

# À propos du bergsonisme

Autor(en): **Reymond, Arnold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1913)**

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379926>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## A PROPOS DU BERGSONISME

La philosophie de M. Bergson a ceci de particulier que réclamant de ses adorateurs le sacrifice complet de la raison elle provoque chez eux une admiration sans réserve. Par contre, ceux qui ne peuvent consentir à ce sacrifice la jugent fort sévèrement, quelle que soit la tendance philosophique ou religieuse à laquelle ils appartiennent. Trois volumes parus dernièrement sont significatifs à cet égard.

M. Frank Grandjean vient en effet de publier à Genève, en l'honneur de M. Bergson, un hymne enthousiaste intitulé : *Une révolution dans la philosophie* (1). Cette révolution, un philosophe catholique, M<sup>sr</sup> Albert Farges, en conteste l'importance comme la nouveauté et il la soumet à un examen détaillé (2). Poursuivant ses études sur le romantisme, M. René Berthelot enfin nous donne l'étude la mieux raisonnée et la plus approfondie qui ait été faite de la philosophie bergsonienne (3). Sa critique, à bien des égards, nous paraît définitive.

M. Grandjean a un grand mérite, c'est d'écrire dans une langue limpide et de rendre accessible au public une philosophie hérissée de difficultés. Son livre renferme en outre des renseignements détaillés sur la vie et les œuvres de M. Bergson ; dans les grandes lignes il constitue un exposé fidèle de ces dernières. Toutefois il prête le flanc à de graves critiques.

M. Grandjean tout d'abord, suivant une méthode chère aux disciples de M. Bergson, aime à faire ressortir l'extraordinaire

(1) *Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson.* Genève, Atar ; Paris, Alcan (1913).

(2) *La philosophie de M. Bergson*, Paris, 5, Rue Bayard (1913.)

(3) *Un romantisme utilitaire ; le pragmatisme chez Bergson.* Paris, Alcan (1913).

originalité de la philosophie nouvelle en la comparant avec les divers systèmes philosophiques dont la pensée humaine s'est contentée jusqu'à elle. Or, les exposés historiques de ces systèmes sont d'une extrême brièveté et déforment la pensée qu'ils sont censés reproduire. Il y a là une simplification abusive et que ne saurait excuser un désir, légitime en soi, de vulgariser les problèmes. Nous lisons par exemple les lignes stupéfiantes que voici : « Jusqu'à Kant, la notion de temps n'avait eu presque pas de place dans la philosophie. Seul le vieil Héraclite lui avait reconnu une importance capitale » (p. 64). Comme si Platon, sans parler d'Aristote, de saint Augustin et de bien d'autres encore, n'avaient pas abordé et tenté de résoudre le troublant problème du temps et du devenir. Jusqu'à M. Bergson, nous dit encore M. Grandjean, la philosophie est toujours montée hardiment « jusqu'au sommet de l'abstraction » pour lui demander « le pourquoi de la réalité ». Elle a fini « par ériger au faite du monde ce fantôme imposant et creux qu'elle appelle le principe des choses » (p. 32-33). De pareilles affirmations sont pour le moins étranges. A notre connaissance, la plupart des philosophes, de Platon à nos jours, ont affirmé un dualisme qu'ils ne pouvaient surmonter entre la matière et l'esprit, entre le devenir et la substance, entre le continu et le discontinu. C'est bien plutôt M. Bergson, nous semble-t-il, qui aspire à tout ramener à un principe unique en considérant la matière comme de l'esprit inversé et en déclarant que seul le devenir est la réalité suprême. Une autre idée également chère à M. Grandjean est la suivante : la philosophie (toujours avant M. Bergson) a constamment et obstinément « voulu employer l'abstraction » (p. 32). Nous nous demandons en quoi l'intuition préconisée par Descartes ou par Spinoza, en quoi les jugements synthétiques a priori de Kant relèvent du procédé d'abstraire. Un éclaircissement sur ce point eût été pour le moins nécessaire. Parlant de Pascal, M. Grandjean ne craint pas d'affirmer que chez ce penseur « le cœur ou l'instinct peut s'appeler le bon sens ou l'intuition » (p. 44). Et cependant c'est Pascal qui a dit : « La seule religion contre nature, contre le sens commun est la seule qui ait toujours subsisté ». Mais il est inutile de poursuivre ; à chaque page, pour ainsi dire, du livre de M. Grandjean, les allusions historiques auraient besoin d'être complétées, sinon rectifiées.

