluant tout processus d'identification et de reconnaissance, d'appartenance à un même genre : c'est la totalisation, dans les termes bergsoniens, d'une logique de clôture. Le but de guerre est de ce fait élevé – comme Clausewitz le théorisait dans *De la guerre* en définissant la guerre « absolue » par opposition aux conflits limités²⁰ – à un but idéal : on se bat, non en vue d'atteindre des buts bien définis comme la conquête d'un territoire, mais pour l'éradication du mal. Cette conviction intensifie la fureur à combattre : c'est en vertu de cette absolutisation des buts de guerre que le conflit se prolonge si longtemps au-delà de la durée prévue initialement. L'ennemi doit être défait, peu en importe le coût, et aucun des deux camps ne peut accepter de céder. Cette totalisation de la clôture est bien visible dans les discours de Bergson lui-même, où il ne cesse de répéter que la France ira jusqu'au bout de la lutte.

Au sein de ces sociétés closes, une autre mécanique importante qui découle de ces organisations sociales très cohésives que sont les « unions sacrées », c'est la suspicion à l'égard de l'« ennemi intérieur ». Le soupçon, en temps de guerre, ne porte pas que sur l'étranger : la hantise de la trahison est extrêmement forte, hantise que parmi les « siens » se cache un « autre ». Avec la première guerre mondiale ce genre de paranoïa a cours dans tous les pays. L'historienne allemande Gundula Bavendamm a étudié dans le cas de Paris un phénomène qu'on nommait alors l'« espionnite », la crainte d'un ennemi imaginaire.²¹ Bruno Cabanes a lui aussi consacré un chapitre de son ouvrage sur l'entrée en guerre de la France à ce thème.²² Il y a donc une terreur interne à la société close, qui se manifeste par la censure et la répression,

²⁰ Carl von Clausewitz : *Vom Kriege*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1832

²¹ Gundula Bavendamm : *Spionage und Verrat. Konspirative Kriegserzählungen und französische Innenpolitik, 1914-1917*, Essen, Klartext, 2003. En français, on peut aussi consulter son article, traduit par Nicolas Beaupré, « L'ennemi chez soi », pp.707-713 in *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914-1918*, édition du centenaire, Paris, Bayard, 2013.

²² Bruno Cabanes : *Août 14. La France entre en guerre*, Paris, Gallimard, 2014, pp.141-165, chapitre intitulé « L'ennemi de l'intérieur ».

et commande impérativement l'unanimité et la solidarité de groupe. Aucun doute ne peut être soulevé au risque de démoraliser les siens ou de passer pour un traître. Les positions pacifistes sont vues comme des trahisons, ceux et celles qui les assument ouvertement et militent pour la paix sont parfois emprisonnés. Des campagnes de dénonciation ont lieu dans les journaux, surtout les journaux nationalistes comme l'Action française. Le droit de nationalité est durci. Tous ces éléments sont les signes concrets d'un renforcement de la clôture. Les minorités font tout particulièrement les frais de ces tensions internes au groupe – boucs émissaires, ils sont rendus responsables des défaites qu'essuie leur nation, comme les Arméniens en Turquie qui firent l'objet en 1915 du premier génocide du XX^e siècle, et comme les juifs qui souffriront du même sort, considérés en Allemagne comme des traîtres à leur patrie, selon le mythe du « coup de poignard dans le dos » établi dans l'après-guerre pour expliquer la défaite.

Dans cette mécanique de conversion de la haine d'un ennemi extérieur en suspicion envers un ennemi intérieur, on peut voir en quelque sorte un lien conceptuel se nouer entre une guerre totale comme la première guerre mondiale, et la mise en place des logiques génocidaires qui culmineront dans la deuxième. S'il avait poussé jusque-là son analyse de la clôture, Bergson aurait pu acquérir une compréhension plus juste de l'antisémitisme dont lui-même a toujours été victime et qui atteint un pic au moment de sa mort, en 1941. Le fait d'avoir simplement réédité un discours de 1914 en 1939 montre qu'il n'a pas spécifiquement cerné la nature du second conflit mondial, et en quoi la clôture de la société allemande de 1939 différait tout de même, avec le projet nazi, de celle de 1914.

En insistant dans les *Deux Sources* avec sa notion de clôture sur la force de la pression d'obligation dans la société close, la soumission aveugle et inconditionnelle de l'individu à son groupe, et l'hostilité du groupe à l'égard d'une extériorité, Bergson permet de penser rétrospectivement les phénomènes de mobilisation de la première guerre mondiale sous un angle plus critique qu'il ne le faisait en 14-18 lorsqu'il louait, lui aussi, le miracle de la réconciliation fraternelle. L'identification totale de l'individu à l'idée de patrie, qu'il comparait pendant la guerre au mysticisme dans le sens où l'homme s'efface pour un principe supérieur, peut être lue au contraire, à l'aune des *Deux Sources*, comme un processus aliénant et destructeur. Bergson décrit bien en 1932 comme modèle même de l'impératif catégorique de clôture l'ordre militaire: « La consigne militaire, qui est un ordre non motivé et sans réplique,

dit bien qu' « il faut parce qu'il faut ». ».²³ En guerre plus que jamais il devient impératif que les hommes obéissent au commandement instinctivement, mécaniquement, sans questionner et en inhibant le plus possible leur intelligence. Cet effacement du sujet, cette docilité décuplée, ne signifient pas forcément un don mystique de soi et une abnégation admirable, mais peut être vu comme le résultat d'une contrainte qui pèse sur l'individu à travers ce que Bergson nomme, d'une manière un peu floue mais qui permet bien de traduire le fait que l'on ne sait pas forcément à quel impératif précis on se plie quand on se conforme aux impératifs de clôture, tant ils sont omniprésents, le « tout de l'obligation ».

La figure, dans les *Deux Sources*, de l'homme intelligent, celui qui rejette les impératifs de la société close, refuse le sacrifice, et sombre dans une déprime et un détachement égoïste, peut comme on l'a vu dans les chapitre précédent être interprétée comme faisant écho à la crise de sens dans l'après-guerre à l'égard de ce massacre collectif, et montre que Bergson a perçu ce désenchantement, dont les discours en 1914-18 ne rendaient pas du tout compte, peignant alors à l'époque plutôt un consentement joyeux, un héroïsme tranquille et simple.

Une critique qui pourrait néanmoins être adressée à Bergson, c'est de rester trop focalisé sur la description de l'état d'âme clos, laissant en ce sens insatisfait celui qui voudrait faire une application plus politique de ce concept. C'est sans doute une des limites de son concept que de ne pas pousser sa réflexion sur le rôle de l'autorité dans la clôture, en attribuant plutôt tout à un « instinct » naturellement ancré dans les hommes. Lors de la première guerre mondiale l'unanimité de l'adhésion à l'union sacrée est le résultat, on l'a souligné, d'une éducation qui a permis l'adhésion très massive à certaines valeurs – celles-ci étant profondément intériorisées on peut bien penser leur expression comme étant effectivement en un sens instinctive et pulsionnelle et s'exprimant avec une certaine spontanéité. En décrivant, au début des *Deux Sources*, l'« instinct » social d'obligation comme le résultat d'habitudes répétées qui exercent sur l'homme une pression irrésistible et insensible, Bergson permet bien de penser l'intériorisation d'impératifs moraux à travers l'éducation. En revanche, il ne pense jamais les politiques qui ont permis de réprimer ces hommes « intelligents » qui résistaient aux impératifs de clôture et la force de contrainte parfois très violente qui a pu être appliquée à leur encontre. Le philosophe continue d'interpréter la répression de la contestation comme une réaction de nature quasi biologique, un « instinct virtuel », qui se mettrait en place naturellement dans les

²³ *Deux sources*, op. cit., p.19

consciences individuelles. Aussi les *Deux Sources* ne permettent pas vraiment de penser la clôture comme étant le produit d'une volonté politique et verse plutôt dans une vision, qu'on pourrait juger élitiste, d'une population au psychisme naturellement grégaire et conformiste. Au contraire, dans la première guerre mondiale, l'union sacrée a aussi été maintenue, en France et partout ailleurs, par des mesures prises par un gouvernement soucieux d'étouffer les colères et d'éviter une révolution comme celle qui eut lieu en Russie en 1917. Les pacifistes étaient sanctionnés, emprisonnés, les déserteurs fusillés, notamment sous les ordres de Pétain qui réprime durement les mutineries, et plus généralement, le contrôle de la presse et le contrôle postal, sont aussi des facteurs de contrainte sociale qui ne relèvent pas d'un « instinct » mais sont imposés d'en haut.

Certes, certains historiens, et notamment Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker dans *14-18, retrouver la Guerre*, ont jugé que l'histoire de la Grande Guerre était généralement trop pacifiste, véhiculait l'image caricaturale d'une élite manipulant le peuple, et ils soulignaient contre cette vision du conflit, qu'en règle générale les hommes ont partout consenti à la guerre ; en haut et en bas, dans toutes les classes sociales, était partagée selon eux une même « culture de guerre » qui n'était pas nécessairement le fruit d'une propagande et d'une politique gouvernementale contraignante. C'est une querelle historiographique complexe et importante, et l'expérience historique est assez riche et plurielle pour fournir des arguments d'un côté ou de l'autre, dépendant de l'aspect sur lequel l'historien choisit de mettre l'accent.²⁴ La réflexion bergsonienne contenue dans les *Deux Sources* sur l'« obligation » et sur la clôture sociale effleure ces problématiques sur le consentement et la contrainte, sans pouvoir cependant en saisir tous les enjeux.

Bergson est lui-même un cas intéressant à ce titre. Comme on l'a vu dans les chapitres biographiques, il vit vraiment l'engagement dans la guerre de 14 comme un engagement moral et une réponse à un devoir dicté par la société : comme un acte qu'on pourrait parfaitement décrire sous la catégorie conceptuelle de la clôture morale. En ce sens, la dualité de l'acte moral qui est le thème de son éthique, peut incarner l'ambiguïté de son propre engagement politique. On pourrait dire que Bergson a été en 1914 un des nombreux « philosophes de la fourmilière » qui ont alors pris la parole.

²⁴ André Loez résume cette querelle en introduction à son ouvrage *Les refus de la guerre*, Paris, Gallimard, 2010. Sa propre position est très pacifiste, insistant sur les révoltes populaires et les réactions des Etats pour les maîtriser.

Philosophe de la fourmilière

Cette étrange expression est le résultat d'une expérience de pensée récurrente dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, celle de la fourmi qui serait tout à coup saisie d'une lueur d'intelligence. Bergson nous invite par là à imaginer ce que ce serait si l'instinct de clôture de la fourmi – l'instinct qui la pousse à travailler sans relâche pour sa communauté – se trouvait éclipsé un instant par l'intelligence. Selon lui, elle commencerait alors à penser à elle, et à se demander à quoi bon se fatiguer pour les autres. Elle deviendrait individualiste, mettant en danger la cohésion du tout clos auquel elle appartient.

L'« hésitation » que Bergson évoque à plusieurs reprises dans les *Deux Sources*, ce petit espace de flottement s'ouvrant en l'homme, là où l'instinct suppose au contraire une réaction mécanique et immédiate, ce petit espace qui signale une résistance à la clôture, un premier degré de liberté, cette hésitation est une émotion qu'il avait lui-même ressentie lorsqu'il avait été sollicité, pendant la guerre, pour effectuer ses missions auprès des neutres. La fiction de la fourmi accédant à une lueur d'intelligence est destinée à rendre compte de la répression de cette hésitation par la force de la pression de clôture.

Le « philosophe de la fourmilière » est un philosophe qui se croit sujet, qui se croit être lui-même la source de ses actions morales, et ne comprend pas qu'en lui, comme en toutes les autres fourmis de la fourmilière, c'est aussi un instinct de clôture qui se manifeste. Il est donc d'abord un être qui s'illusionne lui-même. Voici comment Bergson le décrit :

Pour peu que l'intelligence ait dérangé l'instinct, vite il faudra qu'elle s'emploie à remettre les choses en place et à défaire ce qu'elle a fait. Un raisonnement établira donc que la fourmi a tout intérêt à travailler pour la fourmilière, et ainsi paraîtra fondée l'obligation. Mais la vérité est qu'un tel fondement serait bien peu solide, et que l'obligation préexistait dans toute sa force : l'intelligence a simplement fait obstacle à un obstacle qui venait d'elle. Le philosophe de la fourmilière n'en répugnerait pas moins à l'admettre ; il persisterait sans doute à attribuer un rôle positif, et non pas négatif, à l'intelligence.²⁵

Ainsi, c'est selon Bergson la même intelligence qui est la source du doute et de la résistance à la clôture, et qui peut se retourner au contraire contre elle-même pour se transformer

²⁵ *Deux Sources*, op. cit., pp.95-96

en agent supplémentaire de contrainte. On peut rapprocher cette figure de celle de l' « homo loquax », une autre critique de l'intellectuel public, dans la *Pensée et le mouvant* publié deux ans plus tard, et sous laquelle Bergson a comme on l'a vu en introduction, explicitement reconnu s'identifier. Mais ce que la notion de « philosophe de la fourmilière » invite à penser plus précisément, c'est l'instrumentalisation *politique* de la parole philosophique, puisque ce qu'elle met en question c'est le rôle du philosophe au sein d'une société close, et la manière dont la parole philosophique, qui devrait en théorie être au service du doute et de l'esprit critique, peut faire « obstacle à un obstacle » qui venait d'elle, c'est-à-dire taire les doutes, renforcer le conformisme, renforcer la docilité aux impératifs de la morale close. Alors que par l' « homo loquax » Bergson, conformément à sa méthode empiriste, vise la vanité d'un homme aimant s'entendre parler sans que sa parole soit fondée sur une connaissance empirique, ce que la notion d'un philosophe de la fourmilière permet de penser c'est plutôt la responsabilité de l'intellectuel dans le renforcement d'une logique conformiste, disciplinée, identitaire et xénophobe.

Bergson lui-même a bien accepté pendant la guerre et malgré un premier mouvement d'hésitation, de servir le gouvernement français, et a donné des discours qui en font lui-même un acteur de la clôture, justifiée par des arguments soit disant « philosophiques ». Dans l'immédiat après-guerre, lors de sa présidence à la CICI, la susceptibilité de Bergson à la pression du groupe clos continue de peser dans ses actions, comme on le voit à sa hantise que la presse ne critique l'attitude de la Commission Internationale envers l'Allemagne. Dans ce sens-là, cette réflexion critique qu'offrent les *Deux Sources* sur l'asservissement de l'intelligence philosophique à l'instinct de clôture résonne très fortement avec sa propre histoire, ou celle des autres intellectuels qui se sont engagés pendant la guerre. Loin de planer « au-dessus de la mêlée » pour reprendre la fameuse expression de Romain Rolland, le même dressage est effectif pour eux que pour tous les autres membres de la fourmilière, mais ils demeurent aveugles à l'égard de leurs propres conditionnements et prétendent fonder les impératifs de la clôture dans une justification raisonnable d'ordre transcendante. Au contraire en parlant de « philosophe de la fourmilière » Bergson montre finalement un homme qui ne transcende pas son groupe d'appartenance, qui n'est pas plus libre penseur que les autres individus, mais qui met le discours de la transcendance, de l'ouverture, au service d'une logique de groupe close, et ce à son propre insu.

On va étudier plus précisément un peu plus loin, en appliquant la notion de « fonction

fabulatrice » des *Deux Sources* à ses discours de guerre, de quelle manière Bergson a contribué à créer pendant la guerre un imaginaire politique clos. Ainsi apparaîtra plus précisément comment les deux notions, de clôture et de fonction fabulatrice, sont liées l'une à l'autre. Pour l'instant, nous allons commencer par tenter, de la même manière que pour la notion de clôture, une application empirique de la notion de fonction fabulatrice, de manière rétrospective, à la guerre de 14. L'affirmation des *Deux Sources* selon laquelle les civilisés ont aussi une mentalité primitive, selon laquelle la superstition est présente dans nos sociétés occidentales et détermine en grande partie les comportements des hommes, peut elle aussi revêtir une valeur d'autocritique, au sens où on peut l'interpréter comme une déconstruction de la notion de « civilisation » centrale dans les discours de guerre.

La « fonction fabulatrice » : primitivité des « civilisés »

L'illusion rétrospective du Progrès. Une critique de la notion de « civilisation »

La conception anthropologique véhiculée par les *Deux Sources* est celle d'un homme qui n'est pas guidé principalement, au contraire d'une représentation héritée de la philosophie des Lumières, par sa raison, d'un homme qui ne sache pas se gouverner par la pensée comme un pilote gouverne son navire, de manière omnipotente et libre, en vertu de motifs pesés et débattus lucidement. C'est en ce sens que la « mentalité primitive » est universelle selon Bergson et que nos actions sont le résultat d'un « instinct » ou d'un « instinct virtuel ». Les *Deux Sources* dénoncent une approche trop intellectualiste de l'homme comme relevant d'un préjugé de supériorité, et insistent sur le fait que l'introspection nous donne un accès à une réalité psychologique d'un tout autre ordre, celle de la domination en l'homme d'un élément irrationnel. La méthode de Bergson consiste dans un effort d'attention soutenue de son propre psychisme. Elle demande de se départir d'un certain orgueil sur nous-mêmes. Ainsi, Bergson écrit dans le chapitre sur la religion, critiquant à travers la notion d'« hérédité de l'acquis » l'idée d'une évolution historique vers un homme supérieur :

Il faut aller à la recherche de ces impressions fuyantes, tout de suite effacées par la réflexion, si l'on veut retrouver quelque chose de ce qu'ont pu éprouver nos plus lointains

ancêtres. On n'hésiterait pas à le faire, si l'on n'était imbu du préjugé que les acquisitions intellectuelles et morales de l'humanité, s'incorporant à la substance des organismes individuels, se sont transmises héréditairement. Nous naîtrions donc tout différents de ce que furent nos ancêtres. Mais l'hérédité n'a pas cette vertu. (...) Le naturel est aujourd'hui ce qu'il fut toujours. Il est vrai que les choses se passent comme s'il s'était transformé, puisque tout l'acquis de la civilisation le recouvre, la société façonnant les individus par une éducation qui se poursuit sans interruption depuis leur naissance. Mais qu'une surprise brusque paralyse ces activités superficielles, que la lumière où elles travaillaient s'éteigne pour un instant : aussitôt le naturel reparaît, comme l'immuable étoile dans la nuit. Le psychologue qui veut remonter au primitif devra se transporter à ces expériences exceptionnelles.²⁶

Il précise quelques lignes plus loin :

C'est notre orgueil, (...) qui nous détourne ordinairement [de cette méthode]. Nous voulons que l'homme naisse supérieur à ce qu'il fut autrefois.²⁷

Contre cet orgueil de l'homme se prétendant « civilisé », se voyant situé à la pointe d'un progrès linéaire, Bergson cherche à montrer que la « mentalité primitive », irrationnelle et superstitieuse, est en fait présente en tout homme et que les mêmes mécanismes psychologiques, remplissant une fonction vitale et sociale, se mettent en place universellement, dans des situations « exceptionnelles ». La notion de civilisation, brandie en étendard pendant la guerre contre la barbarie allemande, se trouve donc dans ce chapitre scrupuleusement déconstruite, exemple par exemple, et le narratif d'une évolution linéaire de l'humanité vers la sécularisation et une approche plus rationnelle du réel, est contesté. On peut voir dans cet argument une continuité avec son œuvre d'avant-guerre dans le sens où c'est une application concrète de la critique méthodologique de l'illusion rétrospective ; dans le sens également où déjà avant-guerre Bergson ne s'intéressait pas forcément à l'homme sous une lunette rationaliste, mais a toujours voulu aussi rendre compte de ce qui échappe à la raison chez lui. Mais on peut aussi y voir un argument découlant de l'expérience de la guerre.

En effet la plupart des exemples pris par Bergson pour appuyer son hypothèses sont des situations de combat. Ce sont pour lui des situations qui instaurent la « surprise brusque »,

²⁶ Ibid, pp.167-168

²⁷ Ibid., p.168

paralysant l'intellect et provoquant un resurgissement de l'instinct – on pourrait dire dans des termes plus médicaux que ce sont des situations de trauma. Les philosophes, journalistes, intellectuels de l'époque ont souvent dépeint la Grande Guerre comme une résurgence de l'instinct sauvage perçant le vernis de civilisation.²⁸ En appuyant sa démonstration sur une comparaison entre les réactions des hommes durant la guerre de 14, et les écrits de Levy-Bruhl, Bergson peut donner à ce qui est finalement un cliché très répandu, valeur d'argument anthropologique capital : la dissolution d'une distinction d'essence entre les occidentaux et les indigènes, les « primitifs » et les « civilisés ».

On a déjà souligné au chapitre précédent que Bergson n'a pas saisi la radicalité de ce geste. Le problème est posé chez lui dans les mauvais termes, en quelque sorte : son refus de la distinction du civilisé et du primitif vient du refus du principe d'hérédité de l'acquis, du refus de l'idée que l'humanité actuelle serait fondamentalement différente de l'humanité ancestrale. Certes dans un tel argument, par l'insistance sur le fait que les « acquis de notre civilisation » recouvrent notre nature sans la modifier, Bergson argumente pour l'unité de l'espèce humaine et le caractère construit et donc contextuel des différences entre hommes et entre sociétés. Mais, philosophe du temps, de la biologie et de l'évolution, il n'a pas non plus perçu que ce qui était en jeu ici était, en plus de la question de l'hérédité, en plus de la question du rapport à notre passé, c'est celle du racisme et du colonialisme. L'idée d'une supériorité de l'européen sur l'homme passé est corrélée à celle d'une supériorité aux indigènes, censés être demeurés « primitifs ». Le fait que Bergson n'a pas pensé ce rapport de domination là d'une manière distincte de la question de l'évolution, et qu'il n'y a aucune remise en cause du préjugé raciste ou de l'impérialisme, est patent dans un passage où, contestant l'idée qu' à une « ère de la magie » aurait succédé une « ère de la science. », il poursuit : « Disons que science et magie sont également naturelles, qu'elles ont toujours coexisté, que notre science est énormément plus vaste que celle de nos lointains ancêtres, mais que ceux-ci devaient être beaucoup moins magiciens que les non-civilisés d'aujourd'hui. ».²⁹ Alors que toute l'argumentation de son chapitre sur la religion statique consiste au fond dans une déconstruction de l'idée de civilisation, certaines réflexions de cet ordre, visant à maintenir une hiérarchie, non seulement entre les européens et leurs ancêtres, mais plus encore entre européens et « non civilisés », révèlent cruellement la consensualité du bergsonisme : arrivé à une conclusion capitale dans

²⁸ Albert Dauzat, comme on va le voir un peu plus loin dans ce chapitre en est un exemple. L'historien George L. Mosse, dans son ouvrage sur la Grande Guerre et la brutalisation des sociétés européennes, fait aussi référence à ce cliché, mais en critiquant son utilisation positive (éloge de la masculinité, de la force virile et instinctive, qui reprend le dessus sur la faiblesse).

²⁹ Ibid., p.181

l'histoire des idées et subversive, il faut tout de même, au fond, et malgré l'appel à se départir de son « orgueil », ménager l'ego de l'homme occidental. Bergson n'ose donc pas pousser, d'observations pourtant justes et novatrices, jusqu'à leur conséquence politique contestataire.

Ces réserves faites, on peut explorer l'idée fondamentale du chapitre des *Deux Sources* sur la « fonction fabulatrice », à savoir l'idée que l'humanité est demeurée, en occident, dans un état « primitif », avec un fonctionnement irrationnel devant des situations de danger, en l'appliquant à la première guerre mondiale – toujours dans une même optique de liberté dans l'application empirique des concepts forgés par Bergson. Le déchaînement de violence en 1914-1918 coïncide avec un retour des superstitions, des mythes et des légendes dans des sociétés par ailleurs de plus en plus séculaires. La « fonction fabulatrice » de l'homme, qui lui permet de survivre et de supporter des situations extrêmes, fonctionne ainsi à plein.

Les superstitions pendant la première guerre mondiale

Une étude systématique est ici impossible, tant le matériau qu'on pourrait utiliser est vaste et éparpillé dans des sources très diverses, et nous nous contenterons de donner quelques exemples pour montrer que la tendance à la réaction superstitieuse est généralisée lors de la première guerre mondiale, touchant toutes les catégories sociales.

Un des lieux communs de l'époque est d'évoquer la fatalité, le destin, une force incontrôlable dont les hommes seraient les jouets. Le chancelier allemand Bethmann Hollweg en est une illustration restée assez connue. Le 27 juillet 1914 – veille de la déclaration de guerre de l'Autriche-Hongrie à la Serbie, qui marque officiellement le début du conflit – il écrivait dans ses carnets : « une fatalité plus forte que la puissance de l'homme plane sur l'Europe et sur le peuple allemand ».³⁰ Alors qu'Hollweg, politicien plutôt modéré, avait tenté d'éviter la guerre et de trouver une solution diplomatique aux nombreuses crises qui avaient précédé celle de juillet 1914, le découragement le gagne et l'impression de lutter contre une destinée implacable le rattrape. Sa déclaration résonne avec un climat beaucoup plus général en Allemagne, qu'a décrit notamment Wolfgang Mommsen dans un article intitulé « le topos de la

³⁰ Cité par Jean-Jacques Becker et Gerd Krumreich : « Chapitre II. 1914 : Déclenchement » in *La première guerre mondiale. Combats*, Fayard, 2013, p.74

guerre inévitable ».³¹ Face au cataclysme, les hommes à qui le contrôle de la situation échappe ont en général pensé être les jouets de forces invisibles et supérieures – ce, même aux plus hauts postes de commandement. C'est aussi contre ce préjugé que Bergson déclarait pendant la guerre que « l'avenir est (...) ce que font les libres volontés humaines »³² et critiquait le fatalisme ambiant.

L'étude des superstitions au front est aussi un champ très riche. L'archéologie de la première guerre mondiale a permis de retrouver médaillons, amulettes, et autres objets porte bonheur. Les lettres des soldats où se reflète leur état d'esprit sont également des sources abondantes et intéressantes. Pour n'en citer qu'une, voici ce que l'anthropologue Robert Hertz écrit du front à sa femme Alice, le 3 octobre 1914 : « Comment méconnaître dans la guerre les forces mystérieuses qui tantôt nous écrasent et tantôt nous sauvent. Je n'aurais jamais imaginé à quel point la guerre, même cette guerre moderne toute industrielle et savante, est pleine de religion ».³³ Même l'esprit de ce membre brillant de l'école sociologique, normalien, reçu premier à l'agrégation de philosophie, et qui avait scruté les réflexes religieux sous l'angle de la science, se retrouve lui-même en proie à ces superstitions. Il semble les observer en lui-même avec étonnement, à la manière de Bergson qui se prend lui aussi, comme on va le voir plus loin, en exemple dans son étude de la fonction fabulatrice. Au sein d'une guerre toute moderne, et en son propre esprit rationnel, il retrouve les traits psychiques qui sont souvent attribués à des « primitifs » en théorie si étrangers.

De son expérience du front, qui le tua en 1915 au grand dam de ses collègues de l'école sociologique pour qui il incarnait un avenir prometteur dans la discipline, Robert Hertz retire d'ailleurs quelques observations sur les contes, dictons, et superstitions qu'il a pu observer chez ses compagnons de bataille. Il les recueille dans des notes qui seront publiées par son ami Marcel Mauss en 1928, avec d'autres études, sous le titre *Sociologie religieuse et folklore*.³⁴ Ses discussions avec les poilus lui ont permis de recenser les croyances en divers êtres plus ou moins mythologiques : sorciers, « guérou » (un homme-mouton), « houbilles » et « liottes » (des brigands masqués), « fées », etc. Cependant, ces superstitions sont souvent des croyances populaires propres aux régions dont est originaire le combattant, plutôt que des superstitions

³¹ Wolfgang J. Mommsen : « The topos of inevitable war in Germany in the decade before 1914 », in *Germany in the age of total war. Essays in honour of Francis Carsten*, London, Berghahn, Volker R. / Kitchen, Martin (eds.), 1981, pp. 23-45.

³² Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit., p.1151. Déjà commenté dans le chapitre un de ce travail.

³³ Robert Hertz : *Un ethnologue dans les tranchées*, Paris, CNRS éditions, 2002, p.19

³⁴ Robert Hertz, 1928 : *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France [publication posthume réalisée par Marcel Mauss]

provoquées par la guerre, ce qui doit nous faire relativiser l'argument selon lequel c'est la guerre qui aurait fait resurgir des réflexes superstitieux normalement endormis chez l'homme moderne européen. En réalité le contexte de la guerre permet aussi le mélange de différents cercles sociaux dans les tranchées³⁵, et rend ainsi visibles des pratiques qui, au fond, n'avaient jamais complètement disparu en France.

Outre les sources primaires que sont les objets, les lettres, les récits des soldats eux-mêmes, on peut mentionner deux sources importantes qui nous restent de l'époque de la part d'analystes ayant voulu rendre compte des superstitions et des croyances du front : l'article « Réflexion d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre » publié en 1921, de l'historien Marc Bloch³⁶ – qui a vingt-huit ans en 1914 et fut combattant dans les tranchées – et le livre *Légendes et superstitions de la grande guerre* du linguiste Alfred Dauzat, publié en 1919.³⁷ Ces auteurs ont voulu recueillir les fabulations ayant cours pendant la guerre, pour éclairer les mécanismes de survie psychique et les mécanismes de manipulation de l'information, ce qui fait de leurs écrits, malgré des aspects datés, des travaux toujours extrêmement intéressants actuellement dans le cadre d'une approche culturelle de la guerre. Dans son introduction Dauzat décrit justement l'étonnement du scientifique observant « malgré l'état avancé de notre civilisation » la recrudescence de la superstition avec la guerre : « Avant la guerre, on considérait volontiers les légendes comme des curiosités lointaines dans le temps ou dans l'espace : fossiles du folklore, spéciaux à l'Antiquité ou aux peuplades sauvages, ou qu'il fallait exhumer dans les traditions vétustes de nos provinces. Leur examen était réservé à des spécialistes très savants, à des chercheurs de bibliothèques, qui les analysaient à la loupe comme des êtres morts. On oubliait trop que la légende est aussi vivace que l'humanité elle-même, qu'elle se crée et se réforme sans cesse sous nos yeux. »³⁸ Dauzat insiste donc exactement comme Bergson sur le fait que les mêmes réflexes superstitieux qui sont en général attribués à des peuples « primitifs » sont présents dans nos sociétés et y revêtent une fonction vitale. Dans le livre il décrit avec une certaine justesse dans l'analyse psychologique la fonction de ces fictions : depuis les légendes permettant de mettre derrière un événement complexe une cause simple et unique, en passant par les superstitions (soit sous formes d'objets porte bonheur ou

³⁵ L'ouvrage passionnant de Nicolas Mariot : *Tous unis dans la tranchée ? 1914-1918, les intellectuels rencontrent le peuple*, Paris, Seuil, 2013 traite de manière très critique cette question de la rencontre, dans l'univers des tranchées, entre différentes classes sociales.

³⁶ Marc Bloch : « Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre », in « Revue de synthèse historique », tome 33, pp.13-35

³⁷ Alfred Dauzat : *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, la Renaissance du livre, 1918

³⁸ Alfred Dauzat, op. cit., pp.25-26

de formules magiques et prières) rassurant les soldats angoissés devant le danger, ou les prophéties répondant à un « désir si humain de connaître l'avenir ». ³⁹

Un exemple assez fameux d'hallucination collective dans la première guerre mondiale est celui de l'apparition d'anges protecteurs aux soldats anglais pendant la retraite de Mons en août 1915, relayé à l'époque par de nombreux journaux. Il montre assez bien que la « cause mystique » que décrit Lévy-Bruhl est aussi présente dans ce conflit moderne. Enfin, sans que cela relève de la superstition, on peut remarquer dans l'argot utilisé au front (que Dauzat a également étudié dans un autre ouvrage) ⁴⁰ des termes destinés à familiariser même des entités effrayantes par la personnification : on personnifiait par exemple la censure en évoquant une vieille dame « Anastasie », et ses ciseaux, ou un obusier utilisé par les Allemands, sous le nom « Grosse Bertha ». ⁴¹ Bergson a justement théorisé cette tendance à l'anthropomorphisme, destiné selon lui à rassurer l'homme en lui faisant apparaître des éléments hostiles sous un visage humain et ordinaire, avec qui il pourrait quasiment rentrer dans un rapport de sympathie.

Les *Deux Sources* contiennent également plusieurs exemples tirés de l'expérience de guerre. Après avoir cité un épisode où le philosophe américain William James personnifie un tremblement de terre, le traitant comme s'il s'agissait d'un vieil ami, le philosophe français livre un exemple proche, tiré de sa propre expérience lors de sa découverte de la déclaration de guerre en 1914. L'extrait est un peu long mais mérite d'être cité en entier :

Encore enfant en 1871, au lendemain de la guerre, j'avais, comme tous ceux de ma génération, considéré une nouvelle guerre comme imminente pendant les douze ou quinze années qui suivirent. Puis cette guerre nous apparut tout à la fois comme probable et impossible (...) Elle conserva un caractère abstrait jusqu'aux heures tragiques, jusqu'au dernier moment, alors qu'on espérait encore contre tout espoir. Mais lorsque le 4 août 1914, dépliant un numéro du *Matin*, je lus en gros caractères « L'Allemagne déclare la guerre à la France », j'eus la sensation soudaine d'une invisible présence que tout le passé aurait préparée et annoncée (...) Ce fut comme si un personnage de légende, évadé du livre où l'on raconte son histoire, s'installait tranquillement dans la chambre. (...) Il avait attendu

³⁹ Ibid., p.31

⁴⁰ Albert Dauzat : *L'argot de la guerre, d'après une enquête auprès des officiers et soldats*, Paris, Armand Colin, 1918

⁴¹ La « grosse bertha » est surtout connue pour avoir été utilisée dans les bombardements de Paris au printemps et à l'été 1918, mais à tort. Les modèles utilisés étaient en vérité des canons à longue portée. Toujours est-il que la réputation légendaire de machine de guerre infernale de la « grosse Bertha » est liée à ces bombardements. On peut voir là un très bon exemple de la familiarisation d'un univers environnant mécanique par la personnification, qui permet de faire face en prêtant un visage humain à la catastrophe.

son heure ; et, sans façon, familièrement, il s'asseyait à sa place. C'est pour intervenir à ce moment, en cet endroit, qu'il s'était obscurément mêlé à toute mon histoire. C'est à composer ce tableau, la pièce avec son mobilier, le journal déplié sur la table, moi devant elle, l'Événement imprégnant tout de sa présence, que visaient quarante-trois années d'inquiétude confuse. Bien qu'une guerre, même victorieuse, m'apparut comme une catastrophe, j'éprouvais un sentiment d'admiration pour la facilité avec laquelle s'était effectué le passage de l'abstrait au concret : qui aurait cru qu'une éventualité si formidable puisse faire son entrée dans le réel avec si peu d'embarras ?⁴²

La guerre est donc apparue à Bergson en août 1914 sur le mode fantasmatique d'un être individualisé et familier, qui fait irruption dans sa chambre après la lecture du titre du journal. Ce sentiment de familiarité peut être expliqué de plusieurs manières. D'abord, c'est une guerre à laquelle la société l'avait préparé puisqu'on lui en avait parlé depuis l'enfance, et qu'il a donc l'impression de reconnaître. En ce sens, effectivement, l'internalisation du patriotisme à travers l'éducation, et un climat favorable, en particulier à droite, mais de manière assez générale, à la guerre, préparait les hommes à cette éventualité. Confusément représentée depuis la défaite française en 1870, son apparition est à la fois attendue et étrange : c'est le moment de l'actualisation du virtuel, le passage de l'abstrait au concret.

Dans les *Deux Sources* on a vu que Bergson interprète cette impression de familiarité également comme un mécanisme de la psyché humaine pour contrer la peur, la paralysie ou les doutes qui émaneraient de l'intelligence. Comme il l'écrit au début du chapitre, la fonction fabulatrice est une fiction hallucinatoire qui facilite l'action là où un individu désorienté et impressionné par ce qui lui arrive pourrait rester en état de choc, incapable de répondre à une situation de danger vital. Il a fallu que la nature mette en place un mécanisme empêchant la représentation lucide d'une guerre d'affoler Bergson et de décourager son action. Le philosophe explique ainsi en concluant son exemple l'impression de « camaraderie » et de « familiarité », comme une réaction superstitieuse qui le « dispose à faire tout bonnement son devoir ».⁴³ L'événement n'était pas vu comme le bouleversement cataclysmique qu'il fut, mais sous un visage sociable et humain qui inhibait la panique et facilitait l'action.

Il est aussi intéressant de noter que l'hallucination a la vertu d'ordonner toute l'existence passée de Bergson. Elle lui apparaît rétrospectivement entièrement tournée vers le moment

⁴²*Deux Sources*, op. cit., pp.166-167

⁴³ *Ibid.*, p.167

présent : les « quarante-trois années d'inquiétude confuse » « visaient » cette apparition, et il lui semble que la guerre avait toujours été, sous le visage de ce personnage de légende, tapie dans l'ombre en attendant le moment de venir à sa rencontre. Avec l'impression de simplicité et de tranquillité sur lesquelles Bergson insiste dans ce passage, c'est aussi une impression de sens qui est produite par la fiction : la guerre loin d'être l'éruption d'un inattendu est plutôt vue alors comme le résultat logique de toute son histoire personnelle, une histoire orientée depuis toujours vers cette issue qu'elle contenait déjà à l'état virtuel. On voit à ce point précis l'illusion de rétrospectivité et la fabulation se rejoindre.

Cet exemple est, enfin, une des illustrations les plus frappantes de la méthode d'intuition bergsonienne, entendue comme approche intérieure. Levi-Strauss a comme on l'a vu loué dans *Le totémisme aujourd'hui* une telle « démarche en intériorité » reposant sur une identification avec le « primitif » et donc un dépassement de la coupure essentialiste entre « eux » et « nous ». Comme pour William James, comme pour Robert Hertz, ce sont en effet bien ici des hommes adultes et des intellectuels qui observent introspectivement des réactions psychologiques irrationnelles, et qui les rapprochent de ce que les ethnologues ont pu observer chez ceux qu'on nommait « primitifs ». Les peuples indigènes ne sont pas comparés, comme c'était fréquent de le faire à l'époque lorsqu'on voulait dresser un pont entre nos sociétés et les leurs, à des enfants ou à des fous, avec pour conséquence implicite que leur mentalité aurait quelque chose de déficient ou d'immature : c'est le sujet pensant lui-même qui porte réflexivement un regard anthropologique sur son propre esprit.

Les *Deux Sources* contiennent un autre exemple intéressant lié à la première guerre mondiale, et qui fait écho à l'expérience du front et à la technicisation de la guerre, évoquée un peu plus haut :

Un officier qui a pris part à la grande guerre nous disait qu'il avait toujours vu les soldats redouter les balles plus que les obus, quoique le tir de l'artillerie fût de beaucoup le plus meurtrier. C'est que par la balle on se sent visé (...) Un soldat qui fut précisément atteint par un éclat d'obus nous racontait que son premier mouvement fut de s'écrier : « comme c'est bête ! » Que cet éclat d'obus projeté par une cause purement mécanique, et qui pouvait atteindre n'importe qui ou n'atteindre personne, fût pourtant venu le frapper, lui et non pas un autre, c'était illogique.⁴⁴

⁴⁴ Ibid., p.153

Ce passage montre exemplairement la déshumanisation du monde des tranchées et de la guerre technique, expliquant le refuge dans la magie ou la superstition. C'est une technique anonyme qui tue ici, sans distinction, ce qui crée une impression d'illogisme, de hasard, un sentiment d'absurdité, et laisse l'homme démuné.

Cet exemple est mentionné dans le contexte plus large d'une discussion sur la notion de « hasard ». Tout le passage est très intéressant car c'est sans doute celui où Bergson va le plus loin dans le rapprochement entre mentalités « civilisées » et « primitives », puisqu'il va chercher la superstition au cœur même de la notion de « hasard » qui nous semble complètement l'exclure, qui nous semble complètement agnostique. C'est là que la réduction de l'écart entre « civilisé » et « primitif » sur laquelle Bergson argumente pendant tout le chapitre fonctionne donc de manière la plus frappante. En répondant à l'argument de Lévy-Bruhl selon lequel le « primitif » n'admet rien de fortuit, voyant une intention derrière chaque événement, Bergson donne l'exemple d'une tuile arrachée d'un toit et assommant un passant. Nous dirons, contrairement aux « primitifs » y voyant le résultat d'une cause mystique, que c'est le produit du hasard. Or Bergson décrit cet argument-là lui-même comme une forme de superstition, commentant : « il n'y a de hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération, soit en vue de lui rendre service, soit plutôt avec l'intention de lui nuire. Ne pensez qu'au vent arrachant la tuile, à la tuile tombant sur le trottoir, au choc de la tuile contre le sol : vous ne voyez plus que du mécanisme, le hasard s'évanouit. Pour qu'il intervienne, il faut que, l'effet ayant une signification humaine, cette signification rejaillisse sur la cause et la colore, pour ainsi dire, d'humanité. Le hasard est donc le mécanisme se comportant comme s'il avait une intention. ».⁴⁵ Ce que nous nommons « hasard » est en fait la rencontre entre plusieurs séries de causalité, la marche du passant, et la chute de la tuile : l'esprit le plus purement et froidement scientifique ne s'étonnerait pas du caractère fortuit de l'accident ; cela, ce n'est qu'un homme qui puisse le dire, parce qu'il est intéressé aux conséquences des réactions physiques et mécaniques qui ont lieu dans ce monde, soit sur lui-même ou soit sur ses prochains.

Ainsi, le réflexe qu'a le soldat de s'exclamer « comme c'est bête » est au fond toujours un réflexe teinté de superstition, puisqu'il vient de l'attente déçue d'un homme qui constate que le monde n'est pas orienté vers lui, mais qu'il peut simplement mourir sans même que sa mort

⁴⁵ Ibid., pp.154-155

ne soit le résultat d'un dessein le visant spécialement. Au fond de lui-même, il reste intimement persuadé qu'il doit se méfier davantage d'un homme décidant avec le canon de son arme de le tuer, que d'un explosif venu anonymement du ciel. Les statistiques auxquelles ont abouti actuellement les historiens confirment les dires de l'officier avec qui dialoguait Bergson : dans les trois quart des cas, les blessures ou morts venaient de tirs d'artillerie et d'obus. Il y avait donc bien plus de risques d'être tué, dans cette guerre, « par hasard », qu'au cours d'un combat acharné contre un ennemi. Le développement de superstitions qui permettent de « recolorer d'humanité » une technique qui l'efface vient de là. Annette Becker y fait aussi référence dans son intéressante étude sur *La guerre et la foi* : « De très nombreux soldats étaient persuadés que l'obus qui était destiné à les tuer avait été fabriqué spécialement pour eux. On retrouve fréquemment : « Si mon numéro n'est pas sur cet obus, il ne m'aura pas ». ⁴⁶

Sur le lien entre les nouvelles technologies de guerre et la croyance dans des superstitions ou des fausses rumeurs, Alfred Dauzat souligne d'ailleurs avec justesse dans l'introduction à *Légendes et superstitions*, que les soldats sont confrontés à des innovations telles que certaines fausses croyances ne sont pas dans un tel contexte plus invraisemblables que la réalité : « Qui d'entre nous, surtout au début de la guerre, peut se flatter de n'avoir jamais été dupe, et de n'avoir pas ajouté foi, au moins pendant quelque temps, à telle ou telle légende ? Je cite plus loin le cas d'un homme de science qui, à la fin d'août 1914, croyait comme son concierge à la poudre de Turpin. Au fait, était-ce beaucoup plus extraordinaire que les attaques avec gaz asphyxiants, inaugurés au printemps suivant par un ennemi sans scrupules ? ». ⁴⁷ Dans cette guerre, les frontières se brouillent entre le légendaire et le réel, l'imaginaire et le vrai, la raison et l'irrationnel, le « primitif » ou l'instinct, et le moderne ou le civilisé ; elle questionne la frontière entre ceux qu'on considère comme les plus savants et ceux qu'on considère comme les plus crédules.

Enfin, la critique de la « fonction fabulatrice », par laquelle Bergson décrit la manière dont notre esprit construit des interprétations qui lui permettent de donner au monde un sens univoque et rassurant, peut s'appliquer au-delà d'une étude des superstitions, dans l'analyse des mécanismes de manipulation de l'information et de propagande. Là aussi, on peut donc

⁴⁶ Annette Becker : *La guerre et la foi. De la guerre à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 2015, p.121

⁴⁷ Albert Dauzat, op. cit., p.30

s'emparer de la définition bergsonienne de l'imaginaire pour effectuer une autocritique de Bergson à partir de Bergson, en réinterprétant les textes de guerre bergsoniens comme étant le lieu d'une mythologisation du politique – pour emprunter une expression à l'historien Raoul Girardet.⁴⁸

Fonction fabulatrice dans les textes de guerre bergsoniens : la constitution d'un imaginaire politique clos

On a déjà étudié assez longuement la propagande de guerre bergsonienne dans le chapitre trois. Mais il est intéressant d'y revenir après une étude des *Deux Sources* car les concepts de fonction fabulatrice et de société close que Bergson élabore nous permettent de lire les textes sous un jour nouveau et plus critique. Avec cette application concrète de la fonction fabulatrice à la propagande de guerre, on peut voir une nouvelle illustration de la manière dont l'imagination a une fonction au sein de la société close, autrement dit dans le contexte de la première guerre mondiale, comment l'imaginaire construit dans la propagande a contribué à renforcer l'union sacrée française et la germanophobie.

Tous les discours bergsoniens de l'époque présentent une certaine dimension mythologique mais le plus intéressant est à cet égard celui qui date du 12 décembre 1914. Initialement prononcé lors d'une séance publique de l'Académie des sciences morales qu'il présidait, le texte est reproduit dans de nombreux journaux, français et anglais, ainsi que dans un ouvrage regroupant plusieurs textes de guerre, intitulé *La signification de la guerre* (1915). Après s'être scandalisé des atrocités commises par les Allemands, Bergson se propose d'expliquer l'attitude de l'Allemagne contemporaine par « un peu d'histoire et un peu de philosophie ».⁴⁹ L'histoire de l'Allemagne dont Bergson fait la reconstruction commence alors par ces mots, qui donnent déjà le ton dans le registre du conte : « Longtemps, l'Allemagne s'était adonnée à la poésie, à l'art, à la métaphysique. ». Cette Allemagne initialement « rêveuse » aurait été d'après Bergson contaminée de l'intérieur par la force mécanique de la Prusse, sous l'influence de Bismarck. Ce dernier est décrit comme un « génie du mal (...) sans

⁴⁸ Raoul Girardet : *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986

⁴⁹ Henri Bergson : *Mélanges*, op. cit., p. 1108

scrupules, sans foi, sans âme. ».⁵⁰ Le vocabulaire démoniaque du pacte avec le diable est employé, comme dans de nombreux autres discours où l'Allemagne est décrite comme une « puissance infernale », ou comme la « coalition des puissances du mal ». A la lumière des *Deux Sources*, on peut voir Bismarck ici comme causalité mystique, puisqu'il est censé incarner l'intention maléfique derrière toute l'histoire allemande jusqu'à la guerre de 14. Il devient véritablement sous la plume de Bergson un personnage de légende qui permet une lecture très simplifiée des événements en les ramenant tous à une unique intentionnalité, dans un registre complotiste. L'illusion de rétrospectivité est également très forte dans ce passage, toute l'histoire de l'Allemagne étant bien évidemment rédigée comme si elle devait nécessairement aboutir à la situation présente de la guerre mondiale.

Dans la suite de ce texte, après avoir fourni cet éclairage « historique » sur les événements, Bergson donne son interprétation philosophique de la guerre présente. Pour cela, il imagine un personnage virtuel de philosophe qui vivrait des années après la Grande Guerre et l'évoquerait rétrospectivement – « Dans bien des années » écrit-il « quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, voici peut-être comment un philosophe en parlera ».⁵¹ L'interprétation philosophique qu'il fait dans les lignes qui suivent est celle qu'on a déjà évoquée au chapitre quatre, la représentation du conflit sous la forme d'une lutte entre la matière et l'esprit. Le mythe du philosophe, que Bergson instrumentalise souvent implicitement comme l'a bien souligné Soulez, soit lorsqu'il parle à Wilson, ou encore dans sa présidence de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle, est rendu explicite ici par la constitution fictive du personnage d'un philosophe s'exprimant depuis une position future sur les événements contemporains. Bergson s'invente donc une sorte de double qui parlerait avec le recul des années : une fiction censée donner plus de poids à sa parole. En fait, ce passage où il prétend délivrer une parole venue du futur est sans doute parmi ceux qui apparaissent aujourd'hui comme les plus datés, les plus fantasmagoriques et les plus farfelus.

⁵⁰ Voici le passage en entier, pour en apprécier la théâtralité : « Un homme était là, en qui s'incarnaient les méthodes de la Prusse – génie, je le veux bien, mais génie du mal, car il était sans scrupules, sans foi, sans âme. Il venait d'écarter le seul obstacle qui pût gêner son dessein ; il s'était débarrassé de l'Autriche. Il se dit : nous allons faire adopter à l'Allemagne, avec la centralisation et la discipline de la Prusse, toutes nos ambitions et tous nos appétits. Si elle hésite, si les peuples confédérés ne viennent pas d'eux-mêmes à cette résolution commune, je sais comment les y pousser : je ferai passer sur eux tous un même souffle de haine. Je les lancerai contre un ennemi commun, un ennemi que nous aurons trompé, guetté, et que nous tâcherons de surprendre désarmé. Alors, quand sonnera l'heure du triomphe, je surgirai ; à l'Allemagne enivrée j'arracherai un pacte qu'elle aura, comme celui de Faust avec Mephistoles, signé de son sang, et par lequel aussi, comme Faust, pour les biens de la terre, elle aura vendu son âme. » Ibid., p.1109

⁵¹ Ibid, p.1110

L'image mythique du philosophe que Bergson convoque s'explique par la conception bergsonienne anhistorique de la philosophie, partagée par de nombreux philosophes idéalistes. Elle fait du philosophe un personnage qui serait plus voyant que les autres hommes car il s'exprimerait d'une position de surplomb par rapport à l'histoire, position qui le rendrait capable de voir le sens véritable des événements. En ce sens la parole du philosophe remplit pendant la guerre le besoin de prophétie justement souligné par Dauzat devant le climat d'inquiétude. Une telle structure prophétique de la parole philosophique pendant la Grande Guerre est loin d'être propre à Bergson et peut être notamment observée en Allemagne dans les discours de Rudolph Eucken, comme l'a souligné récemment Nicolas de Warren.⁵²

Fort de cette position fictive de clairvoyance du philosophe parlant depuis le futur, Bergson relate enfin, dans un passage délirant, la victoire imaginaire de la France en face de l'agression allemande, de la force de vie sur la force mécanique et sur la mort, aboutissant à une délivrance universelle de l'humanité.⁵³ La victoire est racontée au passé, comme si elle était déjà arrivée – nous sommes en décembre 1914. Cette prophétie rétrospective n'est-elle pas de l'ordre de l'hallucination rassurante telle que Bergson la décrit dans les *Deux Sources*, destinée à contrer une représentation déprimante de l'intelligence et encourager à l'action ? Rien n'indique au moment où Bergson prononce ces paroles la victoire de la France, loin de là. Les premiers mois de la guerre, où se révèlent les faiblesses des stratégies militaires, sont au contraire les mois les plus sanglants de ces quatre longues années. La volonté d'une guerre courte et l'attachement à l'offensive ont eu des résultats catastrophiques. L'Allemagne est parvenue à quelques avancées au Nord de la France, bien que son plan – qui était initialement de percer jusqu'à Paris – échoue lui aussi avec la victoire française à la Marne en 1914. Une partie de la France, au Nord, est occupée à la fin de l'année. Les quelques victoires françaises

⁵² Voir son article « Rudolf Eucken: Philosophicus Teutonicus (1913-1914) » in *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*, Brighton, Sussex Academic press, 2017

⁵³ « Au cri de la justice outragée, on vit sortir de terre (...) un million, deux millions de soldats. Miracle plus grand encore : dans une nation qui s'était crue mortellement divisée avec elle-même, du jour au lendemain, tous étaient redevenus frères. Dès lors, l'issue de la lutte n'était pas douteuse. D'un côté c'était la force étalée en surface, de l'autre, la force en profondeur. D'un côté le mécanisme, la chose toute faite, qui ne se répare pas elle-même ; de l'autre, la vie, puissance de création, qui se fait et se refait à chaque instant. D'un côté ce qui s'use, de l'autre ce qui ne s'use pas. La machine s'usa en effet. Longtemps elle résista, lentement elle s'inclina ; puis, tout à coup, elle se brisa. Elle avait écrasé sous elle, hélas ! Un grand nombre de nos enfants : et sur le sort de cette jeunesse, qui fut si naturellement et si simplement la plus héroïque des jeunes, nous pleurons encore. (...) Mais le sacrifice devait être fécond autant qu'il avait été beau. Pour peu qu'elles se mesurassent avec la vie dans un combat suprême, le destin avait réuni sur un même point toutes les puissances de mort : et voici que la mort était vaincue ; l'humanité avait été sauvée, par la souffrance matérielle, de la déchéance morale qui eût été sa fin ; les peuples, joyeux dans leur désolation, entonnaient du fond du deuil et de la ruine le chant de la délivrance. » Henri Bergson : *Mélanges*, op.cit. p.1116

ont eu un coût énorme en terme de vies. Les pertes sont si grandes qu'elles sont cachées à la population pour éviter le découragement. Aucune des deux nations n'est dans une bonne position à la fin de l'année, et les tranchées commencent à se creuser, annonçant l'enlèvement dans une guerre de position.

La description d'une victoire triomphante qu'émet le double futuriste de Bergson a donc tout, à cette époque, d'une fiction hallucinatoire. Alors qu'après les premiers mois de guerre, les illusions initiales sur la rapidité de la victoire sont dissipées des deux côtés du Rhin, cette représentation virtuelle et fabulatrice d'un triomphe français endosse une fonction consolatrice. Le mythe de l'unité de la France est convoqué avec la référence, lieu commun de l'époque, à la fraternité. D'une part se crée donc dans son discours une mythologie positive autour de l'identité française, qu'on peut voir aussi dans son texte sur la philosophie française de 1915 ; d'autre part un mythe négatif sur l'Allemagne, dont le passé diabolique explique logiquement le comportement présent en 1914. Les intellectuels ont dans ce contexte la tâche de produire une impression de sens et de logique en donnant un fondement « scientifique » aux passions guerrières. Enfin, Bergson lui-même comme celui qui délivre des vérités d'ordre prophétique, est lui aussi l'objet d'un mythe, le « mythe du philosophe » qu'avait justement pointé Philippe Soulez, particulièrement visible ici, reposant sur une vision du temps que Bergson a par ailleurs beaucoup critiquée – lui qui insiste si souvent sur l'impossibilité de la prévision et l'illusion de rétrospectivité.

Les mythes propagandistes, en renforçant l'identification de l'individu à son groupe d'appartenance et le rejet à l'égard de l'extériorité, s'inscrivent dans la logique de clôture que Bergson a identifiée dans son éthique. Le mythe de l'unité nationale et celui de l'inhumanité de l'ennemi se retrouvent ainsi corrélés l'un à l'autre, mythologie positive sur les siens, mythologie négative sur l'ennemi. On voit bien en quoi comme Bergson l'affirme limpide dans les *Deux Sources*, l'homme est un loup pour l'homme si l'on pense à l'étranger, un Dieu pour l'homme si l'on pense au concitoyen.

A travers ces exemples on peut aussi mieux comprendre ce qu'a de proprement fédérateur une fonction « fabulatrice » humaine, c'est-à-dire dans sa dimension narrative, en créant des narratifs qui unifient les français autour d'un culte commun de la nation et un prisme interprétatif de l'histoire allemande corroborant son cynisme. En uniformisant une diversité d'événements dans un ensemble cohérent que constitue le récit mythique, Bergson désire offrir une certaine grille d'interprétation à ses compatriotes sur la situation difficile qu'ils affrontent,

un éclairage du conflit qui fasse sens dans l'imaginaire binaire de clôture qui accompagne la guerre. Dans une situation de chaos, de désorientation, d'inhumanité, les fictions produites par les philosophes offrent un sens virtuel, une prise sur les événements, dont les hommes ont alors un besoin impérieux.