Ce livre a encore un autre défaut, nous semble-t-il ; son auteur accepte trop facilement, et sans les critiquer, les idées fondamentales de M. Bergson. M. Grandjean par exemple admet sans discussion que « l'on ne peut concevoir deux homogènes » (p. 69), ce qui est faux. Le temps et l'espace sont tous deux homogènes et cependant ils ne sauraient se confondre, car le premier est homogène dans son écoulement ou dans sa succession, le second l'est dans sa coexistence ou sa simultanéité. Une autre contradiction plus flagrante encore est celle-ci. M. Grandjean affirme, après M. Bergson, la différence de nature qui existe entre l'instinct et l'intelligence, l'intuition et la raison ; puis, toujours avec M. Bergson, il déclare que la raison a cependant sa place légitime dans la philosophie nouvelle, la dialectique n'étant qu'une détente de l'intuition. Il faudrait dans ce cas expliquer comment la raison a pu jaillir par détente de cette intuition dont elle diffère par nature, et c'est ce que M. Grandjean ne fait pas. C'est également sans preuves aucunes que celui-ci caractérise à maintes reprises la philosophie de M. Bergson comme étant la philosophie du bon sens. Or où est la marque du bon sens le plus avisé ? Est-ce d'admettre un dualisme dans l'univers ou de proclamer avec M. Bergson que les objets individuels ne sont que des apparences fondues en réalité dans le grand tout ? M. Grandjean reconnaît toutefois que la philosophie nouvelle est allée trop loin dans ce dernier sens (p. 163) et que l'existence d'un élément permanent est indéniable ; mais il ne voit pas que cette concession fait crouler tout l'édifice bergsonien et rendrait nécessaire une construction nouvelle.

Si les réserves que nous venons de faire sont fondées, l'œuvre de M. Bergson n'est pas un bouleversement formidable de toute la philosophie contraignant l'homme « pour la première fois depuis qu'il pense à secouer définitivement ses habitudes ancestrales de méditer » (p. 12). Nous avons peine à admettre avec M. Grandjean que M. Bergson soit le philosophe de son époque et qu'à lui seul incombe « la fonction de penser et d'exprimer clairement ce que tous ses contemporains sentent d'une manière confuse » (p. 160).

Libre à chacun de déclarer claire la philosophie de M. Bergson et d'y trouver l'affranchissement intellectuel ; mais pourquoi estimer qu'en dehors de l'église bergsonienne il n'y a pas de

salut philosophique et qu'avant sa fondation l'humanité était plongée dans l'obscurité la plus complète ?

Ce n'est certes pas là l'opinion de M. Albert Farges. Lorsque M. Bergson, nous dit-il, soutint sa thèse de doctorat, le vénérable M. Ravaisson pour terminer le compliment d'usage adressa au candidat, avec son fin sourire, cet éloge significatif : « Je n'ai pas toujours pu vous saisir, mais j'aime à croire, Monsieur, que vous vous êtes compris », et l'approbation de l'auditoire souligna ce trait qui portait (p. 11).

C'est qu'en effet, pour M. Farges, la philosophie bergsonienne renferme des obscurités qui proviennent autant du fond que de la forme de la pensée.