Conclusion : De l'expérience au concept et retour en arrière

La logique conceptuelle à l'œuvre dans les *Deux Sources* est, conformément à la méthode décrite par Deleuze dans le *Bergsonisme*, une logique à la fois de création et, faudrait-il ajouter, de dissolution de distinctions conceptuelles. A la création de l'opposition entre ouverture et clôture correspond en effet aussi la dissolution de l'opposition du primitif et du civilisé. Il faut comprendre ces deux gestes l'un en relation à l'autre, c'est-à-dire penser en même temps l'universalité du phénomène de clôture et des réactions superstitieuses qui lui sont consubstantielles, et la critique de la croyance en une « civilisation » européenne et moderne supérieure, rationnelle, séculaire, située à la pointe d'un progrès linéaire.

De manière plus générale, cette guerre mondiale constitue un moment important dans le déclin de la croyance dans les notions de progrès et de civilisation. Elle est simultanément le moment où de telles notions ont été portées aux nues par les deux camps, qui prétendaient l'un comme l'autre tout sacrifier en son nom, la « Kultur » en Allemagne, et la « Civilisation » française, mais elle a aussi représenté un moment de déstabilisation de ces convictions par la révélation de leur naïveté. C'est la contradiction très violente entre les atrocités commises et les grands principes au nom desquels elles l'étaient qui, en éclatant, a fragilisé ce système de convictions. Comme le constatait très dramatiquement Paul Valéry dès 1919 dans un texte intitulé « La crise de l'esprit » : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ».⁵⁴ La supposée atemporalité et éternité de la civilisation occidentale apparaît comme un leurre. La noirceur de Freud en 1930 dans son *Unbehagen in der Kultur*⁵⁵

⁵⁴ Paul Valéry : « La crise de l'esprit », initialement publiée en 1919 par la Nouvelle Revue Française, republiée dans *Variété*, Paris, ed. de la Nouvelle Revue Française, Gallimard, 1924, pp.11-32. La phrase citée est celle sur laquelle s'ouvre la lettre.

⁵⁵ Sigmund Freud, 1930 : *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag [première trad. française 1934 : *Malaise dans la civilisation*, trad. Charles Odier, Paris, les Editions Denoël & Steel]

est une autre illustration de cette crise. Bergson peut être inscrit dans ce mouvement, lorsqu'il se retourne, à partir des écrits de Levy-Bruhl, contre l'homme « moderne » et « civilisé », dans un rapport anthropologique réflexif et critique à sa propre condition humaine, et appelle à reconnaître, au-delà du préjugé rationaliste, la profonde primitivité de son esprit.

La logique de création d'un côté et de déconstruction de l'autre, identifiée au chapitre précédent, a sa source dans l'expérience de guerre et peut être appliquée rétrospectivement à cette expérience. Ainsi, les concepts bergsoniens, élaborés à travers un vécu, peuvent ensuite servir de prisme à la lumière desquels revenir sur ce vécu. Une relation dialectique se noue entre le plan empirique et le plan conceptuel, l'expérience étant à l'origine du concept, et le concept devant être remis en relation avec elle pour véritablement montrer son sens, sa justesse, et être appréhendé d'une manière, non pas binaire et caricaturale, mais complexe, critique et problématique.

L'idée est que si les textes écrits et déclamés par Bergson en 14-18, consistaient souvent en une application caricaturale et « mécanique » de concepts « déjà faits », à une situation qu'ils ne pouvaient pas vraiment contribuer à éclairer avec pertinence, et en un processus de mythologisation fabulateur, en revanche quelques années plus tard, ayant digéré l'événement, Bergson est capable de proposer des catégories qui s'adaptent beaucoup mieux à la description de la guerre. L'application fructueuse à notre sens des concepts de clôture et de fonction fabulatrice au climat qui s'est créé en France lors de la guerre de 14 montre donc que l'empirisme a bien été, conformément à la méthode qui sera défendue dans la *Pensée et le Mouvant*, un principe effectif dans la méditation morale et politique de Bergson. La nouveauté de l'expérience de guerre se répercute donc dans une création, sur le plan conceptuel, destinée à la penser avec plus de justesse.

Sans doute, les concepts de l'éthique bergsonienne ne sont pas *exactement* moulés sur le réel, taillés sur lui comme des habits faits sur mesure, comme le voudrait l'« empirisme intégral » qu'il voudrait réaliser. Le plan du discours philosophique et conceptuel reste distinct de celui de la réalité empirique et la « fusion » intuitive d'une précision absolue est un idéal impossible à atteindre. La validité du concept bergsonien de « société close », par exemple, est prouvée jusqu'à une certaine mesure, tandis que ses limites apparaissent aussi, et les points sur lesquels il mériterait d'être modifié ou complexifié. En ce sens, revenir à l'éthique bergsonienne

de 1932 et reconnaître notre dette envers celui dont on oublie très souvent qu'il fut, le premier, l'auteur de la distinction du clos et de l'ouvert, est important, en même temps cependant que de ne pas se contenter de plaquer les outils conceptuels qu'il nous fournit en s'épargnant l'effort pour connaître les situations historiques de manière concrète et dans leurs différences et leurs spécificités les unes vis-à-vis des autres. Répéter, dans une admiration mythologique aveugle du philosophe, ses concepts comme s'ils valaient toujours, en tout temps, en tous lieux, en toutes circonstances, de manière égale, serait retomber dans le mécanisme qu'il condamne lui-même.

Chapitre 7 : « Ouvrir ce qui est clos »

« Tous [les mystiques] voulaient ouvrir ce qui était clos (...) »¹

On va maintenant voir quelle est la conception que Bergson, dans un effort pour ne pas sombrer dans le désespoir et le fatalisme malgré la noirceur de ce début du XX^e et l'expérience de la guerre, donne de l' « ouverture » vers laquelle l'humanité devrait s'acheminer pour son propre salut. Ainsi qu'il l'écrit dans les lignes conclusives de son éthique, l'humanité « ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle ».² Les *Deux Sources* restent en ce sens et en dépit d'un constat anthropologique beaucoup moins glorieux que dans l'œuvre d'avant-guerre, un rappel que le futur n'est pas fait, et que c'est aux hommes de le construire. La force de ce message est sans doute au sein du bergsonisme, pensée fondamentalement volontariste, une des plus grandes constantes, avant, pendant, et après la guerre. Bergson écrit ainsi : « Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. Il n'y a donc pas de loi historique inéluctable. ».³ L'appel à une éthique ouverte ne peut se comprendre qu'en lien avec cette conception du temps elle-même ouverte.

Comme l'ont prédit ses commentateurs, la morale ouverte de Bergson n'est pas une morale rationaliste. Bien qu'elle soit opposée à la religion statique et superstitieuse de la société close, ce n'est donc pas au sens où c'est une morale athée, mais au sens où sont identifiés dans l'ouvrage de 1932 deux types de sentiments religieux, distincts selon lui en nature. L'éthique bergsonienne peut être opposée là-dessus à d'autres éthiques et philosophies politiques, qui ont repris et transformé le concept bergsonien d'ouverture, notamment Karl Popper dans *The open society and its enemies* (1945), publié juste à la fin de la deuxième guerre mondiale. Le philosophe britannique y fait référence aux *Deux Sources* tout en se distinguant cependant fondamentalement sur ce point : contrairement à Bergson, pour qui l'ouverture est religieuse quoiqu'elle consiste dans une forme de religiosité radicalement différente de la mentalité

¹ Henri Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1932, p 285

² Ibid., p.338

³ Ibid., pp.312-313

superstitieuse, chez Popper l'ouverture de l'homme correspond à l'exercice de la raison critique et de la démarche scientifique. Dans son introduction, il décrit ainsi la « naissance de notre civilisation » comme la « transition de la société close ou tribale, soumise aux forces magiques, vers la « société ouverte » qui libère le pouvoir critique de l'homme. ».⁴ En note de cette introduction, il précise son rapport à Bergson, reconnaissant sa dette envers lui mais s'opposant à son mysticisme.⁵ Cet important philosophe des sciences, qui avait publié en 1934 *The logic of scientific discovery*, désire donc approcher le problème politique avec la méthode du scepticisme scientifique et dénonce à la fois les superstitions et la croyance en la magie, et la tendance philosophique à ce qu'il nomme un « historicisme », incarné notamment par Platon et Marx, c'est-à-dire l'ambition de produire des interprétations totales qui permettraient d'identifier le sens de l'histoire et ses lois. De telles spéculations, invérifiables et irréfutables, n'obéissent pas aux standards de l'honnêteté scientifique auxquels Popper est attaché. Au contraire, le principe scientifique de réfutabilité commande une éthique de la discussion et une société garantissant la liberté de pensée et d'expression de ses membres. Dans le contexte où *La société ouverte et ses ennemis* est publié, Popper écrit évidemment aussi en réaction aux totalitarismes de la deuxième guerre mondiale.

Si cette critique de l'historicisme est encore pertinente, ainsi que l'éthique de la discussion qui résulte du principe de falsification, en revanche dans son opposition entre la « civilisation » rationnelle et la société close tribale, Popper relaie un cliché colonialiste – sur ce point, Bergson ayant contesté l'opposition entre monde primitif et monde civilisé, et insisté sur le fait que nos sociétés « civilisées » sont elles aussi des sociétés closes, nos mentalités « logiques » elles aussi des mentalités primitives, avait fait preuve de plus de modernité.

Sur la relation entre les conceptions de l'ouverture chez Popper et Bergson, on peut affirmer, à l'instar de l'historien indo-canadien Anthony Parel dans son article « Political

⁴ « The transition from the closed or tribal society with its submission to magical forces, to the « open society » which sets free the critical powers of man » Karl Popper : *The open society and its enemies*, London, Routledge & sons, 1945, p.1

⁵ « The terms « open society and « closed society » were first used, to my knowledge, by Henri Bergson, in *Two Sources of Morality and Religion*. In spite of a considerable difference (due to a fundamentally different approach to nearly every problem of philosophy) between Bergson's way of using these terms and mine, there is a certain similarity also, which I wish to acknowledge (...) The main difference, however, is this. My terms indicate, as it were, a rationalist distinction ; the closed society is characterized by the belief in magical taboos, while the open society is one in which men have learned to be to some extent critical of taboos, and to base decisions on the authority of their own intelligence (after discussion). Bergson, on the other hand, has a kind of religious distinction in mind. This explains why he can look upon his open society as the product of a mystical intuition, while I suggest (in chapters 10 and 24) that mysticism may be interpreted as an expression of the longing for the lost unity of the closed society, and therefore as a reaction against the rationalism of the open society. » Ibid., p.178

society and the open society : bergsonian view », que sur la thématique du scepticisme méthodologique, les vues de Bergson et de Popper ne sont pas inconciliables : Parel soutient, avec clarté, que « l'ouverture bergsonienne, tout en étant fidèle au scepticisme méthodologique, était favorable aux certitudes morales et à l'absolu dans le domaine éthique ». ⁶

Pour ce qui est de la conception politique qui découle de l'ouverture, Bergson et Popper sont tous deux démocrates ; mais là semble s'arrêter la ressemblance. L'interprétation que Popper a fourni de la notion d'ouverture sociale est très importante dans l'histoire de la philosophie, en particulier dans le milieu anglo-saxon, où l'origine bergsonienne de ce concept est souvent oubliée. Sous son influence ainsi que celle d'un des théoriciens du néo-libéralisme, Friedrich Hayek, qui fut un proche ami du philosophe des sciences, la notion d' « ouverture » est associée à une idéologie individualiste et souvent utilisée pour prôner un libéralisme économique. Cette vision-là est parfois vue comme incompatible avec la conception bergsonienne de l'ouverture proposée en 1932. ⁷ Dans les *Deux Sources*, l'emphase n'était effectivement pas portée sur la liberté individuelle, mais sur le sentiment d'amour universel envers l'humanité et la nature. L'âme ouverte, si elle n'est pas dans le sacrifice docile et aveugle de l'âme close, doit aussi se comprendre par opposition à l'égoïsme que Bergson associe à l'intelligence ; c'est l'âme qui fait preuve des qualités chrétiennes de charité, d'altruisme, et d'ascétisme.

L'ouverture mystique

Clôture et ouverture : une différence de nature

Jankélévitch soulignait déjà en 1933 à propos des *Deux Sources* : « Il y a maintenant dans le bergsonisme une antithèse de plus – celle des deux morales et des deux religions. Comme beaucoup de grandes philosophies, comme celle de Descartes, comme celle de Kant, la

⁶ Anthony Parel : « Political society and the open society : bergsonian views » in *The open society in theory and practice*, pp.33-34 « Bergsonian openness, while faithful to methodological scepticism, was hospitable to moral certitudes and ethical absoluteness ».

⁷ C'est notamment la position de Camille Riquier : « Parler d'ouverture... au libre-marché ne fait que jouer sur les mots : c'est le sens même de la clôture selon Bergson » écrit-il in « La clôture de l'Europe », « Revue Esprit » : *La société ouverte ?*, juin 2018, p.59.

démarche bergsonienne pourrait s'appeler une Critique, c'est-à-dire une séparation. Avoir l'esprit « critique », n'est-ce pas posséder un certain don de discernement qui nous permet de dissocier là où le sens commun confond ? N'est-ce pas rechercher des êtres qui ne soient qu'eux-mêmes, c'est-à-dire sans mélange d'aucun autre ? ». ⁸ En effet, c'est sans doute dans ce dernier ouvrage que la méthodologie bergsonienne de distinction par division conceptuelle, que Deleuze analysera de manière systématique dans *Le bergsonisme* des années plus tard, est la plus visible. Dans le chapitre trois des *Deux Sources* Bergson demande explicitement pourquoi nous utilisons un seul et même mot quand deux choses si différentes sont désignées. ⁹ Jankélévitch a vu dans son commentaire, une trentaine d'années avant l'ouvrage de Deleuze, la fonction de précision et de « discernement » que se donne donc le bergsonisme.

Le problème philosophique qui se pose à Bergson et qui commande au fond la distinction cardinale de l'ouvert et du clos est celui de la force d'obligation inhérente à un acte moral : il s'agit de chercher ce qui pousse un homme à agir de manière désintéressée, c'est-à-dire contre son propre intérêt et pour celui des autres. A la morale instinctive du groupe clos, Bergson oppose une morale intuitive. Si les deux sont confondues par la langue, leur différence est pourtant essentielle. La critique de la clôture se comprend donc en contraste avec l'« ouverture » que l'ouvrage appelle de ses vœux, et qui est un amour d'une toute autre sorte : comme le souligne Jankélévitch, un amour qui ne serait qu'amour, pur de toute haine, affect entièrement et absolument altruiste.

La notion d'« intuition » est ici rapprochée du mysticisme, défini dans un sens très différent de celui que Bergson donnait au mysticisme en 14-18 : il ne s'agit plus du sacrifice pour la patrie, groupe clos, mais de l'amour de l'humanité sans distinction de clans. Dans une discussion avec Isaac Benrubi, Bergson identifie explicitement cet amour intuitif avec l'« amour de l'ennemi » prôné par les évangiles. ¹⁰ La capacité à aimer au-delà de son groupe, même ses ennemis, et agir toujours, même face à la haine, par bonté, s'exemplifie de manière la plus évidente par la figure du Christ. Dans les évangiles, Jésus Christ clame en effet à plusieurs reprises que si l'amour des siens est spontané, et ne révèle donc pas spécialement une

⁸ Vladimir Jankélévitch : « Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson », in « Revue de métaphysique et de morale », 1933, pp.101-117, repris dans le dossier critique des *Deux Sources*, op. cit., pp.669-673

⁹ *Deux Sources*, op. cit., p.225 : « Les deux choses ne diffèrent-elles pas au point de s'exclure, et de ne pouvoir s'appeler du même nom ? »

¹⁰ Isaac Benrubi : *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux + Niestlé, 1942, p.132

âme bonne, l'amour de l'ennemi est le signe de la véritable vertu relevant d'un désir de ressembler à Dieu et d'être miséricordieux comme lui. Un des plus fameux exemples de ce message se trouve dans l'Évangile de Matthieu, chapitre 5 : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent ». A la logique « apprise » de la clôture, celle de la discrimination entre le prochain et l'ennemi, doit donc s'opposer la logique chrétienne de l'amour inconditionnel et infini, s'étendant, contre la clôture et les sentiments d'hostilité qui l'accompagnent, à l'extérieur de mon groupe d'appartenance. C'est l'amour de l'autre, en tant qu'autre, et non de l'autre en tant qu'il fait partie des « miens ». Même là où le rapport d'identification est brisé par la frontière, où je ne suis lié à l'autre par aucune obligation sociale, s'instaure un rapport fraternel. Dans l'Évangile de Luc, au chapitre 6, il est aussi dit : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment. Si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi agissent de même. Et si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Les pécheurs aussi prêtent aux pécheurs, afin de recevoir la pareille. Mais aimez vos ennemis, faites du bien, et prêtez sans rien espérer. Et votre récompense sera grande, et vous serez fils du Très-Haut, car il est bon pour les ingrats et pour les méchants. ». Ce passage va dans le sens de l'argument bergsonien selon lequel, si l'amour clos est instinctif, l'amour ouvert est un effort contre sa propre nature : c'est pourquoi ce sera le seul comportement véritablement digne d'admiration et celui qui rompt avec tout rapport de calcul à autrui.

La différence entre une morale close, qui autorise la guerre, qui est même une condition de la guerre, et cette morale ouverte, qui l'empêche, est radicale dans l'éthique bergsonienne : l'une est immanente à la société et vise sa conservation, l'autre la transcende, par l'élan englobant à travers l'amour de Dieu, toute sa création. C'est ainsi que Bergson écrit que par l'amour de l'humanité s'effectue un « passage à la limite »¹¹ qui « transfigure » l'homme : il s'extrait de la nature humaine entendue comme « instinct », sa nature close, pour s'élever vers une essence divine.

Si le Christ et d'autres mystiques chrétiens sont cités en exemple, ainsi que Socrate, les soldats de la première guerre mondiale en revanche ne sont plus assimilés à des mystiques

¹¹ *Deux Sources*, op. cit. p.29

comme dans les discours de guerre. Bergson aurait pourtant pu citer son ami Charles Péguy – premier écrivain français à tomber sur le champ de bataille en septembre 1914, poète-soldat, socialiste, dreyfusiste, patriote et catholique, il était aussi l’auteur de mystères d’inspiration médiévale en vers libres. Les commémorations qui suivirent sa mort, et qui ont été réitérées à plusieurs reprises depuis un siècle et jusqu’à nos jours, l’ont érigé en une sorte de légende nationale et de figure sainte, les penseurs de tous bords soulignant la cohérence entre les convictions défendues dans son œuvre et la mort qui les ponctue dans une sorte d’apothéose.¹² Bergson, qui avait une première fois fait part de son choc auprès de la comtesse Murat en apprenant la mort de son ami et s’était ensuite occupé de la veuve et des enfants, participera à la veille de la deuxième guerre mondiale, en janvier 1939, à un hommage où il décrit lui aussi Péguy comme un saint.¹³ Dans son éthique quelques années plus tôt, il ne le citait pourtant pas en exemple – Péguy ne correspond peut-être pas à la définition du mysticisme qu’il y donnait. Entre la première guerre mondiale et les *Deux Sources*, si le mysticisme est réitéré, c’est en un sens opposé, puisqu’une mystique de paix remplace dans l’éthique bergsonienne la mystique de guerre exaltée en 14-18.

Bergson insiste ainsi à de nombreuses reprises sur l’incompatibilité totale entre les deux morales et la différence de nature, et non simplement de degré, qui existe entre amour dans un groupe clos et l’amour dans un sens absolu. Il souligne comme une erreur le fait d’utiliser le même terme en parlant d’ « amour » de la famille, d’ « amour » de la patrie, et d’ « amour » de l’humanité – par cet usage unique, on suppose donc que c’est un seul et même sentiment qui s’élargit parce que l’objet auquel il s’applique est plus grand. Or, de même qu’il est faux de nommer « temps » un temps intérieur et sa mesure mathématique, de même, il est faux ici d’utiliser le même terme « amour », car deux choses différentes sont en réalité désignées. C’est le rétablissement de cette différence que vise l’opposition directrice de l’éthique bergsonienne entre deux sources de l’acte moral.

¹² La réaction de Barrès à la mort de Péguy est éloquente et représentative : « Il est tombé les armes à la main, face à l’ennemi, le lieutenant de ligne Charles Péguy. Le voilà entré parmi les héros de la pensée française. Son sacrifice multiplie la valeur de son œuvre. Il célébrait la grandeur morale, l’abnégation, l’exaltation de l’âme. Il lui a été donné de prouver en une minute la vérité de son œuvre. Le voilà sacré. Ce mort est un guide, ce mort continuera plus que jamais d’agir, ce mort plus qu’aucun est aujourd’hui vivant. » Maurice Barrès : « Charles Péguy, mort au champ d’honneur », in « L’Echo de Paris », 17 septembre 1914, p.1. Elle est aussi une bonne preuve de l’union sacrée – Péguy était socialiste et dreyfusard, Barrès nationaliste et fervent antidreyfusard.

¹³ Initialement l’hommage a été publié dans « le Temps » le 25 janvier 1939. Il a été réédité dans *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, pp.1585-1587. Bergson y écrit sur Péguy : « Grande et admirable figure ! Elle avait été taillée dans l’étoffe dont Dieu se sert pour faire les héros et les saints. »

Entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert.¹⁴

La différence n'est pas d'ordre quantitatif, mais une rupture qualitative. Un saut s'accomplit lorsque l'on passe du clos à l'ouvert. La notion d'« humanité » n'est ainsi pas simplement la version étendue à son maximum d'autres types de groupes sociaux, comme la famille ou la patrie ; il ne s'agit pas de penser l'humanité comme un ensemble numériquement supérieur à tous les autres groupements humains et les contenant tous. C'est bien plutôt l'idée de ce que c'est que d'être humain et de la dignité attachée à ce statut qui est en jeu. Ce saut qualitatif entre amour clos et amour ouvert, rappelant la notion kierkegaardienne de « leap of faith », a été étudié par Alexandre Lefebvre dans son article « Human rights and the leap of love. ».¹⁵

On peut soutenir que d'après l'éthique bergsonienne il y a toujours de l'amour comme source d'un acte moral ; il y a toujours de l'amour dans la société close, et un don de soi ; mais celui-ci n'est pas absolu et n'exclut pas la haine, parce qu'il est limité par les limites du groupe social et qu'il est haine envers ceux qui n'appartiennent pas au groupe. La clôture se donne sur un mode positif par une solidarité et un altruisme à l'égard des siens, mais cet altruisme ne se construit que contre d'autres hommes. L'amour est ici relatif, portant non sur l'homme en tant qu'homme mais seulement sur ceux des hommes qui me ressemblent. Les recherches en psychologie sociale sur les rapports inter-groupe, avec la différence qui a été constatée, expériences à l'appui, entre l'empathie au sein d'un même groupe (endogroupe ou ingroup en anglais) et exogroupe (outgroup)¹⁶ corroborent cette intuition bergsonienne : nous sommes plus bienveillants, plus empathiques, envers ceux avec qui nous entretenons d'emblée un rapport d'identification, en revanche nous restons indifférents voire nous jouissons des souffrances de ceux avec qui ce rapport ne s'instaure pas et que nous ne reconnaissons pas comme les nôtres.

¹⁴ *Deux sources*, op. cit., p.27

¹⁵ Alexandre Lefebvre : « Human rights and the leap of love » in « Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française », Vol XXIV, numéro 2, pp.21-40, 2016. L'article, très positif, prend le parti de considérer l'apport bergsonien à l'humanisme, à partir des *Deux Sources*, ainsi que de son action à la Société des Nations.

¹⁶ Ce domaine de recherche a surtout été développé dans le monde anglophone, plus que dans le monde francophone, notamment grâce au psychologue d'origine polonaise Henri Tajfel, spécialisé dans la question de l'identité sociale et des biais cognitifs qui y sont associés.

L'amour ouvert est pensé dans les *Deux Sources* comme un amour intégral, pur de toute haine, absolument incluant, qui n'est pas fondé sur un sentiment d'appartenance commune : amour de l'ennemi, ou de l'étranger. Nadia Yala Kisukidi propose dans son intéressant article « Création, universalisme et démocratie » de penser le mystique qui aime ainsi comme un « sujet sans identité »¹⁷, c'est-à-dire comme un sujet qui parvient à dépasser la clôture corporelle de son être (car nous sommes matériellement individualisés les uns des autres malgré l'unité de l'élan vital), et qui dépasse également la clôture des identités collectives déterminées elles, non par les lois de la matière, mais par celles du lien social.

C'est en ce sens-là aussi qu'un tel amour sera une « transfiguration » de l'amour clos. On ne l'atteint pas en repoussant les limites de la clôture, en augmentant toujours le groupe des « siens » ; parvenir à l'ouverture consistera à supprimer cette limite elle-même, donc à supprimer le principe d'identité lui-même. Il n'y a pas de lien de continuité entre les deux, « aucun pacte possible, aucune transaction » d'après les mots de Jankélévitch, ce qui signifie que le patriotisme et l'amour de l'humanité sont inconciliables, qu'on n'atteint pas le deuxième à travers le premier contrairement à une argumentation souvent employée pendant la première guerre mondiale, en France comme en Allemagne. L'attitude mystique transcende toute logique de groupe, aussi large soit-il, et cela, selon Bergson, parce que c'est un amour qui n'a aucun objet précis. Pour faire comprendre cette idée assez étrange, il reprend une image qui fut une de ses plus célèbres, celle de l' « élan ».

Élan d'amour et religion dynamique

Opposant amour clos et amour ouvert, Bergson écrit que si le premier type d'amour vient « se poser sur un objet qui l'attire », le second « ne cède pas à un attrait de son objet; il ne l'a pas visé ; il s'est élané plus loin » ; il « n'atteint l'humanité qu'en la traversant. ».¹⁸ Avec la notion d' « élan », il reprend une image qu'il avait déjà employée pour décrire l'évolution biologique. Comme il l'explicite dans son éthique, ce terme signifie un mouvement qu'on ne peut pas déterminer, ni par des causes, de manière mécanique, ni par une direction où il

¹⁷ Nadia Yala Kisukidi : « Création, universalisme et démocratie », in *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », p.248

¹⁸ *Deux Sources*, op. cit., p.35

s'acheminerait, dans une conception finaliste.¹⁹ L' « élan » est une force dont on ne sait en quelque sorte ni d'où elle vient ni où elle va.

Parfois Bergson insiste explicitement – c'est important pour ceux de ses interprètes qui voudraient faire de son éthique également une écologie – sur le fait que cet élan d'amour englobe non seulement l'humanité, mais toute la création, c'est-à-dire aussi la nature : « Que laisse-t-elle alors entrer [l'âme ouverte] ? Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. ».²⁰ Sans doute, si l'amour mystique visait l'humanité à l'exclusion du règne animal et végétal, serait-il en quelque sorte une autre forme d'amour clos. La logique non-identitaire de l'amour ouvert est poussée au point qu'il doit aussi être un sentiment non-anthropocentré, portant sur des êtres avec lesquels l'homme n'entretient aucun rapport d'identification ou de reconnaissance.

L'absence d'identité comme source de l'amour ouvert, et l'absence d'objet comme point qu'il viserait, est un aspect difficile à comprendre et qui suscite dans les *Deux Sources* plusieurs tentatives d'explication, toujours assez métaphoriques et expérimentales. Bergson propose par exemple cette expérience de pensée de la suppression du vivant, en arguant que l'éthique y survivrait : « La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre. ».²¹ Même sans « autre », l'ouverture existerait selon Bergson. La moralité suprême reposerait donc moins sur la prise en compte d'un autre (comme dans l'éthique lévinasienne) que dans la pureté et l'élévation d'une âme dégagée de ses possessions terrestres. Ainsi l'ouverture est entendue davantage comme une transformation intérieure que comme une relation à une extériorité.

Un peu plus loin, la possibilité pour une émotion d'être sans objet est expliquée aussi par une comparaison avec la musique : « C'est par excès d'intellectualisme qu'on suspend le sentiment à un objet (...). Pour reprendre l'exemple de la musique, chacun sait qu'elle provoque en nous des émotions déterminées, joie, tristesse, pitié, sympathie, et que ces émotions peuvent être intenses, et qu'elles sont complètes pour nous, encore qu'elles ne s'attachent à rien. ».²² Emotion sans objet comme la musique en provoque, sans cause et sans telos comme l'élan :

¹⁹ Ibid., pp.115-120

²⁰ Ibid., p.34

²¹ Ibid.

²² Ibid., p.37

voilà comment Bergson tente de faire comprendre à son lecteur le mystère de l'amour ouvert et dynamique.

L'inclusion de la nature dans ce sentiment peut s'expliquer aussi par le rapport que Bergson tisse entre la notion d' « élan vital » de l'*Evolution créatrice* et celle d' « élan d'amour », le second étant décrit comme le résultat d'un contact avec le premier. La mystique est ainsi « coïncidence avec le principe même de la vie ».²³ C'est en puisant en soi dans le courant de vie qui le traverse que l'homme est capable de communier avec un Dieu et avec tout le genre humain et tout l'univers. Dans ce sens, on peut donc noter une continuité entre l'ouvrage de 1907 et l'éthique publiée vingt-cinq ans plus tard ; comme l'*Evolution créatrice*, les *Deux Sources* vont donc apparaître problématiques aux catholiques.

Une telle description de Dieu et du mysticisme demeure en effet hétérodoxe pour l'Eglise catholique romaine. Le père Joseph de Toncquedec, penseur thomiste, qui avait à l'époque de l'*Evolution créatrice* avec son « élan vital », reproché à Bergson une conception de Dieu et de la religion qu'il qualifiait de holiste ou de moniste, au sens d'une dissolution cosmique de l'individu, répète à l'occasion de la publication des *Deux Sources* ses objections.²⁴ Ainsi, les ambiguïtés à l'origine de la mise à l'index des œuvres de Bergson en 1914, avec le soupçon d'un immanentisme, ne sont pas dissipées par l'éthique publiée en 1932. Quoique Bergson soit personnellement tenté de se convertir au catholicisme à la fin de sa vie, et fasse de la mystique chrétienne la seule mystique « complète », et de la religion véritable le fondement de la moralité la plus haute, les relations avec l'Eglise ne sont pas complètement apaisées. Bergson, en philosophe de la psychologie, se montre davantage intéressé aux états mentaux subjectifs du mystique, dans une perspective proche de celle de son ami William James dans *The varieties of religious experience*.²⁵

Dans les *Entretiens avec Bergson*, l'écrivain catholique Jacques Chevalier fait part à Bergson de certaines réserves sur les *Deux Sources* (malgré un grand enthousiasme, globalement). Parmi les choses qui le gênent, et qu'il propose (mais les épreuves du livre sont

²³ Ibid, p.52

²⁴ Voir à ce sujet l'article de Ghislain Waterlot : « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à « l'auteur de L'Évolution créatrice » in « Archives de Philosophie », Tome 71, février 2008, pp. 269 à 288

²⁵ William James : *The varieties of religious experience, a study in human nature*, Longmans, Green and co., 1902

déjà chez l'imprimeur) de corriger, la notion d'un amour sans objet pose problème : « un amour qui ne s'adresserait à rien ? Mais Dieu s'aime dans la Trinité : il n'a pas besoin de l'homme, il se suffit. ».²⁶ Il désapprouve aussi la dernière phrase de l'ouvrage, qui qualifie l'univers de « machine à faire des dieux » : « Sur le mot de la fin : l'univers, machine à faire des dieux ; il faut, lui dis-je, pour ennoblir la machine, ne pas diminuer Dieu. ».²⁷

En effet, plusieurs choses sont étranges dans cette dernière phrase. Pourquoi Bergson conclut-il son ouvrage sur ces mots, mettant « dieux » au pluriel, quand il a affirmé pour la première fois dans les *Deux Sources* son monothéisme, et critiqué la « prolifération » de croyances comme la marque d'une humanité « primitive » et comme une absurdité ? Qui sont ces « dieux » ? Comment peut-il dire ensuite qu'ils sont « faits », c'est-à-dire suggérer qu'ils sont produits artificiellement, et pire, qu'ils sont les produits d'une machine ? Comment un philosophe spiritualiste peut-il qualifier l'univers de « machine » ?

Il s'explique à Chevalier dans ces termes : « J'aurais certainement pu éviter l'expression « machine à faire des dieux », mais l'idée ne m'est pas venue à l'esprit qu'elle pût être équivoque, puisque j'avais expliqué dans le chapitre précédent comment j'entendais la création et le rapport à Dieu. A vrai dire, les mots de cette phrase sur lesquels je mettais l'accent étaient bien plutôt « jusque sur notre planète réfractaire ». Ce que je voulais rappeler, c'est que, vu les conditions toutes particulières faites à la vie sur notre planète, l'homme avait à fournir un effort tout particulier pour remplir sa mission et retrouver Dieu, quoique le mécanisme de l'univers soit partout le même et quoiqu'il ait été construit pour que partout fût obtenu ce même effet. ».²⁸ Mais peut-on vraiment se satisfaire d'une telle explication ? Tempérer l'importance de ces mots, prétendre qu'ils auraient pu être évités, quand ils sont ceux sur lesquels s'achève l'œuvre – et d'une manière si théâtrale – est-il crédible ? Au contraire, le rapprochement entre le mécanique et le divin, semblant résulter dans une tension presque oxymorique, sont employés ici à dessein et pour donner une puissance et un écho paradoxal à ses dernières paroles. Dans un sens, cette issue cryptique à son ouvrage montre que le texte lui-même se veut un exemple d'« ouverture », au sens où l'opacité de cette expression (et une forme de contradiction avec la tradition philosophique du spiritualisme ou la doctrine de l'Eglise catholique, qu'il endosse par ailleurs dans d'autres passages de l'œuvre) la rend impossible à interpréter de manière sûre et univoque.

²⁶ Jacques Chevalier : *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.150

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p.152

Essayons cependant, ainsi qu'y appelle Bergson, de resituer cette dernière phrase dans le texte qu'elle conclut et qui l'amène. Voici la citation entière :

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.²⁹

A la fin de ses remarques finales, Bergson tentait de voir, au-delà de ses critiques du mécanisme, comment l'industrialisation de la société pourrait contribuer à libérer l'homme. En corrigeant la manière dont la technique moderne est utilisée, car elle crée malheureusement des « besoins artificiels » et luxueux au lieu de se préoccuper de remplir les besoins basiques de toute l'humanité (en premier lieu, celui de se nourrir) on pourrait faire selon lui de la machine « la grande bienfaitrice ».³⁰ Si la mécanique était combinée à la mystique de l'ouverture, la machine pourrait plutôt que d'avoir une action destructrice, considérablement améliorer l'humanité, et il n'y a donc pas de fatalité dans les maux de la technique quoiqu'elle ait produit le cataclysme industriel que fut la Grande Guerre. Formuler un tel vœu révèle un souci chez Bergson de répondre aux critiques qui ont parfois vu dans sa pensée un anti-intellectualisme ou une technophobie primaire, montrant qu'il ne considère pas en soi le progrès technique comme un mal.³¹

Il reprend dans les lignes qui suivent l'allégorie de l'âme et du corps de l'humanité évoquée au temps de la guerre : la technique ayant considérablement agrandi le corps de l'humanité, la mystique est ce qui lui rendra le « supplément d'âme » nécessaire à en reprendre le contrôle. Sans doute peut-on alors interpréter la dernière phrase ainsi, et en considérant que « les dieux » auxquels Bergson fait référence dans ses derniers mots sont les mystiques loués dans les *Deux Sources*, ces êtres à l'âme ouverte, en qui l'élan vital se prolonge en élan d'amour : l'univers, traversé par un élan vital, aurait pour fonction de créer, partout, des êtres divins. En revanche, sur la planète terre, où notre espèce s'est développée d'une manière

²⁹ *Deux Sources*, op. cit., p.338

³⁰ *Ibid.*, p.327

³¹ Là-dessus, une discussion entre le journaliste Adrien Hébrard, Bergson, et l'essayiste Pericles Grimaneli, sur la notion de « progrès », qui a lieu en pleine guerre, en 1915, est intéressante. In *Mélanges*, op. cit., pp.1134-1145

« réfractaire » à l'élan vital, c'est-à-dire par un industrialisme qui a décuplé son pouvoir de tuer en augmentant sa technique, ainsi qu'une intelligence de la mort qui l'a détourné de son désir de vivre, il faudra que s'accomplisse un « effort » supplémentaire pour atteindre le mysticisme salvateur, une lutte contre notre propre nature. Effectivement c'est bien, non seulement l'avenir que l'homme veut donner à sa technique, mais aussi son désir même de continuer à exister, qui sont questionnés dans cette conclusion. La dernière phrase peut donc être interprétée comme un appel à la transformation de la mécanique en mystique (autrement dit à un usage éthique et libérateur de la technique) et un appel à la transformation de l'humanité en une espèce divine (la transformation du cynisme désabusé et dévitalisé de l'être intelligent en amour universel et absolu des « dieux », c'est-à-dire des mystiques).

Enfin il est à noter qu'en prononçant ces mots, Bergson prend sur l'humanité un regard de spectateur, la considérant dans l'univers dont elle n'est qu'une parcelle, et parlant comme s'il n'y appartenait pas lui-même : il parle d' « elle » et non de « nous ». Le philosophe est ici, de nouveau, une sorte de voyant, capable de s'exprimer d'un point de vue cosmique.

D'après les *Entretiens* de Chevalier, le livre de 1932 fut menacé d'être lui aussi mis à l'index comme le reste de l'œuvre bergsonienne. Ce dernier dut prendre la défense de son ami auprès du nonce Monseigneur Maglione pour l'en dissuader. Il argue que le livre de Bergson « peut faire du bien à beaucoup d'incroyants et ne peut faire nul mal aux croyants. ».³² En effet les *Deux Sources* peuvent être interprétées comme une incitation à la conversion, faisant à ce titre écho encore une fois à la biographie de Bergson, qui hésite lui-même à se convertir au catholicisme dans ces années-là et jusqu'à sa mort. Ce que la métaphore de l' « élan » d'amour sert ainsi à signaler également, c'est le caractère communicatif que le philosophe prête à la morale ouverte de la religion chrétienne. Il oppose ainsi à l'obligation et sa pression écrasante dans la clôture, l'« enthousiasme » qui résulte du spectacle d'une moralité exceptionnelle incarnée par un être exceptionnel, et qui soulève et élève l'âme. Dans de beaux passages il souligne que le simple fait de voir une personne agir de manière morale et libre pourrait suffire à nous libérer. L'attitude de cette personnalité exemplaire agirait comme un « appel » sur les hommes qui l'entourent : le mystique, dit Bergson, ne prêche pas, « il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. ».³³ L'amour que cet homme montre et donne se propagerait, de lui-même, comme un incendie, d'âme en âme. Dans les

³² Jacques Chevalier, op. cit., p.156 et p.161

³³ *Deux Sources*, op. cit., p.51

Deux Sources, là est vu le propre du mysticisme chrétien en tant que religion dynamique et mysticisme « complet ». C'est là que réside précisément la rupture qualitative, le « passage du clos à l'ouvert ».³⁴

Si la réflexion sur la fonction du modèle et de l'émotion d'admiration pour l'action morale sont intéressantes dans l'éthique bergsonienne, on touche cependant, avec la définition d'un « mysticisme complet », à un des aspects les plus datés de l'œuvre. Bergson soutient en effet que la religion chrétienne est la seule à avoir inventé la notion d'universalité, et poussé le mysticisme jusqu'à un état d'achèvement où il rompt avec tout particularisme, par opposition avec les mystiques hindoues et juives.³⁵ Le chroniqueur Emmanuel Berl écrivait déjà à ce propos, dans son compte-rendu de 1932 pour la revue *Europe* : « Je doute fort que les sinologues et hindouistes acceptent de réduire comme il [Bergson] fait le mysticisme asiatique à un mysticisme chrétien larvaire. »³⁶ En effet, un tel argument sera vite remis en question par d'autres intellectuels. Le philosophe français et orientaliste Paul Masson-Oursel, ancien élève de Bergson par ailleurs, est ainsi l'auteur en 1933 d'un article intitulé « L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme « incomplet » ? ».³⁷ Sans critiquer aussi sévèrement que Berl le biais raciste qu'une telle affirmation implique – Masson-Oursel qualifie les *Deux Sources* de « couronnement magnifique » et salue sa volonté de « reconnaître la place du mysticisme oriental dans l'ensemble de la réflexion humaine » – il corrige son ancien maître sur l'idée que le mysticisme hindou n'est pas complet ou universel, ou qu'il ne l'a été que sous l'influence du christianisme. Sur la religion juive, on peut consulter, récemment, le théologien Marc Faessler dans un article de 2008, « et pourtant... note sur l'interprétation du judaïsme dans les *Deux Sources* ».³⁸

Mais il n'est pas nécessaire de rentrer dans le détail de ces arguments pour saisir le problème qu'il y a à effectuer une hiérarchie dans les types de mysticisme et à poser le

³⁴ Ibid., p.77

³⁵ Ibid. p. 78 : « Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante. ». Sur la différence entre judaïsme et christianisme, ibid., p.254 : « A une religion qui était encore essentiellement nationale se substitua une religion capable de devenir universelle. A un Dieu (...) dont la puissance s'exerçait en faveur de son peuple et dont la justice concernait avant tout ses sujets, succéda un Dieu d'amour, et qui aimait l'humanité entière ».

³⁶ Ibid., p..323

³⁷ Paul Masson-Oursel : « L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme « incomplet » ? » in « Revue de métaphysique et de morale », volume XL, numéro 3, juillet-septembre 1933, pp.355-362, republié dans le dossier de l'édition critique des *Deux Sources*, op. cit., pp.646-650

³⁸ In *Bergson et la religion, nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, pp.321-330

mysticisme chrétien comme le plus achevé de tous. Il entre évidemment dans de telles constructions des préjugés sur l'infériorité de certaines cultures par opposition à d'autres. Qui est Bergson pour juger la mystique juive ou hindoue « incomplète », et même écarter toutes les autres religions de la possibilité d'incarner un mysticisme pour les réduire à des religions « statiques » et purement superstitieuses ? Quelle connaissance a-t-il de ces différentes traditions pour avoir une ambition aussi exorbitante ? Une telle hiérarchisation ne peut que reposer sur des conjectures extrêmement hypothétiques et fragiles. Les sources que Bergson consulte sont elles-mêmes biaisées, puisqu'une telle conception des rapports entre le christianisme et le bouddhisme loin de lui être propre est solidaire de tout un système de représentations et de croyances partagées à l'époque par les intellectuels occidentaux – Bergson évoque par exemple un historien des religions (sans citer son nom ou faire référence à une œuvre précise) qui a selon lui « très justement » soutenu que le bouddhisme « a ignoré le don total et mystérieux de soi-même »³⁹, et s'en sert comme argument pour justifier l'incomplétude de cette mystique. Dans des passages plus lucides de son œuvre, le philosophe du temps offre pourtant lui-même des arguments contre ce projet spécieux qui consiste à définir un « mysticisme complet » : cette lecture téléologique relève évidemment de ce qu'il a nommé ailleurs une « illusion rétrospective » – comme si toutes les autres mystiques n'avaient constitué que des étapes préparant la venue de la seule mystique authentique. On ajouterait aujourd'hui à ce reproche celui de l'eurocentrisme : comme Nadia Yala Kisukidi le signalait déjà dans son article « Création universalisme et démocratie », derrière la prétention à l'universel se cache en fait bien une particularité, historiquement et géographiquement située, puisque dans ces passages l'incarnation de l'amour ouvert est décrite comme exclusivement chrétienne.⁴⁰

Cette réintroduction inconsciente d'une identité révèle une faille dans l'argumentation bergsonienne. Kisukidi, dans le même article, est bien généreuse envers Bergson, en proposant de résoudre ce problème par une réflexion sur le lien entre l'universel et le particulier et la notion d'un « universel concret ».⁴¹ Nous pensons au contraire qu'il ne faudrait pas sous-estimer l'incohérence que Kisukidi a très justement pointée, et que loin d'être anecdotique, cette érection du particulier en universel et l'effacement de cette logique derrière un discours humaniste est une stratégie très répandue, et très dangereuse : les beaux concepts servent alors

³⁹ *Deux Sources*, op. cit., p.239

⁴⁰ Nadia Yala Kisukidi, op. cit., p.254

⁴¹ *Ibid.*, p.255

inconsciemment au maintien et à la perpétuation d'un système de domination, en en masquant la violence.

On peut souligner pour aller dans ce sens que ce que Bergson omet, en accordant à la religion chrétienne un élan plus grand que les autres, c'est toute l'histoire des persécutions qui lui ont permis de s'imposer comme la religion dominante. Sa grande naïveté apparaît particulièrement dans ce passage qui loue l'« ardeur à se propager » comme la propriété du christianisme et ce qui en fait précisément une religion ouverte et dynamique par distinction avec les autres : « L'antiquité classique n'avait pas connu la propagande (...). Besoin de s'élargir, ardeur à se propager, élan, mouvement, tout cela est d'origine judéo-chrétienne. ».⁴² Définir le message chrétien comme un message qui se diffuserait de lui-même librement et sans contrainte, s'imposant par sa supériorité morale et son universalisme, provoquant spontanément un embrasement des âmes, c'est se montrer d'une candeur quasiment coupable. Bergson tait le fait que cette religion qui prône l'égalité entre les races, les classes, les castes, les sexes – « Il n'y a plus ni juif, ni grec; ni esclave, ni homme libre; ni homme, ni femme. Car vous êtes tous un en Jésus-Christ » (épître de Paul aux Galates) – a brûlé des hérétiques, saccagé des villes, tué et torturé lors des croisades ou des conquêtes évangélisatrices et coloniales, converti de force dans l'Inquisition. En louant l'« universalisme » comme la caractéristique du mysticisme complet et de l'ouverture véritable, Bergson répercute un discours qui lui a servi, historiquement, à légitimer un prosélytisme aussi agressif. Il se montre ici, comme dans ses discours de 1914 dans lesquels il dénonçait l'impérialisme allemand tout en considérant la France comme la nation de l'universel, aveugle aux dangers d'une telle rhétorique et aux rapports de pouvoir sur lesquels celle-ci repose implicitement.

La fausse ouverture

Le problème qui se pose ici est celui de la fausse ouverture, c'est-à-dire d'un discours d'ouverture qui ne corresponde pas à une ouverture véritable. On peut argumenter que Bergson entraperçoit parfois ce danger dans son éthique mais le sous-estime. En soulignant le fossé entre l'adhésion intellectuelle à la morale ouverte et la conversion véritable, et en introduisant les figures de l'homme intelligent et de l'instinct virtuel qui servent finalement à montrer la difficulté qu'il y a à accomplir l'effort énorme, « héroïque » comme il l'écrit parfois, que

⁴² *Deux Sources*, op. cit. p.78

demande l'ouverture telle qu'il la définit, il se montre bien conscient du fréquent décalage entre actions et belles paroles.

Mais il y a sans doute pire que la faiblesse de la volonté et l'incapacité à agir conformément à des principes auxquels on adhère théoriquement ; c'est l'utilisation du discours de l'ouverture pour légitimer justement la clôture contre laquelle elle prétend s'élever et dont elle prétend être si radicalement distincte. Bergson mentionne trois exemples de ce danger dans les *Deux Sources*, où plus encore que de demeurer vœu pieux et paroles inoffensives, les mots « universel », « droits humains », « Dieu », « amour », « civilisation », « progrès »... servent de prétexte au déchaînement des instincts de clôture les plus féroces et justifient la guerre, la violence et la domination. Au début de l'ouvrage, il contraste ainsi les discours humanistes tenus en temps de paix et les valeurs morales prônées officiellement par la société close, avec l'inversion de ces valeurs en temps de guerre, où « le meurtre et le pillage, comme la perfidie, la fraude et le mensonge ne deviennent pas seulement licites », mais deviennent « méritoires ». L'hypocrisie de la morale close est alors manifeste, et le contraste entre « ce qu'elle dit » et « ce qu'elle fait » apparaît : « Elle dit que les devoirs définis par elle sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité, mais que dans des circonstances exceptionnelles, malheureusement inévitables, l'exercice s'en trouve suspendu. ».⁴³ Ce renversement carnavalesque des valeurs, qui révèle la fragilité des discours humanistes, et que Bergson pense par une référence à Shakespeare – « fair is foul and fou is fair » – fait bien entendu écho à la guerre mondiale qu'il vient de vivre, brèche d'ultra violence dans une société qui se croyait de plus en plus progressiste et morale. En ironisant ainsi sur la décision de suspendre des valeurs prétendument absolues « dans des circonstances exceptionnelles », Bergson soutient la vérité très simple qu'affirmer théoriquement les droits humains et les inscrire dans des textes de loi et les discours, ne suffit pas à faire effectivement une société ouverte.

Le deuxième exemple fait lui aussi écho à l'expérience du premier conflit mondial, Bergson dénonçant qu'en temps de guerre chaque nation prétende se battre pour Dieu, « alors que le Dieu dont elles s'imaginent parler est un Dieu commun à tous les hommes, dont la seule vision pour tous serait l'abolition immédiate de la guerre. ».⁴⁴ La guerre révèle donc ici aussi l'artifice d'une clôture qui se fait passer pour l'ouverture, d'un particularisme usurpant les termes de l'universalisme. Cette réflexion de Bergson, qui pourrait s'appliquer à un très grand nombre de guerres, s'applique notamment à celle qu'il vient de vivre, où la dimension religieuse

⁴³ Ibid., p.26

⁴⁴ Ibid., p.227

est forte, et où comme on l'a déjà vu dans le chapitre précédent, chaque camp prétend avoir Dieu de son côté. Ce qui découle logiquement de cet argument c'est qu'aucune guerre ne peut sans hypocrisie se revendiquer comme une guerre sainte (contrairement à ce que Bergson affirmait lui-même dans ses discours de 14-18).

Enfin, le dernier exemple de cette fausse ouverture qu'on puisse trouver dans les *Deux Sources*, c'est celui de la contradiction dans les sociétés grecques et romaines, entre la croyance affirmée dans un cosmopolitisme, notamment par les stoïciens, et la pratique de l'esclavage. La figure de Marc Aurèle, qui fut un grand stoïcien et un empereur à Rome, et qui aurait donc eu le pouvoir de prendre des mesures contre l'esclavage, pose en particulier problème à Bergson.⁴⁵ Mais si le recul de l'histoire lui permet de dénoncer ces faux universaux, en revanche sur sa propre époque il se montre moins critique. Ainsi, considérant que « ce furent de fausses démocraties que les cités antiques, bâties sur l'esclavage », il n'est pas dérangé en revanche, qu'en 1932 date à laquelle il loue le régime démocratique dans les *Deux Sources*, seuls les hommes aient le droit de voter (les femmes n'obtiendront ce droit qu'en 1944 en France). Ce problème reste complètement impensé et simplement absent de l'ouvrage ; la démocratie est vue au contraire comme le régime qui réalise l'universalisme, qui réalise la fraternité prônée par les Evangiles, « transcende les conditions de la société close » (même si c'est seulement « en intentions ») et accorde à l'homme des « droits inviolables ».⁴⁶ Opposer la démocratie antique comme une fausse démocratie, à la conception qu'il défend en 1932 c'est toujours, pourtant, loin de défendre un idéal universaliste, dénier leur dignité et leur droit de s'exprimer à la moitié de l'humanité. Au-delà de ce problème, criant dans une perspective féministe, le propos bergsonien sur la démocratie reste d'une grande pauvreté, Bergson ne s'inscrivant ni réellement dans une réflexion philosophique sur la démocratie, ni (encore moins) dans une étude concrète et empirique (comme devrait pourtant lui dicter sa méthode) de son fonctionnement dans la France des années trente. Les passages où il loue la démocratie peuvent plutôt être considérés comme des échos des discours wilsoniens pendant la première guerre mondiale, où le mot Démocratie était brandi, mythologique, avec sa majuscule, contre la

⁴⁵ Henri Bergson, op. cit. : « Avant le christianisme, il y eut le stoïcisme : des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères, et que le sage est citoyen du monde. Mais ces formules étaient celles d'un idéal conçu, et peut-être conçu comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. » pp. 77-78

⁴⁶ Ibid., p.299

menace de la « Barbarie » – et ce alors même que Bergson, dans son texte de 1936 « Mes missions », soulignera lui-même la naïveté du président américain à ce sujet.⁴⁷

Si Bergson a parfois vu le péril de la fausse ouverture et constaté un décalage entre le discours universaliste et une injustice dans les faits, en revanche, il reste sur sa société contemporaine sans grand esprit critique. A ce danger qu'un discours de l'ouverture recouvre des injustices, la nécessité de ne pas seulement penser l'ouverture en termes religieux et idéalistes, mais d'élaborer également une réflexion politique sur l'ouverture, sur ses obstacles concrets et la manière concrète de la mettre en place, est manifeste.

L'ouverture politique : qu'est-ce qu'une société ouverte ?

Bergson pose bien, enfin, à la fin de sa carrière, la question du politique dans les *Deux Sources*. C'est là un grand défi pour ce philosophe qui s'est construit jusque dans son action politique comme une figure apolitique et désintéressée. Il ne va pas du tout de soi que l'éthique de l'ouverture bergsonienne, qui se définit comme un amour universel, porté par des âmes exceptionnelles, doive déboucher sur un projet politique. Une telle vision serait en effet même plutôt contraire au politique, puisque l'ouverture est alors définie davantage comme une sorte de grâce touchant des génies, des héros, des saints, quasiment des surhommes, que comme un horizon vers lequel la société pourrait collectivement travailler à s'acheminer.

Bergson affirme pourtant à la fin de l'ouvrage la nécessité à penser l'ouvert de manière plus pratique. Dans son dernier chapitre « remarques finales », il affirme ainsi son objectif : « Maintenant, la distinction entre le clos et l'ouvert (...) peut-elle nous servir pratiquement ? ».⁴⁸ Il s'inscrit aussi contre une forme de quiétisme que pourrait impliquer l'adhésion au mysticisme, l'homme attendant passivement la venue d'un prophète : « Mais ne comptons pas trop sur l'apparition d'une grande âme privilégiée. ».⁴⁹ C'est donc seulement

⁴⁷ Henri Bergson : « Mes missions », in *Mélanges*, op.cit., p.1561

⁴⁸ *Deux Sources*, op. cit., p.258

⁴⁹ *Ibid.*, p.333

dans ces dernières pages que s'esquisse véritablement une tentative pour penser l'ouverture de manière politique.