Au point de vue formel, M. Bergson use et abuse de la métaphore, cette incomparable magicienne qui sait donner au faux un si grand prestige et qu'Aristote proscrivait comme une maîtresse d'erreurs. A cet emploi perpétuel de la métaphore s'ajoute « une terminologie nouvelle, où les liens, consacrés par l'usage qui rattachaient les mots aux idées correspondantes, sont volontairement brisés et disloqués ». Ainsi « le mot durer dans toutes les langues signifie demeurer le même ; dans le vocabulaire nouveau, durer signifie ne jamais demeurer le même » (p. 25). Aux artifices que M. Farges signale nous ajouterons le suivant : M. Bergson énonce volontiers sous forme conditionnelle les vérités qu'il désire prouver : « Si l'instinct était conscient, il nous renseignerait sur la vie », puis quelques phrases plus loin la forme indicative est employée sans autres preuves : « L'instinct renseigne, il saisit la vie ».

Quant au contenu de la philosophie bergsonienne, M. Farges le passe au crible en se servant d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Sa critique est d'autant plus intéressante à suivre que M. Bergson a fondé sa thèse du devenir en prenant le contrepied des concepts aristotéliens du temps et de l'espace, ainsi que l'a prouvé M. Berthelot ; mais malgré tout l'intérêt que présentent les remarques de M. Farges, il nous est impossible de les suivre dans le détail et nous nous bornerons à relever les plus saillantes.

La mesure du temps, comme le remarque avec justesse M. Farges, ne s'effectue pas uniquement par le moyen de di-

visions spatiales. Tout phénomène qui se répète uniformément peut être utilisé dans ce but. Les sons produits par la chute régulière d'une goutte d'eau donneraient une mesure du temps dans laquelle les divisions spatiales n'entreraient pour rien ; seulement ce genre d'horloge serait peu pratique.

En ce qui concerne le problème de la liberté humaine, M. Farges montre que M. Bergson ne l'a pas résolu ; car ou bien il considère la liberté comme indéfinissable, ou bien il en fait le synonyme d'une spontanéité voisine de la nécessité (p. 114 et sq.)

Les pages consacrées à l'examen du devenir envisagé comme principe suprême sont particulièrement intéressantes (p. 204). Si le devenir est l'essence de la réalité, il est impossible de définir quoi que ce soit. Comment enfermer dans une définition, si lâche soit-elle, un fluide dont la nature se modifie à chaque instant. La matière est-elle étendue ou inétendue ? Elle n'est ni l'un ni l'autre ou les deux à la fois, car, et ce sont les termes mêmes employés par M. Bergson « elle s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue ». « Elle est l'extra-spatial se dégradant en spatialité. » A la ruine de la définition s'ajoutera celle de la preuve, car les principes nécessaires et absolus d'identité, de contradiction et de causalité s'évanouissent dans un système où rien n'est fixe et permanent, où au contraire tout est changement perpétuel et fluidité insaisissable.

Dans la comparaison qu'il fait de l'intelligence avec l'instinct, M. Farges relève également et avec force que la première n'est pas le simple pouvoir de fabriquer des outils. Dès son origine la plus humble l'intelligence est déjà une pensée spéculative. Pour fabriquer leurs premières armes les hommes primitifs ont dû réfléchir, comparer, calculer, raisonner pour prévoir, en un mot spéculer sur les moyens et les fins (p. 337).

En résumé et dans la mesure où la métaphysique de M. Bergson dérive par réaction de l'aristotélisme, elle n'échappe pas aux critiques que lui adresse M. Farges ; mais elle prétend être autre chose et se fonder sur les résultats les plus récents de la science. Cette face du problème M. Farges ne l'a guère envisagée et à notre avis il accepte trop facilement les hypothèses qui, dans le domaine des sciences, servent de point de départ à la philosophie bergsonienne, par exemple celles qui concernent le transformisme (p. 220 et sq.).

M. René Berthelot au contraire, envisage la philosophie nouvelle précisément dans sa prétention à être, comme le dit M. Bergson, « plus réellement empirique, plus rapprochée de l'immédiatement donné que ne l'était la philosophie traditionnelle » (1).