Or c'est tout particulièrement sur la question politique et sur ce dernier chapitre que les réflexions proposées dans les *Deux Sources* sont apparues à ses lecteurs comme très insuffisantes. Bergson faisait à Chevalier cette confidence qui – dans le report indéfini de sa parole politique à un futur non encore advenu – traduit bien sa gêne persistante à s'exprimer à ce sujet. Jusqu'au bout, le philosophe de la durée est poursuivi par une impossibilité : « Mon dernier chapitre devait constituer un autre livre. Puis j'ai renoncé à l'écrire, et je me suis contenté de l'ajouter à mon livre sur la morale et la religion. ».⁵⁰

Une des attaques les plus virulentes sur le pan politique des *Deux Sources* est venue du sociologue communiste George Friedmann, qui a une trentaine d'années lors de sa parution, et publie en 1936 un article intitulé, avec assez de justesse, mais une certaine douceur qui ne reflète pas tellement le contenu de l'article lui-même, « La prudence de M. Bergson ». L'article ne contient pas qu'une discussion des *Deux Sources*, mais évoque toute l'œuvre de Bergson, sa relation au politique et à ses contemporains. Il contient notamment un passage dévastateur sur les discours de guerre.⁵¹

Après avoir souligné l'attente très importante autour de l'éthique bergsonienne, et le décalage selon lui entre cette attente et le résultat final, Friedmann écrit au sujet du dernier chapitre : « M. Bergson nous livre gravement des truismes qu'on admettrait à peine d'un étudiant en droit de première année (...) Ainsi se confirme à travers toute la carrière de M. Bergson sa *non-présence* à l'époque. (...) Il s'est séparé du réel et le réel s'est vengé. Les efforts de Bergson pour appréhender les sciences et les problèmes de son temps sont des échecs. ».⁵² Il reproche, comme beaucoup de marxistes à l'époque, un manque de concret à ce philosophe qui se réclame si souvent du concret, et un manque de courage : jamais il ne s'est élevé contre

⁵⁰ Jacques Chevalier, op. cit. p.159

⁵¹ « Qu'un philosophe de la grandeur qu'on nous demandait d'accorder à M. Bergson ait considéré la guerre – même en décembre 1914 – avec si peu d'esprit critique ; que son attitude se soit si entièrement identifiée avec celle d'un Barrès et des Académiciens hurleurs de mort ; qu'il y ait si peu de distance entre sa pensée et celle des Services officiels du Moral à l'arrière, voilà qui paraît déjà étrange et attristant. Mais ce qui est plus étrange encore et ce sur quoi seulement je veux insister ici, c'est que Bergson ait pu, avec cette persévérance et, hélas ! cette réussite, mettre toutes les subtilités de sa « philosophie de la vie », à travers ce long massacre, au service d'un des groupes d'impérialismes qui s'entre-déchiraient. (...) M. Bergson a jeté sa philosophie, qu'on avait crue fondée sur une patiente méditation de l'esprit et de la nature, dans ces moules nouveaux. Elle s'y est logée avec aisance... » George Friedmann : « La prudence de M. Bergson, ou philosophie et caractère », in *Commune*, 3, n°30, 1936, p.729

⁵² *Ibid.*, pp.731-732

« les injustices des traités, les terreurs coloniales, l'exploitation des faibles, la violence des appétits impérialistes, dont la France et les Alliés donnèrent l'exemple ».⁵³ « M. Bergson », admet-il « n'a pas signé, aux côtés de certains de ses collègues de l'Académie Française, le « Manifeste des 64 ».⁵⁴ Le manifeste auquel Friedmann fait référence fait suite à l'invasion de l'Éthiopie par l'Italie fasciste, en 1935. 64 intellectuels, principalement des membres de l'Académie Française, des sympathisants de l'Action Française, des maurrassiens, et des intellectuels fascistes, signent alors un manifeste soutenant l'Italie au nom de la supériorité de l'Occident et sa légitimité à coloniser des pays « arriérés » et des tribus sauvages considérées comme incultes.⁵⁵ Mais pour Friedmann l'abstention de Bergson « ne suffit pas » : « Sans doute renverrait-il dos à dos, si on le questionnait de trop près, les Éthiopiens et les milices noires du tyran, comme il a toute sa vie renvoyé dos à dos les Puissants avilis et les centaines de millions d'hommes contraints par eux de vivre au-dessous de l'humanité – tout en servant les premiers, en profitant de leurs honneurs et de leur respect. ».⁵⁶

Le reproche de « non présence » à son époque que Friedmann porte à l'encontre de Bergson nous importe puisqu'il fait écho fondamentalement au problème méthodologique du rapport entre la parole philosophique et son contexte. L'aspiration à l'universalisme philosophique qu'on trouve chez Bergson, aspiration à délivrer une parole qui vaille en tout temps et en tous lieux, court bien le risque de simplement déboucher dans un manque de précision et l'ignorance du temps présent, pour aboutir dans l'énonciation de généralités creuses. Il est assez clair qu'il cherche dans les *Deux Sources*, quoique très marquées par son expérience personnelle, à gommer cette expérience pour tirer des conclusions sur la nature humaine, l'instinct humain, la nature de la guerre. On peut en effet lui reprocher de s'être par ce projet abstrait, désintéressé des questions contemporaines de justice sociale, du colonialisme, et de n'avoir pas pris position contre l'extrême droite dans son pays, ce même quand elle s'attaquait aux juifs. Bergson ne s'est jamais exprimé comme le déplore le sociologue marxiste sur le problème de l'invasion de l'Éthiopie. Mis à part son opposition à l'impérialisme allemand dans les textes de guerre, il ne s'est exprimé sur le colonialisme, à notre connaissance, qu'à travers le compte rendu élogieux de l'ouvrage de l'écrivain et économiste proche de l'Action

⁵³ Ibid., p.730

⁵⁴ Ibid., pp.735

⁵⁵ « Un manifeste d'intellectuels français pour la défense de l'Occident », in *Le temps*, 4 octobre 1935

⁵⁶ George Friedmann, op. cit., p.736

française, Alfred de Tarde, intitulé *Maroc, école d'énergie*⁵⁷ relayant des clichés sur l'« indolence » des musulmans et vantant les bienfaits de la colonisation française (le 30 juin 1923, alors qu'il était président de la CICI).

La guerre de 14, en provoquant l'engagement de Bergson, semble ainsi avoir constitué davantage une expérience exceptionnelle, qu'un événement qui aurait ébranlé ses convictions et provoqué un changement dans sa manière de concevoir la philosophie et sa propre responsabilité d'intellectuel (contrairement à ce que Merleau-Ponty dira à propos de la deuxième guerre mondiale dans son article « la guerre a eu lieu » : pour sa génération, la guerre constitue une révélation sur l'importance du politique, de l'histoire, et une remise en cause de l'idéalisme).⁵⁸ Bergson continue de concevoir séparément le travail de recherche philosophique et l'engagement politique, comme le montre son souci, à la CICI, de rester « pragmatique » et d'éviter les questions de principe, et son souci en revanche, dans les *Deux Sources*, de masquer la dimension contextuelle. Il semble qu'après avoir pris sa retraite de son activité politique, il veuille retourner à la philosophie pure, et n'ait pas fondamentalement modifié son approche. Sa réserve sur les enjeux sociaux de son époque continuera par conséquent de lui être reprochée par les marxistes, comme précisément un privilège lié à sa position dominante. En outre, même si Bergson pressent dans les années trente la menace que représentait la montée de l'hitlérisme, même s'il assimile l'hitlérisme à la clôture théorisée en 1932, on ne possède à ce sujet que les confidences dont Chevalier a fait écho : aucune prise de position publique de la part du grand philosophe français, avant que la guerre soit déclarée en 1939, où il fait rééditer un ancien discours (et ne se prononce donc pas ouvertement contre Hitler et l'antisémitisme).

Un point que Friedmann ne prend cependant pas en considération, c'est que la critique de la clôture contenue dans l'éthique bergsonienne constitue aussi une critique du nationalisme et de la guerre, et que la formulation du projet d'une « société ouverte » est, dans les années trente, aussi un projet très concret et actuel, dans lequel Bergson s'est investi en tenant la tête de la

⁵⁷ Henri Bergson : « Rapport sur « le Maroc, école d'énergie » d'Alfred de Tarde », in *Mélanges*, op. cit., pp.1395-1396..

⁵⁸ Merleau-Ponty écrit à propos de sa génération de philosophes : « Pour la première fois nous étions amenés non seulement à constater mais encore à assumer la vie de société... Avant la guerre, la politique nous paraissait impensable parce qu'elle est un traitement statistique des hommes, et qu'il n'y a pas de sens, pensions-nous, à traiter comme une collection d'objets substituables et par règlements généraux, ces êtres singuliers dont chacun est pour soi un monde... Il y a eu un moment où nous nous sommes sentis atteints au cœur par ces absurdités du dehors. Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres, non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous, mais encore les conséquences de ces actes au dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique. » publication originale dans les « Temps modernes » en 1945, repris ensuite dans *Sens et non-sens*, Paris, ed. Nagel, 1948, pp.281-309. La citation est p.294.

CICI. L'ouverture a été pour lui une tâche à réaliser dans le réel, avant d'être l'objet d'un discours philosophique.

Ouverture et paix entre nations

Il faut reconnaître que l'expérience de Bergson comme président de la CICI est complètement masquée des *Deux Sources*, et que Friedmann l'ignore probablement. Dans le seul passage où il évoque la Société des Nations, il en parle d'une manière extérieure et comme s'il n'y avait pas lui-même participé. Ainsi, même dans les domaines où il s'est lui-même personnellement engagé, lorsqu'il prend sa plume de philosophe, il adopte la posture du pur observateur.

Déplorant la tendance pour les guerres à devenir au cours des siècles de plus en plus totales et destructrices, jusqu'à menacer l'humanité de s'annihiler elle-même, il interroge : « Les choses suivront-elles leur cours ? ». Voici sa réponse et la manière dont il décrit le projet de la SdN :

Des hommes que nous n'hésitons pas à ranger parmi les bienfaiteurs de l'humanité se sont heureusement mis en travers (...) Ils ont fondé la Société des Nations. Nous estimons que les résultats obtenus dépassent déjà ce qu'on pouvait espérer. Car la difficulté de supprimer les guerres est plus grande encore que ne se l'imaginent généralement ceux qui ne croient pas à leur suppression. (...) Même si la Société des Nations disposait d'une force armée apparemment suffisante (...) elle se heurterait à l'instinct profond de guerre que recouvre la civilisation.⁵⁹

Conformément à l'action que lui-même a menée dans cet organisme, Bergson insiste donc sur la nécessité d'associer aux décisions militaires et diplomatiques également une réflexion d'ordre psychologique et anthropologique, pour « tourner » l'instinct fondamentalement belliqueux de l'homme et tenter d'avoir une action sur les mentalités elles-mêmes. La mission de la SdN n'est donc pas seulement de peser dans le jeu de puissance des nations européennes par sa force armée, mais aussi de lutter contre la guerre de manière préventive à travers une politique d'éducation. Si cette tâche paraît extrêmement difficile, l'optimisme bergsonien,

⁵⁹ *Deux Sources*, op. cit. pp.305-306

motivé par une conception du temps fondamentalement ouverte, et une confiance dans la capacité de l'homme à agir sur son avenir, demeure.

A ce sujet il propose dans ses remarques finales une brève réflexion sur le rôle que doit endosser l'école dans la construction d'une Europe pacifique et ouverte, en encourageant l'instauration d'une « sympathie » spirituelle entre les différentes nations. Il fait à cette occasion un retour explicite sur la Grande Guerre :

Si une parfaite connaissance réciproque n'est pas nécessairement sympathie, elle exclut du moins la haine. Nous avons pu le constater pendant la dernière guerre. Tel professeur d'allemand était aussi bon patriote que n'importe quel autre Français, aussi prêt à donner sa vie, aussi « monté » même contre l'Allemagne, mais ce n'était pas la même chose. Un coin restait réservé. Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général.⁶⁰

Ce passage est probablement celui qui montre le plus éloquemment de toute l'œuvre le changement de position de Bergson, depuis la première guerre mondiale mais aussi depuis sa présidence de la CICI. Ici en évoquant le professeur au « coin réservé » dans son âme il connote cette réserve positivement, comme un signe d'ouverture, et non négativement comme une trahison à l'union sacrée (ou une « avance » ainsi qu'il avait reproché à Reynold).

Peut-être Bergson pense-t-il à son ami Emile Boutroux, qui était germaniste et qui quoiqu'engagé lui aussi dans la défense de sa nation s'était opposé au début de la guerre à la radiation des intellectuels allemands au sein de l'Académie des sciences morales et politiques, suite à l'Aufruf an die Kulturwelt ou manifeste des 93. Ainsi pour Bergson si quelque chose a pu limiter pendant la guerre une mobilisation « totale », l'unanimité crispée de l'union sacrée, ç'a été la connaissance et l'amour préalable de la culture de l'autre. C'est donc dans cette direction qu'il faut chercher pour éviter la reproduction des guerres et des mobilisations spirituelles aux logiques déjà pré-totalitaires. C'est pourquoi Bergson s'était comme on l'a vu au chapitre quatre, engagé avec force pour la création d'un office de renseignements qui faciliterait les voyages à l'étranger pour les étudiants.⁶¹ Ces quelques lignes des *Deux Sources*

⁶⁰ Ibid., p.303

⁶¹ Voir chapitre 4 de ce travail.

sont donc l'écho direct de son combat politique : on peut reconnaître sur ce point l'accord entre les principes affirmés dans le discours philosophique et la politique qu'a menée Bergson. Par opposition, aussi, aux discours de guerre où était développée une conception de l'amitié entre les peuples qu'on pourrait qualifier d'essentialiste, puisque fondée sur la compatibilité ou l'incompatibilité de « mentalités » nationales, ici l'amitié est vue plutôt comme un rapport à construire et instaurer au travers d'une politique éducative. Dommage que ce soit le seul passage consacré à l'éducation que les *Deux Sources* nous offrent ; il aurait été intéressant que le grand professeur que fut Bergson se livre davantage, dans ce chapitre, sur sa conception de l'enseignement et les principes qui la sous-tendent. Une tentative intéressante pour tirer de ce passage une conception de la paix, du rapport entre nations, et un nouvel humanisme, a été proposée dans un récent article de Nadia Yala Kisukidi pour les annales bergsoniennes VII.⁶²

L'éthique bergsonienne permet, avec la conceptualisation de la clôture sociale et la notion d'« hostilité virtuelle », de saisir plus précisément les difficultés d'une politique de sortie de la clôture comme a voulu en mener la SdN. Ces difficultés ont effectivement une racine très profonde puisqu'elles tiennent à la logique même du morcellement de l'humanité en groupes séparés les uns des autres, clans, tribus et nations, et en conséquence à la manière dont cette structure informe la perception qu'un homme a d'un autre homme. La logique d'identification à son groupe et de rejet de l'extériorité est une logique psycho-sociale qui persiste même dans les temps de paix. Ce qui explique bien que la « démobilisation » ou le « désarmement » spirituel que souhaite la CICI ne peut pas se réaliser simplement dès la signature du traité de Versailles, mais est au contraire un processus très long et rencontrant beaucoup de résistances. La sortie de guerre n'a pas, ainsi que Bergson y a lui-même été très sensible dans les années vingt, forcément été effective dans les mentalités des individus. La mission de désarmement spirituel de l'organisme qu'a présidé Bergson prend, éclairé par les *Deux Sources*, le sens plus précis d'une tentative pour défaire l'état de clôture et d'hostilité virtuelle qui s'instaure entre étrangers.

L'application politique de la notion d'ouverture doit donc revenir, chez Bergson, et comme le souligne Frédéric Worms dans un numéro récent de la revue « Esprit » consacré à la société ouverte, non pas à concevoir « avec fascination l'*Ouvert* comme s'il s'agissait d'un

⁶² Nadia Yala Kisukidi : « Construire la paix : humanisme, langues et littérature chez Bergson » in *Annales bergsoniennes VII. Bergson, l'Allemagne, la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée », 2014, pp. 213-233

grand blanc »⁶³, un espace vide, mais concrètement, comme une force de résistance à la clôture, comme un *acte* essentiellement, et un acte d'opposition. L'ouverture, avant d'être un idéal positif à atteindre, reste avant tout « effort » contre la clôture, protestation contre elle, mouvement pour l'identifier, de manière de plus en plus intransigeante et précise, et pour la défaire. En ce sens la réflexion sur l'ouverture, loin de pouvoir être absolue, doit s'ancrer dans l'analyse de chaque contexte et des logiques de clôture qui sont opérantes dans ce contexte. Philosophes et psychologues ont ici aussi un rôle politique à jouer : celui qui consiste à venir chercher dans nos esprits, jusqu'à nos réflexes mentaux les moins conscientisés, les traces de la clôture. Si en effet la clôture est bien en un sens « instinctive » comme le soutient Bergson dans son éthique c'est, non pas au sens où elle est inscrite dans la nature humaine, mais bien dans le sens où elle est la plupart du temps inconsciente, un « laisser-faire », un « abandon », comme il l'écrit, qui résulte de l'internalisation de structures et d'impératifs sociaux. Nommer comme telles les logiques de clôture, les dénoncer, cesser d'être dupe des discours d'ouverture dans lesquels des « philosophes de la fourmilière » les ont travesties, est le premier travail, déjà très grand en soi, pour parvenir à « ouvrir ce qui est clos ».

Une « cité » spirituelle

Une autre conception de la « société ouverte » que cette conception démocratique est présente également dans les pages des *Deux Sources*, et doit elle aussi être reliée à l'action politique de Bergson au sein de la CICI puisqu'elle se rapproche de l'idéal de « société des esprits » qu'il y défendit et que Paul Valéry, à qui on doit cette expression, défendit à sa suite : c'est celle d'une société virtuelle idéale, composée par les génies de l'humanité. Cette autre conception apparaît à quelques reprises et constitue finalement la simple extension de la théorie bergsonienne de l'ouverture comme d'une faculté présente, de manière très rare, dans quelques personnalités exceptionnelles. Bergson écrit ainsi dans le premier chapitre : « Les grandes figures morales qui ont marqué dans l'histoire se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines : ensemble elles composent une cité divine où elles nous invitent à entrer. Nous pouvons ne pas entendre distinctement leur voix ; l'appel n'en est pas moins lancé ; quelque chose y répond au fond de notre âme ; de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale ».⁶⁴ Les génies de l'humanité, transcendant

⁶³ Frédéric Worms : « L'ouverture réelle » in *Revue Esprit : La société ouverte ?*, juin 2018, p.40

⁶⁴ *Deux Sources*, op. cit. p.67

l'histoire, pourraient donc être réunis, éternels, dans un même espace où ils dialoguent les uns avec les autres.

Dans certains passages Bergson écrit même que ces personnalités exceptionnelles forment comme une « nouvelle espèce », au sens où ils représenteraient un stade plus avancé de l'humanité, une percée de l'élan vital qui s'est arrêté dans l'espèce humaine mais que ces individus au contraire prolongeraient. Malgré le fait que plusieurs passages des *Deux Sources* affirment qu'il n'y a pas entre les hommes de supériorité ou d'infériorité innée⁶⁵, sa conception de l'homme ouvert retombe finalement dans ce préjugé : les grands mystiques seraient naturellement apparentés les uns aux autres et distingués du reste de l'humanité, formant une espèce supérieure. Même si ces surhommes sont compris dans un sens non-violent par opposition à Nietzsche, comment comprendre l'argument que les mystiques prolongent l'élan vital, autrement que comme une distinction de nature entre ces derniers et les autres hommes, vulgaires « fourmis » ?

Ici apparaît donc comme nous l'avons déjà brièvement souligné le problème d'une éthique qui a un principe innéiste et élitiste. Déjà à l'époque de Bergson, juste après la publication des *Deux Sources*, cet élitisme était pointé avec ironie dans la recension d'Emmanuel Berl qu'on a déjà citée plus haut : « il y a des individus humains supérieurs qui s'évadent de la morale « close » qui dépassent les impératifs sociologiques, pour accéder à une morale « ouverte » laquelle embrasse tous les hommes dans un même amour. Passage proprement miraculeux. On ne passe pas d'une façon naturelle, de la morale close, refermée autour de la guerre, à la morale ouverte, épanouie sur la charité. (...) Tout se passe comme si, à l'intérieur de l'espèce humaine, certains individus supérieurs constituaient une espèce différente, laquelle cesse d'être régie par les lois ordinaires qui nous commandent. Le saint, le héros passent le mur – puis, nous appellent. ».⁶⁶

Demandons-nous qui sont ces grandes figures morales, ces personnes surhumaines, ouvertes, en lesquelles l'élan vital ne se serait pas arrêté ? On peut supposer d'après la hiérarchisation effectuée entre les différentes mystiques, que ce sont surtout les mystiques chrétiens, seuls mystiques « complets », qui seront les membres de cette cité idéale. Il semble

⁶⁵ Par exemple, au début de la discussion sur la justice, à la fin du chapitre un, Bergson discute du rapport entre classes inférieures et supérieures et en souligne l'aspect construit et « habituel », non pas « naturel » : p.70 sq : « une subordination habituelle finit par sembler naturelle, et elle se cherche à elle-même une explication », etc. ; ou encore, à la fin de l'ouvrage : « L'erreur de Nietzsche fut de croire à une séparation de ce genre : d'un côté les « esclaves », de l'autre les « maîtres », p.296.

⁶⁶ Emmanuel Berl, op. cit., pp.318-319

aussi que les femmes, bien que considérées d'une intelligence égale aux hommes par Bergson, puissent plus rarement que les hommes être considérées comme de grandes figures morales, car elles ne seraient capables le plus souvent que d'une forme superficielle d'émotion, maternelle et maritale, limitée au groupe clos de la famille, et non de l'amour ouvert destiné à l'humanité. Voici en effet le passage de son éthique où Bergson théorise la différence entre hommes et femmes : « la femme est aussi intelligente que l'homme, mais elle est moins capable d'émotion, et si quelque puissance de l'âme se présente chez elle avec un moindre développement, ce n'est pas l'intelligence, c'est la sensibilité. ». Il précise alors en note : « Inutile de dire qu'il y a bien des exceptions (...) Mais la nature a probablement voulu, en règle générale, que la femme concentrât sur l'enfant et enfermât dans des limites assez étroites le meilleur de sa sensibilité. ». ⁶⁷

Evidemment, on pourrait incomber de tels préjugés sexistes à l'époque où Bergson écrit ; mais il est intéressant de voir que la manière dont la masculinité et la féminité sont décrits ici va à l'encontre de la construction identitaire traditionnelle de genre, la féminité étant en général plutôt associée à l'émotion et la masculinité à la raison. Bergson inverse les termes, soutenant une égalité dans l'intelligence, mais accordant à l'homme le privilège de l'émotion profonde. On peut interpréter cette inversion comme une tentative pour revaloriser l'émotion en la masculinisant – c'est par ailleurs dans cette persistance bergsonienne à réaffirmer la dignité de l'émotion, jugée si souvent indigne dans la tradition occidentale, que Nadia Yala Kisukidi voit une vertu émancipatrice au bergsonisme. ⁶⁸ Ce passage sur l'homme et la femme vient en effet après que Bergson, définissant la morale ouverte comme une morale de sentiment, déplore le dédain dans lequel les intellectuels tiennent généralement le registre émotionnel. Le philosophe de la durée a souvent été moqué au cours de sa carrière pour incarner une philosophie « pathétique », d'après Julien Benda, au style « féminin ». Les attaques des marxistes laissent également souvent cette impression qu'en n'étant pas plus politisé et combattif, Bergson manquerait de virilité. Déjà dans sa jeunesse, son côté « demoiselle » et ses origines anglaises lui valaient le surnom de « miss ». C'est contre ces attaques ou ces moqueries que le philosophe, finalement, fait dans les *Deux Sources* de l'émotion d'amour une valeur « héroïque » ⁶⁹ et qu'il désire en faire une caractéristique plus masculine que féminine – au contraire d'une tendance, dans l'Allemagne de l'entre-deux guerre, à idéaliser la virilité comme force et comme violence

⁶⁷ *Deux Sources*, op. cit. p.41

⁶⁸ Dans sa présentation d'un article de Souleymane Bachir Diagne sur l'influence de Bergson dans la pensée de deux auteurs décoloniaux, Léopold Senghor et Mohammed Iqbal, in *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, op. cit., p.55

⁶⁹ Ibid, p.51 : « La vérité est qu'il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour. »

guerrière, et qui a conduit selon Mosse à un processus de « brutalisation » de la société allemande à l'aube de la deuxième guerre mondiale.⁷⁰

Mais refermons cette parenthèse importante pour conclure sur la notion de société ouverte dans les *Deux Sources* et sa relation avec la politique de Bergson à la SdN. D'un côté, une « société ouverte » sera donc une société qui se soucie, pour éviter le conflit, d'instaurer une politique d'éducation encourageant sa jeunesse à être curieux et à connaître l'étranger. D'un autre côté, on trouve parfois aussi une conception de la société ouverte très élitiste et, en fin de compte, très fermée. La même ambiguïté que lors de sa présidence de la CICI dans les années vingt se répercute dans son éthique : à côté d'une volonté de diffuser le principe de l'ouverture au plus grand nombre, la conviction que ce processus doit s'accomplir d'abord au sein d'une élite. Bergson avait bien, à la SdN, dirigé un petit club d'intellectuels, et s'était montré très soucieux contre l'avis de certains de ses collègues, d'en préserver l'impénétrabilité en insistant sur le caractère privé des réunions, en refusant l'accès aux journalistes et en évitant le plus possible que les questions abordées dans son comité fassent l'objet de débats médiatiques. Aveugle finalement à la clôture en quoi consiste son propre élitisme, Bergson, en identifiant la clôture surtout au sentiment d'hostilité, ne voit pas que bien des attitudes qui ne se présentent pas du tout sous des dehors belliqueux reposent pourtant sur un sentiment non questionné de supériorité, et une hiérarchisation, plus ou moins consciente, entre son groupe d'appartenance et les autres.

Enfin, une dernière critique : le concept bergsonien d'ouverture, pour rester beaucoup dans le registre émotionnel, se montre faible si nous désirons l'employer à réfléchir la question des mesures économiques et sociales qui devraient être celles d'une société « ouverte ». On pourrait, sur la question migratoire qui est très importante aujourd'hui mais qui ne se posait pas en 1932 quand Bergson écrit son éthique, estimer que sa pensée de l'autre, des logiques d'inclusion et d'exclusion, est toujours nécessaire et a une filiation à travers l'éthique de Levinas, les réflexions deleuziennes sur la différence, ou une réflexion sur la frontière et l'« hospitalité » chez Derrida.⁷¹ En revanche il paraît difficile, vu le peu qui est dit dans les

⁷⁰ George L. Mosse : *De la Grande Guerre aux totalitarismes. La brutalisation des sociétés européennes* [titre original : *Fallen soldiers : reshaping the memory of the world wars*, New York, Oxford university press, 1990], trad. Edith Magyar, Paris, Hachette littératures, 1999

⁷¹ Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle : *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre - De l'hospitalité*, Paris, Calman-Lévy, 1997

Deux Sources sur les questions d'économie, de considérer comme le propose un des grands spécialistes de Bergson, Camille Riquier, que c'est par un retour au bergsonisme que nous pourrions répondre à la conception néo-libérale de l'ouverture généralement dominante dans le monde anglo-saxon, dans la lignée de Popper et Hayek que nous évoquions en introduction.⁷² Ce serait aller un peu loin et traiter Bergson en homo loquax, dont la parole vaudrait bien au-delà de son domaine de compétence.

Conclusion : La philosophie vient toujours trop tard

Avec la notion de « fonction fabulatrice », la dichotomie du clos et de l'ouvert est une invention majeure de l'éthique bergsonienne. La notion d' « ouverture » conceptualisée dans les *Deux Sources* sera, comme la notion de clôture, importante dans l'histoire de la philosophie, sans que nous soyons toujours bien conscients de son origine bergsonienne. On la retrouve dans plusieurs domaines, la théologie et l'éthique, l'épistémologie et la philosophie des sciences, les sciences sociales et politiques. Elle peut signifier en effet à la fois un élan d'amour mystique, qui chez Levinas va être repensé comme rapport de transcendance à autrui ; une rupture dans la représentation mentale du temps (non linéaire, non fataliste) et de l'univers (infini, indéterminé plutôt que clos et ordonné), à travers les écrits d'Alexandre Koyré ; une méthode pour penser de manière critique et non dogmatique chez Karl Popper ; mais aussi, un effort pour surmonter les logiques de clôture des groupes (clans, tribus, nations) surtout dans la forme très violente que ces logiques prirent en 39-45 avec les totalitarismes et leurs projets d'extermination massive. La clôture ayant pour destination la guerre, la première signification de l'« ouverture » dans les *Deux Sources*, c'est celle d'un projet pacifiste.

Parallèlement au fait de lui révéler le bien-fondé de la méthode sociologique, comme nous l'avons vu au chapitre cinq, la guerre a cependant aussi convaincu Bergson de la nécessité d'affirmer une ferveur religieuse pour réconcilier l'humanité au-delà des clôtures. Au constat du morcellement de l'humanité, il répond donc par l'affirmation d'une utopie humaniste et chrétienne, les *Deux Sources* levant finalement complètement le voile sur la question de la

⁷² Voir son article « La clôture de l'Europe », « Revue Esprit » : *La société ouverte ?*, juin 2018, p.59.

religiosité chez le philosophe de la durée. En mêlant les enseignements des mystiques à sa propre philosophie biologique d'avant-guerre et à son « élan vital », et en s'intéressant surtout à la psychologie du mysticisme, son éthique demeure pourtant, pour l'Eglise, dans certaines ambiguïtés condamnables.

Comme le soulignait Jankélévitch peu après sa publication, et comme l'a théorisé plus systématiquement Deleuze dans les années soixante, l'ouvrage publié en 1932 est très révélateur de sa méthode philosophique de manière générale.

En suivant la définition de la philosophie comme d'une création conceptuelle par division, on a un critère clair pour distinguer entre les textes de propagande contenant des concepts philosophiques, et la réflexion à proprement parler philosophique sur la guerre prononcée en 1932. Certes c'est en 14-18, parce que Bergson est alors concrètement confronté à de grands enjeux moraux, que certains thèmes de son éthique s'imposent à lui, et avec la force de l'inévitabilité. Mais c'est seulement dans les *Deux Sources* que sont tirées des conclusions philosophiques à travers la division du concept de morale, et la division du concept de religion. Au mysticisme de ses discours, il ajoute la fonction fabulatrice, au devoir de défendre la patrie est opposé l'amour de l'humanité, c'est-à-dire qu'à tout ce que Bergson exalte pendant la guerre, s'ouvre un pan critique, et qu'à l'assurance très tranchée et univoque des discours, succède un livre traversé de tensions problématiques et d'ambiguïtés. Ce qui apparaît ainsi avec la dualité de la morale et de la religion en 1932, c'est la dualité de l'expérience de guerre elle-même : formidable acte de mobilisation, mais au nom de quelle morale ? La morale universelle, ou celle dictée par le groupe clos ? Le sacrifice dramatique de millions de jeunes hommes, dont son ami Charles Péguy ou son neveu Henry Lange, ce sacrifice que Bergson louait dans ses discours, pourrait être le résultat d'un dressage social qui commande aveuglement à l'individu de donner sa vie à son groupe. Au lieu d'apparaître comme la défense d'une civilisation éternelle et l'occasion d'une intensification des enjeux vitaux et d'une transformation spirituelle à travers le mysticisme, la guerre est décrite comme l'expression des instincts les plus primitifs de l'homme, la haine de l'étranger, l'instinct de combat, l'irrationalité superstitieuse. Le philosophe public, lui, loin d'incarner un prophète ou un sage, est décrit comme « philosophe de la fourmière » dans les *Deux Sources* ou comme « homo loquax » dans *La pensée et le mouvant*. Pour cet homme si timide politiquement et si soucieux d'accomplir son devoir, qui avait pris la parole de manière passionnée pour défendre sa patrie, quinze années après la guerre, s'ouvre la possibilité du doute.

Que la véritable parole philosophique n'arrive qu'à cette distance de l'évènement, que toutes ces années furent nécessaires, enfin, à la confection d'une éthique plus éclairante, corrobore le lien entre durée temporelle et création que Bergson avait montré dans sa philosophie d'avant-guerre. La durée est création et la création est durée et ne peut se déployer que dans la durée. La conséquence en est, malheureusement, loin du mythe du philosophe prophétique, ou de celui d'une « connaissance immédiate », complètement présente et intuitive, un retard de la parole philosophique sur ce qu'elle évoque. La fameuse sentence de Hegel, dans *La philosophie du droit*, s'applique ici admirablement : « la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol. ». La déchirure ultra-violente de 14-18 a d'abord converti Bergson en orateur furieux et manichéen, mobilisant comme mécaniquement son appareil conceptuel et mettant en échec sa philosophie. La digestion d'un tel choc et la répercussion des méditations qui découlent de cette guerre dans une philosophie morale et politique prirent des années au philosophe. Teintant sa pensée d'un certain pessimisme sur l'homme comme être social, c'est seulement à condition de contrebalancer ce constat par l'affirmation de la potentialité divine de l'humanité et l'ouverture de notre espèce à devenir autre que le visage montré d'elle en ce début du XX^e. On peut regretter que ce projet de transformation mystique ne prenne pas parti assez clairement et explicitement sur les ressorts politiques concrets de sa mise en œuvre, et on peut en critiquer l'innéisme, l'eurocentrisme, l'élitisme et le sexisme. Il demeure cependant, par son éloge de l'« amour » qui pourrait paraître aujourd'hui consensuel, un projet dont la vertu est de ne pas mépriser le rôle de l'émotion dans la moralité, présentant une vision pacifiste et douce (non guerrière et viriliste) de l'« héroïsme », et, dans la mesure où on le comprend comme une lutte contre la tendance à la clôture, à l'hostilité, à la docilité en face de l'autorité, il peut être interprété de manière émancipatrice. A nous de nous réapproprier le projet bergsonien de l'« ouverture », sans faire l'impasse de la critique de sa formulation dans les années trente. Si l'on veut conserver l'idéal d'« ouverture », ce ne peut qu'être en en proposant une version plus exigeante et plus contemporaine.⁷³

⁷³ Une direction salutaire et stimulante a été récemment empruntée dans les études bergsoniennes par Souleymane Bachir Diagne, et à sa suite par Nadia Yala Kisukidi, pour dresser le portrait d'un « Bergson postcolonial ». Diagne a souligné le rôle que la pensée bergsonienne a joué dans la réflexion de deux auteurs décoloniaux, le poète sénégalais et premier président de la république Sénégalaise Léopold Sédar Senghor, et le poète indien musulman Mohamed Iqbal. Comme le formule Nadia Yala Kisukidi, « *Le penser autrement* de Bergson (...) ouvre la voie à la possibilité d'une pensée de l'autre. » (Kiskudi : *Annales*

bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui, Paris, Presses universitaires de France, p.55): la valorisation bergsonienne de la création, de la nouveauté, de l'émotion, son vitalisme, son éloge de l'art, sa persistance à imposer un style moins aride et moins rationaliste que ne le veulent les standards de la tradition occidentale, aurait ainsi ouvert la porte, malgré lui, à l'expression d'une manière différente de philosopher à travers l'affirmation d'une identité différente. Dans cette interprétation, la force qui se dégage de la philosophie bergsonienne, au-delà des aspects datés et problématiques de sa pensée éthique et politique, doit être également vue dans la manière ouverte dont il a voulu philosopher, et se ramène finalement, au-delà de ses écrits plus explicitement politiques, à sa pratique et à sa méthode philosophique, à son vitalisme et à sa conception du temps – pour ces deux auteurs en effet, ce ne sont pas les *Deux Sources* qui ont été déterminantes (pour Senghor, dans la définition de la « négritude », pour Iqbal, dans une conception « dynamique » de l'Islam), mais l'œuvre avant-guerre. En plus de Senghor et d'Iqbal, on pourrait ajouter, pour contribuer à cette recherche sur les interprétations « post-coloniales » de Bergson, le philosophe et poète marocain Mohamed Azziz Lahbabi – qui a, à la différence des deux autres, spécifiquement écrit sur les *Deux Sources* et sur la question du « clos et de l'ouvert » (Mohamed Aziz Lahbabi : *Du clos à l'ouvert. Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, Dar el Kitab, Casablanca, 1961).

On pourrait cependant interroger, au-delà du discours sur les « affinités » intellectuelles entre Bergson et ces auteurs décoloniaux, le contexte et les conditions matérielles, historiques, systémiques qui ont été à l'origine de cette rencontre et l'ont rendue féconde. Pour quelle raison ces auteurs, l'un sénégalais et l'autre indien, pensent-ils leur propre identité aussi à partir d'une référence occidentale ? Kisukidi évoque mais seulement pour la rejeter immédiatement l'idée qu'on pourrait voir là un résultat indirect et une répercussion, dans le domaine intellectuel, de la domination coloniale (Kisukidi, op. cit. p.58). Dans le cas de Senghor, Diagne mentionne aussi dans *Bergson postcolonial* les critiques dont le premier président sénégalais a fait l'objet pour avoir été très conciliant avec la métropole – mais c'est pour finir par les écarter. Il n'explore pas l'argument selon lequel le recours à la référence bergsonienne pourrait dans ce contexte constituer une stratégie d'adaptation de la part de l'écrivain sénégalais, dans un monde où la domination blanche n'est pas seulement économique et politique, mais aussi culturelle.

Epilogue : Après les *Deux Sources*

En 1934, Bergson fait publier son tout dernier ouvrage, *La pensée et le mouvant*. Il est composé d'articles et de conférences dont le plus ancien remonte à 1903, et précédé d'une longue introduction en deux parties, seul texte inédit. La plupart des textes ont été écrits simultanément à la confection de ce qui a donné *Les deux sources de la morale et de la religion* : réflexion éthique et réflexion méthodologique sont contemporaines et liées l'une à l'autre étroitement. Ceci explique qu'après un long silence, ces deux ouvrages importants soient publiés à deux années d'écart seulement – les années trente sont pour lui l'heure du bilan. Tout le cheminement de sa pensée, depuis la première et centrale intuition de la durée dans *l'Essai* de 1889, est rappelé dans *La pensée et le mouvant*, et, avec la republication de « L'introduction à la métaphysique », sa définition de la philosophie comme discipline créatrice. De même qu'on peut lire les *Deux Sources* comme un regard rétrospectif sur son action politique, de même, on peut voir l'œuvre de méthode comme un regard rétrospectif sur son parcours intellectuel, et en un sens comme une autre réponse à la guerre, puisque l'événement a confronté aussi Bergson à la question fondamentale de la définition même de sa discipline, de son sens, des conditions qui rendent la parole d'un philosophe légitime, afin de ne pas sombrer dans la caricature d'elle-même et produire seulement des « homo loquax » ou des philosophes de la clôture.

Les deux dernières œuvres n'ont rien d'un point final catégorique, consistant toutes deux dans un éloge et une recherche de l'« ouverture ». En plus de l'ouverture mystique, et de l'ouverture éthique, sociale et politique, auxquels il appelle en 1932, le bergsonisme nous pousse à penser l'ouverture également comme principe même de l'existence humaine dans le temps et comme un principe de l'expression philosophique. Depuis le début de son œuvre, la philosophie bergsonienne est toujours marquée par une hantise de se pétrifier en concepts et en définitions immuables ; principe de renouvellement constant qui doit se penser en rapport aussi à une philosophie du temps créateur et à un principe d'empirisme : c'est parce que le monde lui-même est changeant, l'avenir imprévisible, le temps ouvert, qu'il n'y a pas de sens à vouloir délivrer des vérités éternelles, et que la tâche de poursuivre une pensée, de la repenser, de la corriger, de la refaire, est toujours nécessaire. Le bergsonisme reste aussi fondamentalement optimiste et volontariste, affirmant toujours la possibilité pour les hommes d'agir sur leur futur, celui-ci n'étant créé que dans le temps et par nos actions, et

non préfiguré à l'avance dans un espace virtuel du « possible », attendant d'être répercuté dans l'espace du réel.¹

Si la relation de l'éthique bergsonienne au passé pendant lequel elle fut conçue est intéressante à penser, en soulignant sa pertinence rétrospective, sa projection dans un futur proche le serait aussi, mais un tel projet pourrait faire l'objet d'une toute nouvelle recherche. Au cours des dernières années de sa vie, les intuitions des *Deux Sources* sur la clôture sociale montrent, en effet, une valeur d'anticipation. Le 30 janvier 1933 Adolf Hitler est en effet nommé chancelier de la République de Weimar, accomplissant ce qui était son objectif depuis dix ans, se hisser au pouvoir de manière légale. La même année, il retire son pays de la Société des Nations qu'elle avait rejointe en 1926, et entame un processus de remilitarisation, en violation avec les accords internationaux. D'après ses entretiens avec Jacques Chevalier, Bergson semble conscient du danger qu'incarne Hitler, et relie les événements à ses écrits : « Hitler a prouvé la vérité des *Deux Sources* »² dit-il en octobre 1934 ; et dans une conversation de juin 1935 : « l'hitlérisme est une démonstration éclatante de la thèse que j'avais soutenue dans les *Deux Sources* : à savoir que la morale close (dont le type est la morale allemande hitlérienne) est étroitement liée à une conception païenne du monde et des choses. Le christianisme seul nous a appris à regarder par-delà les frontières, et à étendre notre amour à tous les hommes. ».³

L'Italie fasciste, suite à l'invasion de l'Ethiopie en 1935, se retire également de la Société des Nations et se rapproche de l'Allemagne d'Hitler. La ligue, qui ne dispose pas de forces armées et peut seulement exercer des sanctions économiques, est impuissante à stopper la montée de ces extrémismes. En vertu des principes de sécurité collective et d'apaisement, elle n'intervient pas malgré les infractions de plus en plus grandes au droit international. C'est ce qui fit dire à Mussolini en 1937 qu'elle est « efficace quand les moineaux piaillent, plus du tout quand les aigles attaquent » : après avoir permis de régler des conflits mineurs, elle échoue cependant à prévenir, comme c'était censé être son rôle, une deuxième guerre mondiale.

En 1938, l'Autriche est annexée par l'Allemagne, puis les Sudètes en Tchécoslovaquie l'année suivante, toujours sans réactions de la part de la scène internationale. C'est le premier septembre 1939, suite à l'invasion de la Pologne par l'Allemagne hitlérienne, que le Royaume-Uni et la France finissent par déclarer la guerre. La violence du premier conflit mondial, sans précédent à l'époque où

¹ En particulier dans sa conférence « Le possible et le réel », republiée dans Henri Bergson : *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Quadrige », 1934, pp.99-116

² Jacques Chevalier : *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.215

³ *Ibid.*, p.228

elle eut lieu, va être dépassée par cette deuxième guerre totale qui constitue toujours aujourd'hui le conflit armé le plus vaste que l'humanité ait connu.

Bergson a quatre-vingt ans. Comme en 1914, de jeunes amis et disciples sont mobilisés, tandis qu'il doit rester à l'arrière. Après Charles Péguy lors de la première guerre, c'est Vladimir Jankélévitch qu'il voit partir, et qu'il encourage en ces termes le 10 septembre 1939 : « Cher ami, (...) Vous voilà donc appelé à combattre pour la France : que ne puis-je en faire autant. Toute ma vie je me suis demandé comment je rendrais au pays quelque chose de ce que je lui devais, car je lui dois tout. Il me fut donné de servir à l'étranger pendant la dernière guerre : aujourd'hui, vieux et malade, je ne peux qu'encourager l'effort des autres. Quelle tristesse ! ».⁴ A de nombreuses reprises, le vieux philosophe exprime dans sa correspondance, comme en 14, la souffrance de se sentir impuissant.⁵

Bergson interprète la deuxième guerre mondiale exactement dans les mêmes termes que la première. Il reprend l'idée que la France est invincible car elle incarne une force spirituelle.⁶ Il prend, malgré son grand âge et sa maladie, de nouveau publiquement position contre l'Allemagne, en faisant republier un de ses plus célèbres discours de la Grande Guerre : « la force qui s'use et celle qui ne s'use pas », dans le journal « Le Temps » en janvier 1940. Dans une lettre à Chastenet, rédacteur en chef du journal, il insiste pour que le texte soit édité exactement à l'identique : « l'Allemagne d'aujourd'hui est identique à celle de 1914 (...) la reproduction de mon article n'aura son plein effet que si on le réimprime sans en changer un mot et si l'on fait remarquer en note que, publié par exemple dans un journal sans indication de date, il serait sûrement pris pour un article du jour. ».⁷

Cette deuxième guerre mondiale est donc pour lui l'exacte reproduction de la guerre précédente, elle est vécue comme une sorte de bégaiement de l'histoire, une répétition mécanique du temps, et ce malgré tous les espoirs de paix qui avaient suivi celle qu'on voulait croire la « der des der » – the war to end all wars. L'ironie est qu'un tel constat vienne de la bouche du philosophe qui a théorisé le temps précisément comme un flux sans cesse changeant, irréversible, où la répétition n'existe pas, où aucun moment ne saurait être identique à un moment précédent, le temps étant créateur, continuité hétérogène, succession ininterrompue de nouveauté. Au moment de sa mort

⁴ Henri Bergson : *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1639

⁵ Dans une lettre à Brunschvicg, le 12 avril 1940 « Nous étions bien sûrs que vous vous étiez arrangés, chacun de votre côté, pour rendre le plus de services possibles au pays. Que ne puis-je en faire autant ! Mais je suis de plus en plus handicapé par l'état de ma santé. » (Ibid., p. 1661) Dans une lettre du 21 avril 1940 à M. Abraham : regrettant de ne pas avoir la force d'écrire un article sur la guerre, il déclare : « L'état de ma santé me rend pénible tout espèce d'effort. Je craindrais vraiment de ne pouvoir rendre dans toute sa force ce que j'éprouve pour notre chère et admirable jeunesse. » (Ibid., p. 1663)

⁶ « La France va accomplir, une fois de plus, la mission qu'elle reçut d'en Haut, celle de sauver l'esprit » (à Jacques Chevalier, Ibid., p.1641). Même page : « Sur l'issue de cette guerre je n'ai d'ailleurs aucun doute : nous serons vainqueurs et notre victoire sera complète. ». A Floris Delattre : « je ne doute pas de l'issue de la lutte. Nous devons vaincre, et nous vaincrons. » (Ibid., p.1643) A Jean Wahl : « ce qui rend la France invincible, c'est justement qu'elle ne perd jamais de vue les réalités spirituelles, seules capables de soutenir indéfiniment les courages. » (Ibid., p.1644)

⁷ Bergson à J. Chastenet in *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p.1591

l'histoire semble donc démentir l'intuition centrale de sa pensée, en même temps que de signaler l'échec de l'idéal de paix porté par la SdN où il avait agi : contexte tragique, où se confirme apparemment la fatalité de la clôture, politiquement, moralement, socialement, temporellement.

Au printemps de l'année 1940, Bergson s'était adressé au président Roosevelt pour tenter encore une dernière fois d'user de son influence auprès des Etats-Unis. Dans une première lettre dont on a retrouvé le brouillon, il se présentait ainsi : « Celui qui vous écrit est un homme de 80 ans, qui croit en Dieu. Tout près de comparaître devant le Souverain juge, il n'a plus, en ce qui le concerne, de souci terrestre : il ne pense qu'à faire un peu de bien, et à répandre quelque vérité. Celui qui vous écrit est un Français qui a toujours aimé et admiré l'Amérique. ».⁸ Il rappelle alors ses liens avec les Etats-Unis et son action pendant la première guerre. Il prévient : « Si par malchance, la France et l'Angleterre ne pouvaient plus soutenir la lutte (...) Hitler serait maître de l'Europe ; tout de suite, il se tournerait contre l'Amérique ». Il répète dans une seconde lettre la communauté de destin de l'Amérique et de la France, et demande l'aide de Roosevelt dans ces termes : « Monsieur le Président, c'est le sort du monde qui se joue en ce moment. Croyez-en un simple professeur de philosophie que les événements de ces dernières années n'ont aucunement surpris, qui les voit venir depuis quarante ans, qui en étudie les causes et qui les aurait annoncés comme inévitables, s'il ne savait qu'il n'y a pas de fatalité, que rien n'est inévitable en histoire, que les forces aveugles ou malfaisantes ne l'emportent fatalement que s'il ne se trouve pas des hommes de volonté pour leur tenir tête – et de volonté bonne – pour mater la fatalité. ».⁹ Il martèle en ce temps, contre le fatalisme, dans les différentes lettres à ses divers correspondants, le devoir de ne pas désespérer.

Les Etats-Unis n'entreront dans le conflit qu'en décembre 1941, après la mort de Bergson. Celui-ci, atteint d'une congestion pulmonaire, s'éteint en effet en janvier 1941, dans une France occupée par les nazis. Dans ce contexte, son décès sera en raison de son judaïsme sans cérémonie – et malgré les services qu'il rendit à la France au cours de sa vie. Bergson est enterré au début de l'année sous la neige, dans une grande discrétion (d'après Paul Valéry, seules une trentaine de personnes étaient présentes à l'enterrement de celui qui vécut déjà de son vivant une gloire internationale)¹⁰, au cimetière de Garches en face de la tombe où le corps de son neveu Henry Lange mort au front en 1918 repose avec celui de sa mère.

⁸ Henri Bergson : *Correspondances*, op. cit., pp.1658-1659

⁹ Ibid., p.1660

¹⁰ Paul Valéry, allocution prononcée à l'Académie française le 9 janvier 1941, in *Henri Bergson, essais et témoignages*, « Les cahiers du Rhône », Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1943, pp.19-23

C'est Chevalier qui avait annoncé la mort de son maître et ami à la presse. L'hommage qu'il lui rend lui vaut des critiques violentes de la part de la presse collaborationniste – Marcel Déat par exemple dans le journal « l'Œuvre » dénonce cet « hommage solennel à un juif judaïssime » – puis la perte de son poste de ministre de l'Éducation nationale qu'il occupait alors. Paul Valéry, devant le caractère très réduit de la cérémonie funéraire, déplorait : « En d'autres temps, ç'eût été le panthéon ».¹¹ Il perd lui aussi son poste d'académicien après avoir prononcé un hommage à son ami défunt.

La mort de Bergson constitue son seul et ultime acte de solidarité envers les juifs. Un passage de son testament, écrit en 1937, éclaire ainsi le rapport qu'il entretient à son identité juive, rapport complexe, tiraillé entre volonté de soutien, dénonçant la « vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde », et une aigreur qui se retourne contre ses « coreligionnaires » accusés d'en être en partie responsables :

Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme, où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti, si je n'avais pas vu se préparer depuis des années (en grande partie, hélas ! par la faute d'un certain nombre de juifs entièrement dépourvus de sens moral) la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés.¹²

La parenthèse sur l'absence de sens moral de certains juifs fut souvent, comme le soulignent Frédéric Worms dans la biographie de Bergson et Philippe Soulez dans *Bergson politique*, effacée par les commentateurs posthumes, gênés par cette déclaration qui résonne, après la Shoah, d'une manière très choquante. Une autre déclaration de son testament, dans la même tonalité, où Bergson s'élève contre ses ennemis, « tous juifs »¹³ selon lui, a aussi souvent été omise. Ce genre de réactions ne doit pourtant pas surprendre un historien, car il a été très fréquent pour les juifs eux-mêmes, au lieu de se révolter contre l'antisémitisme dont ils furent les victimes, de vouloir lui trouver des justifications en faisant porter la responsabilité sur d'autres juifs qu'eux-mêmes, s'excluant ainsi, aux yeux des antisémites, des reproches adressés à leur groupe.¹⁴ Elles sont le signe d'une internalisation

¹¹ D'après la plaquette rédigée par Jean Milhaud : « A Bergson, la patrie reconnaissante », Paris, Imprimerie nationale, 1967 ; cité par Worms dans la biographie de Bergson : Frédéric Worms et Philippe Soulez, op. cit., p.275

¹² Floris Delattre : « Les dernières années d'Henri Bergson », in « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », tome 131, numéro 3/8, mars-août 1941, pp. 125-138

¹³ Section IV du testament, intitulée « Mes ennemis » : « J'ai beaucoup d'amis, mais le succès m'a valu aussi quelques mortels ennemis (lesquels se trouvent tous être des juifs, mes coreligionnaires). Ils s'acharneront probablement contre ma mémoire après ma mort. » in *Mélanges*, op. cit., p.1670. Beaucoup de juifs, comme Julien Benda, ont effectivement été de virulents critiques de Bergson – cependant celui-ci est bien oublieux de toutes les attaques venues de l'Action Française, notamment celles Maurras et Daudet.

¹⁴ Pierre Trotignon le souligne dans un article de 1994. Après avoir dépeint l'antisémitisme français à l'époque, il écrit : « Le plus triste est que la bourgeoisie française de la Haskalah [l'Aufklärung juive] se solidarisa avec la bourgeoisie

de l'antisémitisme ambiant, et de la volonté très forte de s'assimiler qui a beaucoup pesé sur Bergson au cours de toute sa vie.

D'autres témoignages qui nous sont parvenus par les amis ou les admirateurs de Bergson, insistent au contraire sur le souci du philosophe de ne pas user de ses privilèges et de ne pas se soustraire au sort réservé à ses coreligionnaires. Léon Poliakov dans *L'étoile jaune* rapporte ainsi : « On sait qu'en septembre 1940, Henri Bergson, repoussant toutes les tentatives d'intervention, tint, malgré sa maladie et son grand âge, à se présenter au commissariat afin de remplir sa fiche de recensement juif. S'il eût vécu, nul doute qu'il eût, le tout premier, porté, la tête haute, « la marque d'opprobre ». »¹⁵ (par « marque d'opprobre », Poliakov entend ici l'étoile jaune, mise en place en Europe par Eichmann le 4 mars 1942¹⁶, en France à partir du 15 mars 1942¹⁷, après la mort de Bergson donc). Raïssa Maritain, épouse de Jacques Maritain, rapporte elle aussi, dans son texte « Henri Bergson, souvenirs » : « L'un de ses derniers actes aura été de refuser la « faveur » par laquelle on voulut l'exempter des obligations dégradantes auxquelles sont désormais soumis tous les Juifs français. Il n'accepta pas cette exception plus humiliante que la triste loi commune, et il démissionna de sa chaire au Collège de France, comme de toutes ses autres charges honorifiques. Les journaux ont même annoncé qu'il voulut se soumettre aux formalités spéciales de l'enregistrement des Juifs, et pour cela, quelques semaines seulement avant sa mort, « il quitta son lit de douleur (lui qui depuis plusieurs années pouvait à peine se mouvoir) et, vêtu d'une robe de chambre et de pantoufle, appuyé au bras d'un de ses proches, il alla faire la queue pour se faire déclarer comme juif. ». »¹⁸ Julien Green et Maurice-Martin du Gard¹⁹ soutiennent des versions similaires. Et Soulez et Worms soulignent cependant tous deux l'invérifiabilité²⁰ de ces témoignages, n'ayant pu retrouver de traces ni des tentatives d'intervention en faveur de Bergson pour l'exempter du statut juif en en faisant un « aryen d'honneur », ni de sa supposée démission de toutes ses charges honorifiques – geste qui aurait une signification énorme vu son attachement à ces récompenses et le patriotisme zélé dont il a, jusqu'au déclenchement de la deuxième guerre mondiale et à la veille de sa mort, invariablement fait preuve. Dans *L'étoile jaune* toujours, Léon Poliakov cite une note du maréchal Pétain demandant après la mort de Bergson, l'exemption de sa veuve, Louise Neuburger, de l'obligation de porter

française en général contre ses propres frères de confession et d'origine, de peur que l'image qu'avait l'opinion xénophobe ne les englobât dans la même réprobation ». in « Bergson et la propagande de guerre », qui insiste de manière éclairante sur cet aspect. In *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp.206

¹⁵ Léon Poliakov : *L'étoile jaune*, Paris, éditions Grancher, 1999, p. 54

¹⁶ Ibid., p.21

¹⁷ Ibid., p.29

¹⁸ Raïssa Maritain : « Henri Bergson, souvenirs », in *Bergson, Essais et témoignages*, op. cit., p.133

¹⁹ Cité par Worms dans : Philippe Soulez et Frédéric Worms : *Bergson : biographie*, Paris, Flammarion, 1997, p.372

²⁰ Philippe Soulez, op. cit. pp.326-327 et Philippe Soulez et Frederic Worms, op. cit. p.273

l'étoile. Une note de Heinz Röthke, lieutenant de la SS et un des principaux responsables de la déportation des juifs de France en 1940-1944, confirme cette exemption.²¹

Sept années avant cette guerre, Bergson affirmait dans son éthique un certain optimisme sur l'action de la Société des Nations, à laquelle il avait participé de 1922 à 1925, en faveur de la paix. Echouant à prévenir la seconde guerre mondiale, on peut cependant considérer plus favorablement l'action de l'organisme en prenant en compte un temps plus long, et donner raison à l'optimisme bergsonien. Après la deuxième guerre mondiale, la SdN donnera naissance à l'ONU et l'IICI à l'UNESCO. L'action de ces deux organismes s'est considérablement étendue depuis leur création. Contre quarante-deux membres fondateurs, en 1919, c'est aujourd'hui la quasi-totalité des Etats qui font partie de l'ONU (193 Etats membres sur 197 Etats reconnus). L'UNESCO a aussi pris des proportions que Bergson n'aurait sans doute jamais imaginées, puisqu'en 1922 sa petite organisation, créée sur le tard par la SdN plus préoccupée par d'autres questions que la coopération intellectuelle, était dépourvue de secrétariat, disposait d'un budget très réduit, n'avait pas de pouvoir exécutif, était composée de douze membres et se réunissait pour la première fois sans promesse de lendemain. L'Europe s'est effectivement pacifiée depuis quelques dizaines d'années ; les relations franco-allemandes en particulier, belliqueuses pendant des siècles, se soldent par une amitié scellée en 1963 par un traité de coopération entre Adenauer et De Gaulle, représentant un cas unique dans l'histoire.