M. Berthelot commence par analyser avec beaucoup de clarté les principaux ouvrages de M. Bergson afin de mettre en lumière les idées fondamentales qu'ils renferment ; puis il montre que ces idées bien loin d'être toutes originales se rattachent à une lignée de penseurs dont l'histoire de la philosophie signale la présence à toutes les époques. M. Bergson a donc bien plus renouvelé un problème philosophique qu'il n'a bouleversé à tout jamais les conditions mêmes de la pensée réfléchie. Son originalité a été d'introduire une notion qui jusqu'à un certain point était restée étrangère à la philosophie, à savoir la notion de durée réelle. « C'est sur cette petite pointe qu'il a essayé de faire reposer toute la philosophie. Mais est-il possible de faire ainsi tenir la pyramide sur la pointe ? » (p. 162).

Tout d'abord et pour justifier sa critique de la raison M. Bergson analyse d'un côté les notions de nombre et d'espace et de l'autre les opérations de la pensée discursive.

D'après lui la quantité doit se définir comme une multiplicité de termes juxtaposés dans l'espace ; or cette conception, beaucoup trop étroite et élémentaire, nous ramène à l'arithmétique pythagoricienne. M. Bergson ignore que depuis la fondation du calcul infinitésimal l'idée de nombre implique la continuité et une succession indéfinie de termes ; par suite son argumentation est viciée dès le début.

Dans son analyse de l'acte intellectuel M. Bergson suppose de même que la seule logique possible est la logique d'Aristote. Or celle-ci a été reconnue par tous les logiciens modernes comme incapable d'exprimer les fonctions véritables de la pensée et en particulier les généralisations successives qui sont le propre des sciences mathématiques. D'après Aristote les éléments de la pensée peuvent s'isoler les uns des autres dans l'espace et se combiner à la façon des pierres qui composent un édifice. Mais comme Platon l'avait déjà fortement déclaré la pensée est un pou-

(1) *Revue philosophique*, tome LX, p. 229.

voir de synthèse bien plus encore qu'un pouvoir d'analyse. La logique d'Aristote doit donc être conçue comme un cas particulier d'une logique plus générale, à savoir la logique des relations.

Ainsi pour fonder sa critique de l'intelligence M. Bergson a tenté une dissociation irréalisable dans l'activité de la pensée, et c'est pourquoi il nous donne de l'intelligence une conception étriquée et appauvrie.

M. Bergson sera-t-il plus heureux dans sa tentative d'établir une conception de la matière basée sur les données des sciences physiques ? Non pas, car dans ce domaine sa pensée reste flottante. Pour démontrer, par exemple, que le temps réel n'est pas homogène, M. Bergson invoque les faits observés par la physique moderne laquelle cependant suppose partout l'homogénéité du temps (p. 228). Ailleurs il rejette l'existence de systèmes isolés et de cycles fermés, et néanmoins il considère le principe de Carnot comme rigoureusement vrai, parce que ce principe est en accord avec sa conception énergétiste de la matière. D'une façon plus générale M. Bergson, tantôt considère les postulats de la science comme des illusions pratiques, tantôt au contraire il les invoque pour justifier ses vues métaphysiques, et par cette façon de procéder il rappelle beaucoup Berkeley. « La manière dont se sont développées les idées de Bergson sur la physique peut contribuer à nous faire comprendre les incertitudes de sa pensée comme la bizarrerie de ses résultats. Ne prenons pas pour un lever d'astre la lueur mobile d'un feu follet qui promène sa marche indécise au bord des étangs romantiques » (p. 250).

Les idées que M. Bergson expose sur la biologie et la psychologie animales ne sont guères plus cohérentes et reposent souvent sur des conceptions que la science moderne a démenties.

Quant à l'explication métaphysique que le bergsonisme donne de l'intelligence, de l'intuition et de la liberté, elle ne fait que développer les idées renfermées dans la philosophie du romantisme.

En somme, et d'après M. Berthelot, la seule idée vraiment originale et féconde que Bergson ait introduite en philosophie, c'est la distinction entre le temps psychologique et le temps mathématique, distinction analogue à celle que Berkeley avait faite entre l'espace psychologiquement perçu et l'espace construit par le mathématicien.

ARNOLD REYMOND.