Tout cela Bergson ne le verra pas, et quand il meurt en 1941, l'IICI qu'il a contribué à créer est fermée suite au déclenchement de la guerre. Dans son hommage Paul Valéry après avoir loué la prose et la pensée bergsonienne, fait une brève et amère référence à l'action du philosophe à la CICI (à laquelle il a également participé). « Il a travaillé de toute son âme à l'union des esprits et des idéaux qu'il croyait devoir précéder celle des organismes politiques et des forces » (...) « grand philosophe, grand écrivain, il fut aussi et devait l'être un grand ami des hommes. Son erreur a peut-être été de penser que les hommes valaient que l'on fût leur ami. ».²²

Le contexte indigne qui entoure la mort de Bergson semble au moins, dans la bulle virtuelle de son psychisme, avoir été éclipsé au moment où il expire par une réalité plus heureuse. Un article de journal rapportant son décès fait ce récit : « Dans la chambre de sa demeure parisienne, Bergson était dans le coma depuis douze heures. Ceux qui entouraient son agonie avaient le sentiment que sa fin était proche quand tout à coup l'illustre philosophe se mit à parler. Il fit un cours de philosophie,

²¹ Léon Poliakov, op. cit., pp.69-70

²² Paul Valéry, op. cit., p.22

pendant une heure. Il prononçait très distinctement les mots. Ses phrases étaient claires. Sa lucidité bouleversait ceux qui l'écoulaient. Et puis : « Messieurs, il est cinq heures, le cours est terminé. » Et il expira. ». ²³ Le récit de Léon Brunschvicg est similaire : « La dernière nuit, il se croyait au Collège de France ; il faisait son cours. Il dit : « il est cinq heures, il faut que je m'arrête », et il mourut. ». ²⁴ Occultant une réalité déprimante, la fonction fabulatrice lui permet ainsi de partir aussi tranquillement et simplement que s'il finissait un cours. La fiction hallucinatoire l'a ramené au faîte de sa gloire, et le philosophe de la vie quitte les vivants, non pas vieillard juif dans une France antisémite, mais grand orateur et professeur devant le tout-Paris qui l'avait tant admiré.

²³ Philippe Soulez et Frédéric Worms., op. cit., p. 372

²⁴ *Mélanges*, op. cit., p.1629

Conclusion

Toutes les anecdotes entourant la mort de Bergson doivent être prises avec précaution et pourraient relever de la légende. La glorification et la mythologisation du bergsonisme, entretenues par de nombreuses rumeurs invérifiables, peut contrevenir à un travail historique scrupuleux. Bergson avait incarné au début du XX^e dans toute sa splendeur, une certaine image du penseur : pur, désintéressé, spirituel, dans une position de surplomb sur des réalités matérielles vulgaires – « au-dessus de la mêlée » comme le voulait Romain Rolland, transcendant son époque et sa société. Voici par exemple comment Albert Béguin et Pierre Thévenaz évoquent le philosophe, deux ans après sa mort, dans l'avant-propos d'un recueil de témoignages : « Ce message français, ce n'est pas un Bergson membre de telle ou telle société close qui nous l'apporte. Il vient à nous comme l'appel du héros ou du saint, comme l'appel libérateur de quelqu'un qui, par le rayonnement de l'esprit et de l'amour, acquiert le droit de s'adresser à l'humanité tout entière et de parler en son nom. »¹ Ce sont exactement les termes que Bergson emploie dans les *Deux Sources* en décrivant l'« ouverture ». La même mythologie du « génie » et du surhomme construite dans son éthique lui est donc appliquée, bien loin de la modestie qu'il désirait toujours afficher. Un peu plus loin dans le même avant-propos, Béguin et Thévenaz ajoutent dans leur lancée : « Cette fidélité au réel et à la pensée, qui caractérise la philosophie bergsonienne, l'élève jusqu'aux hauteurs où elle devient proprement irréfutable, comme toute grande philosophie. On ne réfute pas un soleil rayonnant. »² Dans les hommages qui suivent, de nombreux auteurs insistent sur le fait que Bergson, mort, son œuvre atteint l'éternité.

Le mythe universaliste attaché au philosophe et à sa parole a beaucoup joué au moment de la guerre. Il a eu une efficacité politique mais a aussi, à ce moment-là, révélé ses failles : car c'est finalement, dans ses discours, lorsqu'il prétendait le plus parler depuis cette position de penseur idéaliste, prophétique et voyant, situé au-dessus de l'histoire, qu'il a fait les déclarations les plus critiquables, les plus fantasmagoriques et les plus datées. Pendant la guerre, Bergson fut aussi un des premiers à subir la modernité médiatique et la pression à répondre vite à un contexte d'une grande complexité. Ses responsabilités de président de l'Académie des sciences politiques et morales et de figure de proue de la philosophie française l'obligeaient, dans une situation sur laquelle il n'avait aucune maîtrise et qu'une connaissance très limitée, à prendre position avec la force qu'impose la menace d'un danger vital sur soi et les siens. Il n'a été capable de le faire qu'avec maladresse,

¹ *Henri Bergson, essais et témoignages*, op.cit., p.9

² *Ibid* p.10

appliquant mécaniquement, en quelque sorte, ses concepts d'avant-guerre à un objet qu'ils n'étaient pas faits pour penser.

La bêtise de Bergson

Ce procédé, le philosophe le récuse lui-même méthodologiquement comme résultant d'une incapacité de l'intelligence à lire la nouveauté d'un événement sans y projeter de l'ancien, d'une incapacité à dire le « se faisant » sans le voir à travers le « déjà fait ». Selon lui le premier réflexe de notre esprit n'est pas créatif, mais plutôt, réactionnaire. Car la création philosophique est un processus lent et long, et l'intelligence humaine, lorsqu'elle se trouve dépourvue, mobilise les catégories de pensée qui sont déjà à sa disposition, les « plaquant » sur le réel, afin de se donner l'illusion d'avoir une prise sur lui et se mettre en mesure d'agir. Comme il l'écrit joliment dans son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* : « notre intelligence aussi a ses instincts ».³ Fait intéressant, ce que nous nommons à partir des écrits bergsoniens « intelligence », cette inertie mécanique de la pensée, cette raideur et cette obstination dans une manière de penser inadaptée, est nommée par Roland Breeur, dans un récent ouvrage, « bêtise ».⁴

Comme le souligne aussi Breeur dans la même œuvre, il est toujours intéressant de reconnaître la bêtise comme telle et d'en analyser le fonctionnement. Aussi la bêtise bergsonienne pendant la guerre peut-elle être instructive, à condition qu'on ne cherche pas à la passer sous silence, au contraire de l'effet d'amnésie souligné par Soulez dans notre mémoire des « classiques », contribuant à créer une image erronée, pure et parfaite des philosophes que nous lisons. Evidemment qu'un auteur pourra nous apparaître comme éternellement présent, si l'on évacue de notre mémoire tous les aspects datés de sa pensée pour les juger comme étant de simples « accidents » secondaires, de simples contingences n'atteignant pas le noyau dur de l'œuvre, et si la postérité ne véhicule de ces grands penseurs qu'une image soigneusement filtrée. Ainsi, confrontés à ce que nous jugeons toujours valable chez un philosophe, nous dirons : il a eu une intuition géniale, mais confrontés à ce que nous ne jugeons plus valable, nous dirons : il faut contextualiser. Cette logique rend le « classique » auto-immune à toute objection. En nous concentrant au contraire aussi sur ce qui nous choque chez un auteur, en assumant notre rétrospectivité vis-à-vis de lui, la différence entre notre temporalité et la sienne, on pourra sortir de l'illusion mythologique et inhibante d'un génie surpassant le reste de l'humanité et transcendant tous les âges.

³ Henri Bergson : « l'ardeur irréflechie avec laquelle nous prenons parti dans certaines questions prouve assez que notre intelligence a ses instincts » in *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1889, p.100

⁴ Dans Roland Breeur : *Autour de la bêtise*, Paris, classiques Garnier, 2015 : dans le premier chapitre, intitulé « la bêtise ontologique », sa description de la bêtise est alimentée par les écrits de Bergson et de Sartre.

Ce qui faillit au moment de la guerre, ce n'est donc pas seulement le bergsonisme, mais toute une conception du philosophe et de la philosophie qui va avec. Au-delà de son exemple, ils furent, dans tous les pays, de nombreux penseurs à manifester leur aveuglement. On pourrait argumenter que l'idée d'une parole universelle et atemporelle associée à une vision idéaliste de la philosophie implique nécessairement et par définition, une forme d'inadaptation et donc de bêtise dans le discours. La Grande Guerre manifeste l'échec de cette parole qui se prétend éternellement présente, à saisir les enjeux du temps présent, et à articuler dans l'urgence, un discours juste.

C'est aussi la position sociale du philosophe, celle, la plupart du temps, d'une élite bourgeoise, et l'aspect nécessairement lacunaire de cette perspective, qui se trouvent mis en question. Effectivement, le reproche qu'on peut adresser à Bergson dans ses discours de guerre est, plus grave à notre sens que d'avoir caricaturé la pensée allemande, d'avoir participé au « bourrage de crâne », c'est-à-dire à une propagande cherchant à conférer un sens « supérieur » et « profond » à une lutte qui nous paraît aujourd'hui absurde, exaltant le sacrifice de millions de jeunes hommes. Ces éloges contenus dans ses discours de guerre, initialement venus d'un désir de solidarité, sont a posteriori apparus comme irresponsables, et comme un discours causé par une coupure entre la guerre imaginaire d'une élite intellectuelle à l'arrière et l'expérience vécue des soldats au front.

La situation de guerre provoque ici une sorte de retournement : la détention du savoir change de camp. Ce ne sont plus ceux qui sont autorisés à parler et à être entendus qui savent, ceux qui détiennent les chaires de philosophie et les postes d'académicien, ceux qui fréquentent les salons parisiens ; ce sont ceux, parfois illettrés, qui sont dans la boue des tranchées ; et les premiers, les délivreurs publics de parole, eux dont la parole est efficace désormais à une échelle sans précédent – grâce à l'expansion médiatique et l'accélération des échanges – doivent désormais aussi reconnaître leur ignorance et assumer la responsabilité de leur ignorance. Le philosophe doit donc réfléchir sa propre position, et la réfléchir non pas seulement d'une manière « philosophique » plus ou moins mythologique, en se situant dans une société virtuelle qu'il constituerait avec les autres grands penseurs de l'histoire (une « société des esprits » comme la nomma Paul Valéry lorsqu'il travaillait à l'Institut International de Coopération Intellectuelle), mais en contextualisant sa parole historiquement et sociologiquement. Le « philosophe de la fourmilière » rapidement évoqué dans les pages des *Deux Sources* peut être vu comme un pas timide et très embryonnaire dans cette direction : philosophe de la société close, qui ne parvient pas du tout à s'élever au-dessus des autres « fourmis », mais se donne seulement l'illusion d'être libre, tout en renforçant l'oppression de clôture, il peut être vu comme une description parfaite de Bergson lui-même en 14-18...

Une première leçon de la Grande Guerre est donc une leçon d'humilité et de désillusion pour la philosophie. Celle-ci doit faire face à son ignorance ; sa véritable ignorance, et non celle sublimée, fantasmée, dont elle prétend être issue, l'ignorance du « regard vierge » cartésien, faussement modeste – quelle modestie en effet, que celle qui part d'une position soit disant d'ignorance totale seulement pour prétendre aboutir à une connaissance absolue. L'ignorance du philosophe est comme celle de tous les autres hommes et de toutes les autres femmes, dans sa connaissance seulement partielle, dans sa perspective nécessairement située et lacunaire sur le monde qui l'entoure. Ces idées, que nous devons à toute une tradition critique du champ intellectuel dans la deuxième moitié du vingtième siècle, ont déjà été développées dans le chapitre méthodologique de ce travail ; arrivés à la conclusion de cette thèse, nous pouvons ajouter l'hypothèse que la Grande Guerre, avec l'échec du bergsonisme et de son idéalisme philosophique, peut être considérée un événement clé dans ce processus critique, un moment où la mythologie du philosophe, si bien incarnée par le célèbre penseur de la durée et de l'élan vital, a vacillé. Comme l'a souligné Friedmann en 1936, c'est à travers cet épisode que la jeunesse a aperçu, derrière la haute et pure image du penseur, l'homme qu'était Bergson.⁵ Le statut de « philosophe » entre en crise.

L'intégration du problème de la guerre dans la philosophie bergsonienne

Bergson ne s'est cependant pas tu après la guerre et son œuvre d'après-guerre, traversée de dilemmes et d'ambiguïtés, peut être vue comme un renouvellement de sa pensée et de son appareil conceptuel, nous permettant aussi de rendre compte de l'impact de la guerre sur la philosophie d'une manière, non pas seulement négative, mais aussi positive, par l'analyse – en suivant la perspective deleuzienne sur Bergson – des concepts créés pour la penser rétrospectivement. Dans ce travail, nous avons exploré la question de l'élaboration des *Deux sources de la morale et de la religion*, l'éthique bergsonienne publiée en 1932, dans une perspective qui se veut généalogique et contextuelle. L'éthique bergsonienne a été en effet traitée, non comme objet statique et immuable, œuvre finie, parfaite, totalité bien ciselée, mais dans le processus long de son engendrement, à travers les hésitations de son auteur, à travers les interruptions et les reprises de sa méditation philosophique. L'œuvre antérieure, le cheminement de pensée « intérieur » qui a amené Bergson à vouloir s'exprimer dans le domaine moral, a été pris en compte, mais le monde « extérieur » et la place que le philosophe y a occupée, avec l'expérience historique de la guerre, a aussi été traité comme élément déterminant

⁵ George Friedmann : « La prudence de M. Bergson, ou Philosophie et caractère », in revue « Commune », numéro 30, 1936, pp.722-723

dans le processus de « création » philosophique. Événement perturbateur dans la vie de Bergson, la guerre marque aussi par répercussion une évolution dans sa pensée.

Au contraire d'une approche mythologique des œuvres et des idées philosophiques comme transcendant tout contexte historique et du penseur comme d'un voyant surplombant l'histoire, nous avons proposé de considérer que les concepts philosophiques introduits dans les *Deux Sources* peuvent effectivement revêtir une pertinence pour différents contextes, passés et futurs, mais que cette justesse est toujours, nécessairement, limitée, et ne peut être révélée qu'à travers un travail de confrontation avec des données empiriques. Un dialogue peut et doit alors s'instaurer entre philosophie et histoire, entre les concepts et le monde qu'ils sont censés décrire, et les deux disciplines et les deux plans, s'éclairer mutuellement, se comprendre ensemble, dans l'entremêlement entre les concepts philosophiques, l'itinéraire personnel du penseur, et l'itinéraire historique et social du contexte où il est né, a vécu, a pu penser, a pu écrire, a pu être publié, a pu avoir une audience et une influence.

Voici comment on pourrait résumer les conclusions de cette recherche : dans son ouvrage de philosophie morale et politique, l'appareil conceptuel déjà élaboré lors de la publication de *l'Evolution créatrice*, se complexifie et se modifie à travers l'intégration du problème de la guerre, complètement absent auparavant, la pensée bergsonienne étant initialement une réflexion sur la conscience, le sujet, la vie, à la tonalité douce et plutôt optimiste. L'expérience de la violence, de la mort, des affrontements nationalistes, a joué un grand rôle dans la formulation de l'éthique bergsonienne qui était en germe dès le début des années dix. Elle a probablement constitué l'expérience décisive pour convaincre Bergson de la nécessité de mener à son terme et publier une réflexion sur l'éthique difficile et indécise, dans un domaine où il était mal à l'aise ; en plus de lui offrir, puisqu'il a pu jouer pendant et après le conflit un rôle politique central, l'expérience personnelle dans ce domaine qu'il juge nécessaire à la légitimité de l'expression philosophique.

Si cette guerre est finalement rarement explicitement présente dans l'ouvrage de 1932, elle y plane cependant comme un fantôme : comme un élément invisiblement déterminant, point central autour duquel se réorganise sa pensée et son appareil conceptuel. Le cataclysme, après avoir véritablement happé et aimanté le philosophe au moment de son irruption, a bien été pris en compte dans son éthique, et modifie de l'intérieur, comme un agent chimique, les notions qu'il avait définies avant-guerre. L'ayant confronté à des problèmes nouveaux, que ses anciens concepts ne permettaient pas d'éclairer, cet événement représente un moment de déstabilisation. C'est l'expérience d'une non-coïncidence entre le concept et l'expérience, révélant la nécessité de les redéfinir, et d'en inventer de

neufs. La pensée bergsonienne, mise en échec, incapable en 1914 de vraiment expliquer un évènement aussi majeur que le premier conflit mondial, doit évoluer.

Un des résultats de cette déstabilisation est l'invention en 1932 des concepts de « société close » pour décrire la logique de cohésion et d'exclusion dans l'appartenance à un groupe social, et celui de « fonction fabulatrice » qui permet de critiquer la dimension en grande partie imaginaire de ce processus. La pertinence et même l'audace de certains arguments sociologiques et anthropologiques des *Deux Sources* n'a pas forcément été perçue. Manquant, même dans ses bonnes intuitions, de radicalité, l'ouvrage déçoit globalement la jeunesse et confirme à ses yeux, ainsi que le formule impitoyablement Friedmann, une « non présence » à son époque pour ce philosophe qui se voulait justement le penseur de l'immédiat. Ce que nous avons identifié comme les deux gestes conceptuels effectués dans cet ouvrage, à savoir l'établissement d'une distinction du clos et de l'ouvert d'une part, et la récusation de celle entre primitifs et civilisés d'autre part, ces deux gestes, pensés ensemble, pouvaient pourtant être considérés dans le contexte où ils sont formulés, un renouvellement de la pensée bergsonienne dans une direction moderne.

Une originalité et une force de l'analyse sociologique des *Deux Sources* est de l'avoir combinée à une analyse psychologique et une analyse de l'imaginaire. Ce mélange des méthodes résulte dans l'invention de concepts permettant d'éclairer utilement les mécanismes psychiques qui se mettent en place au sein d'un groupe devant une situation de danger vital. Les notions de clôture et de fonction fabulatrice introduites en 1932 sont ainsi plus applicables aux événements récents du XX^e, que ceux de vie, d'esprit, et de machine à travers lesquels il lisait le conflit en 14-18, dans l'urgence de l'action. En relisant la Grande Guerre à travers ce prisme, on peut comprendre comment, pour reprendre la formule de la charte de l'UNESCO, la guerre a son origine dans les esprits des hommes – et comment les esprits des hommes l'ont supportée. L'affirmation bergsonienne de l'universalité de la « fonction fabulatrice » ou de la « mentalité primitive », enfin, implique une remise en question de l'idole d'une « civilisation » occidentale qui serait supérieure, par sa rationalité, à celle des peuples indigènes : un des messages importants de l'éthique bergsonienne, c'est que l'homme occidental est au contraire demeuré, même au sein d'une société machinale et technique, un primitif. La séparation anthropologique entre le « civilisé » et le « barbare », qui était une des distinctions les plus fortes des discours de guerre, en Allemagne comme en France, et plus largement un mode de compréhension à travers lequel les Européens de l'époque voient leur monde et construisent leur identité, est brouillée, ce qui pave la route à une expression beaucoup plus radicale et beaucoup plus ouvertement politisée du préjugé raciste des anthropologues par Lévi-Strauss dans *Race et histoire* vingt ans plus tard.⁶

⁶ Lévi-Strauss : *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952

Par opposition à l'œuvre d'avant-guerre, l'ajout de la notion d'« instinct virtuel » au triptyque instinct-intelligence-intuition est une invention notable, puisqu'elle rend compte du fait que, pour ce penseur de l'évolution biologique, le règne humain n'est pas autant en rupture avec le règne animal qu'il le pensait en 1907, et qu'au contraire l'humanité est capable d'une sauvagerie et d'une irrationalité qui lui sont propres. Notre espèce n'est plus considérée comme la réussite miraculeuse et libre décrite dans la philosophie biologique d'avant-guerre, et le modèle de la « fourmilière » permet à Bergson à penser également la logique des organisations sociales humaines. Le fameux « élan vital » théorisé en 1907 apparaît ainsi dans les *Deux Sources* comme brisé, non seulement par la matière qui isole les corps des individus les uns des autres, mais aussi par les logiques identitaires et les impératifs sociaux internes à chaque groupe. Si le sujet cherche à s'en émanciper, car les déterminations biologiques et sociales qui pèsent sur lui ne sont pas totales, les mythes de la société close sont là pour renforcer la cohésion sociale et le maintenir dans un état de docilité. La force séductrice des narratifs se combine alors à la force de pression de l'obligation morale, fonction fabulatrice et clôture se prêtant mutuellement appui. Renoncer à ces fables ne rendra par ailleurs pas forcément l'homme plus libre, puisque l'« intelligence », définie comme lucidité de l'homme sur sa mort, sur l'incertitude de ses projets, sur l'indifférence du monde à son égard, conduit à la dépression.

La description de l'imaginaire et de son rôle dans la société close effectuée par Bergson en 1932 s'applique très bien à l'analyse des superstitions en temps de guerre et à l'analyse de la constitution d'un imaginaire politique manichéen par la propagande renforçant la clôture des nations. En ce sens, on peut à travers les concepts bergsoniens des *Deux Sources* revenir de manière critique sur ses propres discours et en éclairer les mécanismes. Bergson ne va pas jusque-là, et ne formule jamais explicitement de regrets – le traumatisme est trop fort, sans doute, pour risquer de vider la guerre, le sacrifice de ses proches et de ses concitoyens, de son sens, en en faisant une réaction mécanique et grégaire de l'instinct, plutôt qu'un don sublime de soi. Ce serait non seulement admettre qu'il s'est trompé, mais aussi réduire les Poilus, de la position de « héros », à ceux de « fourmis », et dire que toutes les vies tragiquement disparues, ou détruites par les traumatismes, les blessures, les pertes, l'auraient été en vain. De plus, la seconde agression de l'Allemagne en 1939 semble pour Bergson, confirmer les discours tenus en 14-18 ; et toute l'atmosphère des années d'entre-deux guerres, où la paix n'est jamais stable, où les relations entre anciens ennemis demeurent tendues, peuvent être interprétées comme des années d'« hostilité virtuelle » entre sociétés toujours closes.

Notre argument a été que par la conceptualisation de la « société close » et de la « fonction fabulatrice », c'est-à-dire leur description à un niveau de généralité supérieur à celui des discours, l'éthique bergsonienne de 1932 revêt, malgré une absence d'auto-critique explicite, un pouvoir

excédant les intentions qui y sont explicitement affirmées. Le philosophe permet en effet au lecteur de s'emparer de ces concepts, qui ne sont plus destinés à incarner l'un ou l'autre camp, et c'est ce que nous avons fait en les projetant rétrospectivement sur sa propre expérience de la guerre, parce qu'il nous semblait que cette application empirique fonctionnait bien, et révélait de manière éclairante le lien entre un processus de totalisation sociale et la mobilisation d'un imaginaire qui sert cette entreprise de totalisation, processus déjà à l'œuvre dans la première guerre mondiale, et culminant dans la deuxième.

La « reconfiguration » de la philosophie bergsonienne que nous venons de décrire suite au cataclysme de la Grande Guerre est généralisable dans la mesure où beaucoup des arguments des *Deux Sources* rentrent en résonance avec d'autres écrits de l'époque et avec le contexte politique de manière plus large. Contrairement à l'idée véhiculée notamment par le bergsonisme qu'une œuvre vaudrait surtout par sa singularité absolue et son originalité, nous considérons que de tels échos prouvent que l'éthique des *Deux Sources* a à ce moment-là, malgré la « non-présence » reprochée par Friedmann, et malgré l'effort de Bergson lui-même pour masquer sa dimension contextuelle, tout de même répondu à des événements et à des questionnements contemporains. Globalement, nous avons interprété ce premier conflit mondial principalement comme le moment d'une déstabilisation de nombreuses croyances, la manifestation de leur naïveté, le début de leur critique et de leur déconstruction. La foi dans une marche historique vers le « Progrès » est ainsi démentie par les catastrophes sur lesquelles débouchent les innovations techniques de la révolution industrielle du XIX^e. La linéarité comme mythe implicitement opérant dans la discipline historique et déformant notre vision du passé va être dénoncée aussi par de nombreux auteurs autres que Bergson, en philosophie comme en histoire, et susciter d'importantes réflexions et réformes méthodologiques. A l'inverse d'une vision progressiste triomphante, mais relevant lui aussi d'une spatialisation du temps sous la forme d'une ligne, le fatalisme superstitieux déclenché par les situations catastrophiques est aussi pointé du doigt par de nombreux observateurs. Les critiques du nationalisme, puis après la deuxième guerre du totalitarisme, et la montée des mouvements pacifistes, rentrent en résonance avec la critique contenue dans l'éthique bergsonienne des logiques de clôture dans lesquelles l'esprit de l'homme est enfermé et la quête d'une société « ouverte ». Dans les décennies suivant les *Deux Sources*, de nombreux intellectuels ont contribué à penser cette critique du narcissisme collectif et du racisme de manière plus sophistiquée que ne le faisait Bergson – qui y voit un peu simplement un « instinct » de nature quasi biologique – pour étudier comment l'identification à une nation ou à un groupe est construite par une éducation et une histoire. Dans ce monde que la guerre a révélé comme morcelé en de multiples logiques d'appartenances, la position d'un idéal d'« ouverture » pourra ainsi

apparaître, à la lumière de ces études, non plus comme une grâce touchant quelques héros ou saints qui se sentiraient magiquement appartenir au genre humain dans son ensemble, mais comme un horizon politique vers lequel travailler à travers la démystification et la déconstruction de nos imaginaires identitaires. Loin d'avoir été l'auteur d'une intuition valable de toute éternité, Bergson pose donc en 1932 toute une série de problèmes philosophiques mais aussi politiques, sociologiques, psychologiques, déterminés par l'expérience du déchirement de l'Europe en 14-18 et partagés alors par d'autres intellectuels : celui de la clôture et du repliement sur soi, de la relation à l'altérité, de la folie de notre technique et de la folie de notre imagination, de la dépression et de l'individualisme ; et, en tentant de ne se laisser déterminer ni par la superstition du déclin ni par l'idéologie naïve du progrès, celui de l'avenir.

Annexe : Chronologie

- 18 octobre 1859 : naissance d'Henri Bergson à Paris, fils de Michaël Bergson (polonais) et de Kate Levinson (anglaise)
- 1881 : après des études brillantes, Bergson finit deuxième au concours de l'agrégation de philosophie. Il devient professeur la même année.
- 1889 : publication du premier ouvrage de Bergson, sa thèse : *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Y apparaît la notion fondamentale de « durée ».
- 1892 : Bergson épouse Louise Neuburger, une cousine de Marcel Proust
- 1893 : naissance de leur fille, sourde et muette, Jeanne
- fin 1894 : procès d'Alfred Dreyfus, condamné, suite à un complot judiciaire antisémite, pour espionnage. L'affaire dure jusqu'en 1906, date à laquelle l'officier juif sera finalement acquitté. Zola écrit « J'accuse ». Bergson, quoique juif, ne s'exprime pas.
- 1896 : publication de *Matière et Mémoire*
- 1900 : premier congrès mondial de philosophie à Paris. Cette année-là, Bergson est nommé professeur au collège de France. Ses cours remporteront un énorme succès. Plus tard la même année, il publie le *Rire*.
- 1903 : l'article « L'introduction à la métaphysique » de Bergson lui apporte une renommée internationale. L'importante opposition de l'« intuition » et de l'« intelligence » y est formulée pour la première fois.
- 1907 : la publication de *l'Evolution créatrice* marque le pic de sa célébrité. L'« élan vital » bergsonien remporte un grand succès.
- fin janvier-début mars 1913 : premier voyage de Bergson aux Etats-Unis. Conférences aux universités de Columbia, Princeton et Harvard.
- 10 janvier 1914 : Bergson est élu président de l'Académie des sciences morales et politiques
- 12 février 1914 : Bergson est élu à l'Académie française. L'élection est précédée d'une polémique antisémite très virulente dans le journal d'extrême droite « l'Action Française ».
- 1 juin 1914 : les œuvres de Bergson sont mises à l'index par l'Eglise catholique
- 28 juin 1914 : attentat de Sarajevo contre l'archiduc autrichien François-Ferdinand

Début de la première guerre mondiale

- 3 août 1914 : l'Allemagne déclare la guerre à la France. Bergson donne au cours de l'année de sa présidence à l'Académie des sciences morales une série de discours contre l'Allemagne

- 5 septembre 1914 : mort de son ami Charles Péguy au front

- octobre 1914 : « Aufruf an die Kulturwelt » signé par 93 intellectuels allemands

- mai 1916 : Bergson part en mission en Espagne avec d'autres intellectuels français

- janvier 1917 : l'Allemagne déclare la guerre sous-marine à outrance

- février 1917 : début de la révolution russe

- février-mai 1917 : première mission de Bergson aux Etats-Unis. Le philosophe part à bord du transatlantique « New-York ». Il doit convaincre le président Wilson, qu'il rencontre le 18 février, d'apporter son secours à la France. Les Etats-Unis entrent en guerre en avril, alors que Bergson est toujours sur le territoire américain.

- mars 1918 : la Russie signe l'armistice avec l'Allemagne dans la ville de Brest-Litovsk, mettant fin aux combats sur le front est

- juin 1918 : deuxième mission aux Etats-Unis, Bergson devait entretenir Wilson d'un nouveau projet : reconstituer, suite au traité de Brest-Litovsk, un front à l'Est en faisant appel aux Japonais. Cette seconde mission échoue.

La guerre s'achève le 11 novembre 1918.

Entre-deux guerre

- 18 janvier 1919 : début de la conférence de paix de Paris, qui donnera lieu au traité de Versailles et à la création de la Société des Nations. Elle s'achève en août 1920.

- 1919 : publication de *l'Energie spirituelle*

- 1920 : conférence à Oxford sur « Le possible et le réel »

- 1922 : publication de *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*. Rééditions en 1923 et 1924 avec des appendices pour répondre aux critiques qu'a suscitées l'ouvrage.

- 6 avril 1922 : discussion sur la relativité avec Albert Einstein à la société française de philosophie

- août 1922 : Bergson est élu président de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle lors de la première session de réunions. Einstein en est initialement membre aussi. Leur désaccord en philosophie et en physique se double à cette époque de tensions politiques.

- octobre 1922 : en Italie, Mussolini s’empare du pouvoir suite à la marche sur Rome.

- 1925 : Bergson démissionne de la CICI pour des raisons de santé

- 1926 : création de l’IICI (Institut International de Coopération Intellectuel), organe exécutif de la CICI et ancêtre direct de l’UNESCO

- septembre 1926 : entrée de l’Allemagne à la SdN

- 1928 : Bergson reçoit le prix Nobel de littérature

- 1930 : Bergson reçoit le plus haut grade de la légion d’honneur

- 1932 : publication des *Deux sources de la morale et de la religion*

- mars 1933 : le Parti national-socialiste des travailleurs allemands (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, désigné sous le sigle NSDAP) remporte les élections fédérales. Dans les jours qui suivent, Hitler proclame l’avènement du IIIe Reich, et le Reichstag lui accorde les pleins pouvoirs.

- novembre 1933 : le gouvernement allemand décide le retrait de la Société des Nations

- 1934 : publication de *La pensée et le mouvant*

- 1935 : l’Italie fasciste envahit l’Ethiopie

- septembre 1939 : suite à l’invasion de la Pologne par l’Allemagne, le Royaume-Uni et la France lui déclarent la guerre. C’est le début du deuxième conflit mondial.

- 4 janvier 1941 : mort de Bergson. Juif dans la France occupée, il est enterré dans une grande discrétion. Il a demandé la présence d’un prêtre catholique, mais ne s’est jamais officiellement converti, par souci de solidarité.

Bibliographie

Bibliographie philosophique

A. *Textes de Bergson*

- Œuvres publiées du vivant de Bergson :

J'ai toujours utilisé l'édition critique des Presses universitaires de France réalisée au début des années 2000, très précieuse pour les nombreuses notes et dossiers critiques qui accompagnent chaque volume. J'indique ici entre crochet les dates des éditions utilisées :

1889 : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2007]

1896 : *Matière et mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2008]

1900 : *Le rire, essai sur la signification du comique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2007]

1907 : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2007]

1919 : *L'énergie spirituelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2009]

1922 : *Durée et simultanéité* Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2009]

1932 : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2008]

1934 : *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » [2009]

- Volumes publiés de manière posthume, reprenant des articles publiés dans des revues, des discours, des lettres, etc. :

1972 : *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France

2002 : *Correspondances*, Paris, Presses universitaires de France

2011 : *Écrits philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige »

B. Littérature secondaire sur Bergson

- Contemporains de Bergson :

Ayant atteint la gloire de son vivant, Bergson fait déjà l'objet d'interprétations diverses de son vivant, et inspire des continuateurs de sa propre pensée, comme de vives critiques. Particulièrement importants dans ce travail :

Bertrand Russell, 1912 : « The philosophy of Bergson » in *The Monist*, vol. 22, pp. 321-347

Una Bernard Sait, 1914 : *The ethical implications of Bergson's philosophy*, New York, the science press

Charles Péguy, 1914 : « Note sur Bergson » in « Les cahiers de la quinzaine », huitième cahier de la quinzième série ; et « Note sur Descartes », publiée de manière posthume en 1924 dans le t. IX des *Œuvres complètes* de Péguy : *Œuvres posthumes : Note conjointe sur M. Descartes précédée de la note sur M. Bergson*, Paris, Gallimard ; les deux textes ont également été republiés aux presses universitaires de Liège en 2016 : *Note sur M. Bergson et Note conjointe sur M. Descartes*, ed. Andrea Cavazzani et Jonathan Soskin, Liège, Presses universitaires de Liège. C'est l'édition que j'ai utilisée.

Julien Benda, 1927 : *La trahison des clercs*, Paris, Grasset

George Politzer, 1929 : *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*, Paris, Les Revues

Edouard Krakowski, 1931 : *Bergson et le renouveau de la pensée contemporaine*, Bordeaux, J. Bière

Vladimir Jankélévitch, 1931 : *Henri Bergson*, Paris, Alcan ; 1959, 2^e éd. aug., Paris, PUF

Paul Nizan, 1932 : *Les chiens de garde*, Paris, F. Maspero

Emmanuel Berl, 1932 : « Les sources de la morale et de la religion », in revue « Europe », juin 1932, pp.318-323

Vladimir Jankélévitch, 1933 : « Les deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson », in « Revue de métaphysique et de morale », 40^e année, numéro 1, janvier-septembre 1933, pp.101-117

Paul Masson-Ourlet, 1933 : « L'Inde n'a-t-elle connu qu'un mysticisme « incomplet » ? » in « Revue de métaphysique et de morale », 40^e année, numéro 3, juillet-septembre 1933, pp.355-362

Ernst Cassirer, 1933 : « Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie », in « Der Morgen », numéro 9, pp.20-29 [première trad. française, 2007 : « L'éthique et la philosophie de la religion de Bergson », trad. Hisashi Fujita, in *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée », 2007, pp.71-97]

Max Horkheimer, 1934 : « Zu Bergsons Metaphysik der Zeit », in « Zeitschrift für Sozialforschung », numéro 3, pp.321-342. [première trad. française, 1983 : « La métaphysique bergsonienne du temps », trad. Philippe Joubert, in « L'Homme et la société », numéro 69-70. Actualité des philosophes de l'École de Francfort, avec une présentation de Philippe Soulez]

Gilbert Maire, 1935 : *Bergson, mon maître*, Paris, Grasset

George Friedmann, 1936 : « La prudence de M. Bergson, ou Philosophie et caractère », in « Commune », numéro 30, pp.721-736

George Politzer, 1941 : « Après la mort de M. Bergson » in « La pensée libre », numéro 1, février 1941, p.60 sq.

Floris Delattre, 1941 : « Les dernières années d'Henri Bergson », in « Revue philosophique de la France et de l'Étranger », T.131, No. 3/8, mars-août 1941, pp. 125-138

Paul Valéry, 1941 : « Discours sur Bergson », repris in *Henri Bergson, essais et témoignages* (voir infra) et Paul Valéry : *Œuvres, t. I*, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1957, p. 886

Isaac Benrubi, 1942 : *Souvenirs sur Henri Bergson*, Neuchâtel, Delachaux + Niestlé

1943 : *Henri Bergson, essais et témoignages*, recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, « Les cahiers du Rhône », Neuchâtel, Editions de la Baconnière ; notamment Raïssa Maritain : « Souvenirs sur Henri Bergson »

Rose-Marie Mossé-Bastide, 1955 : *Bergson éducateur*, Paris, Presses universitaires de France

Raymond Aron, 1956 : « Note sur Bergson et l'histoire », in « Les études bergsoniennes », volume IV, Paris, Albin Michel, pp.43-51

Jacques Chevalier, 1959 : *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon

- Générations posthumes de commentateurs :

Gilles Deleuze, 1966 : *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France

Anthony Parel, 1974 : « Political society and the open society : bergsonian views », in *The open society in theory and practice*, ed. Dante Germino et Klaus von Beyme, La Haye, Martinus Nijhoff

Philippe Soulez, 1989 : *Bergson politique*, Paris, Presses universitaires de France

1989 : « La correspondance Bergson/ Lévy-Bruhl », avec une introduction de Philippe Soulez, in « Revue philosophique de la France et de l'étranger », octobre-décembre 1989, T.179, numéro 4 *Autour de Lucien-Lévy Bruhl*, pp. 481-192

Mark Antliff, 1993 : *Inventing Bergson. Cultural politics and the parisian avant-garde*, New Jersey, Princeton University Press

Pierre Trotignon, 1994 : « Bergson et la propagande de guerre », in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp.205-215

Philippe Soulez et Frédéric Worms, 1997 : *Bergson : biographie*, Paris, Flammarion

Pietro Schiumerini, 2001 : « Deux « bergsoniens » en Italie : Mussolini et Gramsci » in *Henri Bergson : esprit et langage*, ed. Claudia Stancati, Donata Chirico, Federica Vercillo, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », pp.273-280

Bruno Neveu, 2003 : « Bergson et l'index », in *Revue de métaphysique et de morale*, numéro 40, pp.543-551

François Azouvi, 2007 : *La gloire de Bergson*, Paris, Gallimard

Ghislain Waterlot et al., 2008 : *Bergson et la religion, Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, ouvrage collectif sous la direction de Ghislain Waterlot

François Azouvi, 2008 : « Le magistère bergsonien et le succès de l'élan vital », *Annales bergsoniennes IV. L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », pp.85-93

Ghislain Waterlot, 2008 : « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à « l'auteur de *L'évolution créatrice* », in *Archives de philosophie*, février 2008, tome 71, pp.269-288

Johann Chapoutot, 2008 : « La trahison d'un clerc ? Bergson, la Grande Guerre et l'Allemagne », in *Francia* 35/1, pp.295-316

Caterina Zanfi, 2010 : *Bergson, la tecnica, la guerra. Una rilettura delle «Due fonti»*, Bologna University Press

Anthony Feneuil 2011 : *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France

Souleymane Bachir Diagne, 2011 : *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS éditions

Heike Delitz, 2012 : « L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie française » in « L'année sociologique », volume 62, pp.41-65

Frédéric Worms et al., 2012 : *Annales bergsoniennes V. Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Epiméthée », surtout l'article de Souleymane Bachir Diagne avec la présentation de Nadia Yala Kisukidi, ainsi que les contributions

de Ghislain Waterlot, Antoine Janvier, Caterina Zanfi, David Amalric, Ondrej Svec, Florence Caeymaex, et Nadia Yala Kisukidi constituant le dossier « Bergson et la politique ».

Nadia Yala Kisukidi, 2013 : *Bergson ou l'humanité créatrice*, Paris CNRS éditions

Caterina Zanfi, 2013 : *Bergson et la philosophie allemande*, Paris, Armand Colin

Arnaud François et al., 2014 : *Annales bergsoniennes VII, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 14*, Paris, Presses universitaires de France, coll « Epiméthée », avec des contributions de Mark Antliff, Giuseppe Bianco, Jean-Loup Bonamy, Kevin Buton, Florence Caeymaex, Arnaud François, Dona V. Jones, Nadia Yala Kisukidi, Stéphane Soulié, Camille Riquier, Jean-Louis Vieillard-Baron, et Caterina Zanfi.

Giuseppe Bianco, 2015 : *Après Bergson, portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophie française contemporaine »

Mark Sinclair, 2016 : « Bergson's Philosophy of Will and the War of 1914-18 » in « Journal of the history of ideas », University of Pennsylvania Press, Volume 77, Number 3, July 2016, pp. 467-487

Alexandre Lefebvre, 2016 : « Human rights and the leap of love » in « Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française », Vol XXIV, numéro 2, pp.21-40

2018 : « La société ouverte ? » in « Revue esprit », numéro 445, juin 2018, notamment : « L'ouverture réelle » de Frédéric Worms, pp.40-47 et « La clôture de l'Europe » de Camille Riquier, pp.48-60

C. Autres textes cités

Emile Durkheim, 1895 : *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Felix Alcan

Emile Durkheim, 1897 : *Le suicide*, Paris, Felix Alcan

William James, 1902 : *The varieties of religious experience, a study in human nature*, Longmans, Green and co.

Emile Durkheim, 1912 : *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Felix Alcan

Sigmund Freud, 1913 : *Totem und Tabu : Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Vienne [première trad. française 1924 : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, trad. Samuel Jankelevitch, Paris, Payot]

Sigmund Freud, 1915 : « Zeitgemäßes über Krieg und Tod » in « Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften », IV [première trad. française 1920 : « Considérations actuelles sur la guerre et la mort », in *Essais de psychanalyse*, trad. Samuel Jankelevitch, Paris, Payot]

Sigmund Freud, 1917 : « Trauer und Melancholie », in « Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse », bd 4, pp.288-301 Sigmund Freud [première trad. française 1968 : « Le deuil et la mélancolie » in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, pp.147-174]

Sigmund Freud, 1920 : *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig-Vienne-Zurich, Internat. Psychoanal. Verlag, 1920g & G.W. XIII, p. 1-69 [première trad. française 1927 : *Au-delà du principe de plaisir*, in Sigmund Freud : *Essais de psychanalyse*, trad. Samuel Jankelevitch, Paris, Payot]

Franz Rosenzweig, 1921 : *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt. a.-M., Kauffman [première trad. française 1982 : *L'étoile de la rédemption*, trad. Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil]

Alain, 1921 : *Mars ou la guerre jugée*, Paris, Editions de la nouvelle revue française

Lucien Levy-Bruhl, 1922: *La mentalité primitive*, dans l'édition Flammarion, Paris, 2010, avec la précieuse présentation de Frédéric Keck. Sur Lévy-Bruhl il faut aussi mentionner l'excellent article critique de Robert Bernasconi, 2005 : « Levy-Bruhl among the phenomenologists : exoticisation and the « logic of the primitive » » in « Social identities », numéro 11, mai 2005, pp.229-245

Carl Schmitt, 1927 : *Der Begriff des Politischen*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik vol.58/1, 1927, 1-33 ; 2^e edition, 1932, München, Duncker & Humblot [première traduction française 1972 : *La notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy]

Robert Hertz, 1928 : *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses universitaires de France [publication posthume réalisée par Marcel Mauss]

Sigmund Freud, 1930 : *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag [première trad. française 1934 : *Malaise dans la civilisation*, trad. Charles Odier, Paris, les Editions Denoël & Steel]

Raymond Aron, 1938 : *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard

Karl Popper, 1945 : *The open society and its enemies*, London, George Routledge & Sons [première trad. française 1979, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil]

Maurice Merleau-Ponty, 1945 : « La guerre a eu lieu », les Temps modernes, numéro un, republié dans *Sens et non-sens*, Paris, ed. Nagel, 1948, pp.281-309

Claude Levi Strauss, 1952 : *Race et histoire*, Paris, Unesco

Alexandre Koyré, 1957 : *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. [première trad. française 1962 : *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raïssa Tarr. Paris, Presses Universitaires de France]

Jean- Paul Sartre, 1960 : *Critique de la raison dialectique I : théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard

Emmanuel Levinas, 1961 : *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff

Muhammad Aziz Hababi, 1961 : *Du clos à l'ouvert : vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine*, Casablanca, Dar el Kitab

Claude Levi-Strauss, 1962 : *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France

Pierre Bourdieu 1983 : « Les sciences sociales et la philosophie » in « Actes de la recherche en sciences sociales », numéro 47-48, pp.45-52

Gilles Deleuze et Félix Guattari 1990 : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, les Editions de Minuit

Pierre Bourdieu 1992 : *Les règles de l'art*, Paris, Seuil

Donna V. Jones, 2010 : *The racial discourses of Life Philosophy. Négritude, Vitalism, and Modernity*, New York, Columbia university press

Roland Breuer, 2015 : *Autour de la bêtise*, Paris, Classiques Garnier

Bibliographie historique

A. Sources primaires

Je regroupe ici divers documents cités dans ce travail (articles de journaux, archives, littérature de guerre, et autres) datant de la guerre et de l'entre-deux guerre, et qui ont été importants dans ma recherche soit directement lorsqu'ils concernent explicitement Bergson, soit indirectement, pour pouvoir m'immerger dans l'atmosphère de ces années et tenter de voir les choses de manière moins rétrospective, depuis la perspective qui fut celle de ceux qui vécurent les événements.

La liste ne peut pas être exhaustive. La littérature de guerre est un corpus énorme ; la consultation des journaux de l'époque, plus encore. La numérisation de la collection de la BnF donne de nos jours un accès facile à beaucoup de ces textes (sur gallica.bnf.fr).

Marcel Proust, 1913-1927 : *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard

Léon Daudet, 1914 : « Un juif à l'académie française. L'intrigue Bergson », in « L'action française », 27 janvier 1914, numéro 27, p.1 ; « Le juif Bergson à l'Académie. Le suprême effort de l'intrigue », 8 février 1914, numéro 39, p.1 ; « L'assaut à l'Académie. Le juif Bergson et le franc-maçon Bourgeois. », 12 février 1914, numéro 43, p.1

Charles Maurras, 1914 : « A propos de Bergson » in « L'action française », 11 février 1914, numéro 42, p.1

Maurice Barrès : « Charles Péguy, mort au champ d'honneur », in « L'Echo de Paris », 17 septembre 1914, p.1

1914 : « Compte-rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques », Paris, Alphonse Picard & fils, septembre et octobre 1914

1914 : « Appel des intellectuels allemands aux nations civilisées » [trad. de l'Aufruf an die Kulturwelt], appelé aussi « manifeste des 93 », in « la Revue scientifique », novembre 1914, p.170 sq.

Rudolf Eucken, 1914 : *Die sittlichen Kräfte des Krieges*. Leipzig, Verlag von Emil Gräfe

Robert Hertz, août 1914-avril 1915: *Un ethnologue dans les tranchées, lettres de Robert Hertz à sa femme*, publiées de manière posthume en 2002, Paris, CNRS éditions

Emile Durkheim, 1915 : *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*, Paris, Armand Colin, coll. « Études et documents sur la guerre »

Levy Bruhl, 1915 : *La conflagration européenne, ses causes économiques et politiques*, Paris, Alcan

Romain Rolland, 1915 : *Au-dessus de la mêlée*, Paris, P. Ollendorf

Pierre Imbart de la Tour, 1916 : « Notre mission en Espagne » in « Bulletin hispanique », volume XVIII, numéro 4, pp. 155-174

Rudolf Eucken, 1916 : *Die Träger des Deutschen Idealismus*, Berlin, Ullstein

Henri Barbusse, 1916 : *Le feu*, Paris, Flammarion

Louis Huot et Paul Voivenel, 1918 : *Le cafard*, Paris, Grasset

Joseph Segond, 1918 : *La guerre mondiale et la vie spirituelle*, Paris, Alcan

Albert Dauzat, 1918 : *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, la Renaissance du livre [réédition en 2012, avec une préface de François Cochet, Paris, Librairie Vuibert]

Paul Valery, 1919 : « La crise de l'esprit » in « Nouvelle Revue Française », republié dans *Variété*, Paris, ed. de la Nouvelle Revue Française, Gallimard, 1924, pp.11-32.

Ernst Jünger, 1920 : *In Stahlgewittern*, Leisnig, Robert Meier [première trad. française, 1930 : *Orages d'acier*, trad. F. Grenier, Lausanne, Payot]

Marc Bloch, 1921 : « Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre », in « Revue de synthèse historique », tome 33, pp.13-35

Jean de Pierrefeu 1923 : *Plutarque a menti*, Paris, Grasset

Archives de l'UNESCO :

- Dossiers de correspondance de l'IICI, boîte IICI/ 5, dossier A.I.35 pour l'incident Murray-Bergson
- Documents du CICI : boîtes IICI/493, IICI/499, IICI/501, IICI/509, IICI/555 (contenant les procès-verbaux des réunions, de la première à la huitième session c'est-à-dire tout au long de la présidence de Bergson et un peu au-delà), IICI/568. Les références plus précises de chaque dossier cité sont données à chaque fois en note dans le chapitre quatre.

Gilbert Murray, 1924 : « The league and Germany » in « The Manchester Guardian », Thursday March 6, 1924

Jean Giono, 1931 : *Le grand troupeau*, Paris, Gallimard

Louis-Ferdinand Céline, 1932 : *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Denoël et Steele

Paul Valery et Henry Focillon, 1933 : *Correspondance pour une société des esprits*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations

Sigmund Freud et Albert Einstein, 1933 : *Pourquoi la guerre ?*, Paris, Institut international de coopération intellectuelle, Société des Nations

1935 : « Un manifeste d'intellectuels français pour la défense de l'Occident et la paix en Europe », in *Le temps*, 4 octobre 1935, p.2 [également publié dans « Le journal des débats » et « L'action française » du même jour]

Stefan Zweig, 1944 : *Die Welt von Gestern – Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag [première trad. française, 1948 : *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, trad. J-P Zimmermann Paris, Albin Michel]

B. Sources secondaires

Pour l'histoire de la première guerre mondiale et de l'entre-deux guerres, la littérature secondaire est bien trop vaste pour tenter d'en établir une bibliographie – un travail maintes fois entrepris par d'autres beaucoup plus compétents pour le faire. Voici les ouvrages que j'ai consulté, je renvoie aux bibliographies qui y sont établies :

Les ouvrages généraux qui m'ont le plus aidée ont été *Encyclopédie de la Grande Guerre 1914-1918. Histoire et culture*, sous la direction de Stéphane Audoin-Rouzeau et Jean-Jacques Becker, édition du centenaire, Paris, Bayard, 2013 ; l'encyclopédie en trois tomes sous la direction de Jay Winter, aux éditions Fayard, tome I : *Combats* (2013) ; tome II : *Etats* (2014) ; tome III : *Sociétés* (2014) ; sur le contexte franco-allemand plus précisément, j'ai utilisé Jean-Jacques Becker et Gerd Krumeich : *La Grande Guerre, une histoire franco-allemande*, Paris, Editions Tallandier, 2008 ; sur les causes de la guerre, Christopher Clark : *The Sleepwalkers*, initialement publié en 2013, dans sa traduction française par Marie-Ann de Béro : *Les somnambules*, Paris, Flammarion, 2015.

Sur la CICI dans la période d'après-guerre j'ai beaucoup utilisé : Jean-Jacques Renoliet, 1999 : *L'unesco oubliée : la société des nations et la coopération intellectuelle (1919-1946)*, Paris, Publications de la sorbonne ; un excellent article de Jimena Canales porte sur le conflit entre Einstein et Bergson dans ce contexte : Jimena Canales, 2005 : « Einstein, Bergson, and the experiment that failed : Intellectual cooperation at the league of nation », Johns Hopkins University Press, Volume 120, Number 5, pp. 1168-1191 ; et pour une contextualisation des rapports entre la ligue et l'Allemagne à cette période, j'ai consulté l'article de Jean-Michel Guieu, 2011 : « Les Allemands et la société des nations » in « Les cahiers IRICE », numéro 8, pp.61-90.

Sur l'instauration de l'étoile jaune dans les années quarante, lors de la mort de Bergson, ma référence a été Léon Poliakov, 1999 : *L'étoile jaune. La situation des Juifs en France sous l'Occupation. Les législations nazie et vichyssoise*, Paris, Editions Grancher.

A part ça je me suis surtout intéressée à l'histoire intellectuelle du XX^e (sans cibler uniquement le contexte français, il reste dominant dans mes lectures) ainsi qu'à ce qu'on pourrait, plus largement, nommer une « histoire des mentalités », notamment dans la perspective de rendre compte de

l'expérience de guerre du point de vue des populations, ainsi que dans la perspective d'une étude de la dimension religieuse de la guerre. Voici une liste des ouvrages et articles consultés – là encore, aucune prétention à l'exhaustivité, et pour les lecteurs intéressés par ces thématiques, je renvoie encore une fois aux bibliographies établies par ces auteurs, beaucoup plus spécialisés que moi dans ce domaine :

Jean-Jacques Becker, 1977 : *1914 : Comment les français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques

Wolfgang Mommsen, 1981 : « The topos of inevitable war » in *Germany in the age of total war*, London, Croom Helm

Jean-Louis Fabiani 1988 : *Les philosophes de la République*, Paris, Editions de minuit

Annette Becker, 1994 : *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin

Philippe Soulez et al., 1988 : *Les philosophes et la guerre de 14*, sous la direction de Philippe Soulez, Saint Denis, Presses universitaires de Vincennes

George L. Mosse, 1990 : *Fallen soldiers : reshaping the memory of the world wars*, New York, Oxford university press [première trad. française 1999 : *De la grande guerre aux totalitarismes, la brutalisation des sociétés européennes*, trad. Edith Magyar, Paris, Hachette littératures]

Anne Rasmussen et Christophe Prochasson, 1996 : *Au nom de la patrie, les intellectuels et la première guerre mondiale (1914-1919)*, Paris, Découverte

Domenico Losurdo, 1994 : « La seconde guerre de Trente ans et la « croisade philosophique » contre l'Allemagne » in *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Lille, Presses universitaires de Lille, pp.171-205

Martha Hanna, 1996 : *The mobilization of Intellect. French Scholars and Writers during the Great War*, Cambridge Massachusetts Harvard University Press

Michel Winock, 1997 : *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil

Kurt Flasch, 2000 : *Die geistige Mobilmachung – Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Alexander Fest Verlag, Berlin

Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, 2003 : *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard

Sophie Delaporte, 2004 : *Gueules cassées de la Grande Guerre*, Paris, Agnès Vienot

François Cochet, 2005 : *Survivre au front*, Saint-Cloud (Hauts-de-Seine), 14-18 Editions

Eberhard Demm, 2008 : « L'image de l'ennemi dans la propagande allemande et alliée pendant la Première Guerre mondiale » in *Le barbare, images phobiques et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, ouvrage collectif. Beaucoup d'autres articles de l'ouvrage sont par ailleurs intéressants pour réfléchir, au-delà du contexte de la première guerre mondiale, à la permanence de l'opposition entre civilisation et barbarie en Europe, permettant de voir sa réactivation en 14-18 par Bergson et quasi tous les autres intellectuels européens dans une histoire plus longue.

André Loez, 2010 : *Les refus de la guerre*, Paris, Gallimard

2010 : *La mystique face aux guerres mondiales*, ouvrage collectif sous la direction de Dominique de Courcelles et Ghislain Waterlot, Paris, Presses universitaires de France

Antoine Compagnon et al., 2011 : *La République des lettres dans la tourmente (1919-1939)*, sous la direction d'Antoine Compagnon, contenant notamment un article de François Azouvi « Henri Bergson à la société des nations », pp.53-60

Nicolas Mariot, 2013 : *Tous unis dans la tranchée ? 1914-1918, les intellectuels rencontrent le peuple*, Paris, Seuil

Nicolas Beaupré, 2013 : *Ecrits de guerre 1914-1918*, Paris, CNRS éditions

Xavier Boniface, 2014 : *Histoire religieuse de la Grande Guerre*, Paris, Fayard

2014 : « L'Europe philosophique des congrès à la guerre », « Revue de métaphysique et de morale », Presses universitaires de France, numéro 84, avec une présentation de Caterina Zanfi et Frédéric Worms, et des contributions de : Stephan Soulié, Giuseppe Bianco, Jean-Louis Fabiani, Elie During, Manlio Iofrida, Walter Tega et Denis Thouard

Bruno Cabanes, 2014 : *Août 14. La France entre en guerre*, Paris, Gallimard

Oriane Petteni, 2014 : « Les intellectuels dans la Grande Guerre ou le « désenchantement du monde ». M. Weber et R. Musil à l'épreuve de 14-18 », *Cahiers du GRM* [En ligne], 6

Stefan Leclercq et al., 2015 : *Les philosophes et la guerre de 1914-1918*, ouvrage collectif sous la direction de Stefan Leclercq, Mons, Sils Maria

Nicolas de Warren, 2017 : « Rudolf Eucken: Philosophicus Teutonicus (1913-1914) » in *The Intellectual Response to the First World War. How the Conflict Impacted on Ideas, Methods and Fields of Enquiry*, Brighton, Sussex Academic press

Christian Sternard, 2017 : « Max Scheler and Jan Patočka on the First World War », *labyrinth*, Vol. 19, No. 1, Automne 2017