

Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages.

Jean Goulet

Volume 3, Number 1, avril 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203044ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203044ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Goulet, J. (1976). Lafrance, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages. *Philosophiques*, 3(1), 81–92. <https://doi.org/10.7202/203044ar>

ÉTUDES CRITIQUES

LAFRANCE, G., *La philosophie sociale de Bergson, Sources et interprétation*, coll. « Philosophica », Ottawa, Éditions de l'Université, 1974, 148 pages.

par Jean GOULET

Rien ne ressemble à l'homme d'hier comme l'homme d'aujourd'hui. Et pourtant quelque chose est tout autre : le paysage, le langage peut-être ? Tout, dirait-on, est à refaire. C'est après qu'on a dit que Bergson fut grand, puis qu'il est dépassé, qu'il faut le réintégrer — chaque jour un peu différemment — dans notre attention et nos expériences.

Je ne saurais faire de ce livre une analyse critique qui aurait l'air de se vouloir tant soit peu exhaustive. On aura bien vu, en le lisant, qu'il est plutôt fait d'observations et de notes pouvant servir à une étude interdisciplinaire de philosophie sociale. Je présenterai donc plutôt ici des remarques critiques, se rapportant à la forme et au fond.

1. Outre que le style de l'ouvrage, par endroits, est négligé, le plan proposé, lui (cf. *Avant-propos* et *Introduction*), est déroutant. On croirait d'abord l'avoir aperçu sous la forme d'objectifs, au nombre de *quatre* : éléments, sources, interprétation, essai d'épistémologie comparative. L'ouvrage, par contre, est divisé en *deux* parties (la première ne comptant que pour un dixième des deux mises ensemble), et ces deux parties ne réfèrent en rien, comme telles, aux quatre objectifs. La *Table des matières* loge, en première partie, des « instruments » de la vie sociale sous l'enseigne des « fondements » de celle-ci, et oublie de mentionner le titre de la deuxième partie, laquelle n'est qu'une reprise du titre de l'ouvrage, et qui à son tour se subdivise en quatre chapitres dont les intitulés ou les titres des sections ne font rien de plus que de correspondre à des ouvrages ou à des parties d'ouvrages de Bergson. Finalement, on a sous les yeux un appareil qui ne

saurait se justifier autrement que de façon très artificielle, et qui, paraissant ne rien informer, ne nous informe pas non plus de grand-chose. Il faudra aller au fond, plutôt qu'à la forme, pour savoir de quoi il s'agit et comment cela se tient.

2. Or ici l'ouvrage se révèle d'une étonnante inégalité. Certains chapitres, certaines sections, nous instruisent, poussent quelque chose en avant. D'autres, à peine.

a) *L'Introduction*. — Un ouvrage sur « la philosophie sociale de Bergson » suppose évidemment connu de nos jours, même trop, le bergsonisme. Que viennent alors faire, dans les propos importants et décisifs d'une *Introduction*, servis sans aucun apprêt, des clichés délavés comme l'épisode du Damas spencérien : « cette philosophie qui lui réservait une surprise... », une « durée » qui ne fait plus monter d'images à nos esprits, et jusqu'au barbare « se faisant » ? Si l'on veut encore, après soixante-quinze ans de bon et de mauvais bergsonisme, « introduire » vraiment à une « philosophie sociale de Bergson », il faudrait le faire, par respect pour Bergson lui-même, d'une façon qui soit plus exigeante, plus « difficile ». On n'introduit donc vraiment à quelque chose ici que lorsqu'on évoque le contexte sociologique où apparaissent les noms de Durkheim, Lévy-Bruhl et Mauss, ou l'école anthropologique anglaise. Mais le lecteur commence déjà aussi à déplorer qu'à cause d'une certaine alternance de facilité et d'effort, on n'amorce pas résolument, pour ensuite l'entretenir vigoureusement tout au long de l'ouvrage, la problématique difficile et impérieuse du rapport entre l'idée et le fait, qui est la croix de l'épistémologie, et dont Bergson a dit des choses éclairantes, par exemple dans *L'Évolution créatrice*¹ et dans *La Pensée et le mouvant*².

b) *Les trois premiers chapitres*. — La pensée de Bergson, par le côté intuitif et moniste qui la caractérise, forme un tout indissociable³. N'ayant, comme toute philosophie « digne de ce nom », cherché à dire « qu'une seule chose »⁴, elle est suspendue à une volonté d'unité qui la rend évanescence, c'est-à-dire au

1. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 187-271 (653-725).

2. Cf. *La Pensée et le mouvant*, p. 229-237 (1433-1440).

3. « (...) monisme de la substance, ... dualisme de la tendance », rappelle à juste titre l'auteur, en citant l'expression de Jankélévitch (p. 125), et parlant à son tour d'une « philosophie du plein » (p. 46).

mieux « imaginable » (l'image est dans ce cas médiatrice) et même alors pénible, parce que toujours insécable. Ces choses sont bien connues. Mais c'est dire alors que, contrairement à l'idée aventureuse qu'on peut s'en faire, il n'y a pas à découper en elle de provinces nettement « plus » spécifiques que les autres. Bergson, écrivant à William James en 1908, donc après *L'Évolution créatrice*, jugeait bon de rattacher *tout* le cheminement de sa pensée à l'*Essai*, qu'on serait bien tenté de considérer aujourd'hui comme une oeuvre de jeunesse :

J'ai résumé dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, dit-il, (et il en précise les pages), (les) considérations sur le temps scientifique (...) qui déterminèrent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j'ai pu faire depuis...⁵.

Les Deux Sources ne marque donc pas la moindre rupture avec les propos soi-disant légers et sociaux du *Rire*, avec les exemples de l'*Essai*, avec l'austérité hermétique de *Matière et mémoire*, ou avec les trompeuses métaphores de *L'Évolution créatrice* (où par exemple, p. 225, le *voulu* est assimilé au *vital*). De même, s'il fallait se désenchanter un peu, Bergson lui-même nous a prévenus qu'il n'y a pas lieu de voir dans *Les Deux Sources* un ouvrage isolé, pour cela peut-être que la lecture en apparaîtrait plus facile... :

J'ai été extrêmement frappé, confiait-il à Jacques Chevalier, en avril 1935, à propos de son « Bergson » (1926, 1934), de la manière dont vous aviez prévu le développement de ma doctrine, (...) (à quel point vous aviez) vu que la morale telle que je la conçois ne doit pas être traitée comme quelque chose d'isolé⁶.

Et à Floris Delattre, en décembre de la même année :

(Dans) un livre comme *L'Évolution créatrice* ou *Les Deux Sources*, l'image intervient le plus souvent parce qu'elle est indispensable, aucun des concepts existants ne pouvant *exprimer* la pensée de l'auteur, et l'auteur étant obligé de la *suggérer*⁷.

4. *L'intuition philosophique*, dans *P.M.*, p. 122-123 (1350).

5. *Écrits et paroles*, tomes 11, p. 295.

6. J. CHEVALIER, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 22.

7. *Mélanges*, p. 1526.

Pour ce même genre de raisons, donc, la philosophie sociale de Bergson n'est pas toute contenue, à toutes fins utiles, dans *Les Deux Sources*, comme pourrait le laisser croire le traitement léger qu'on fait ici au reste de l'oeuvre, en vue pourtant de dégager les « éléments » et les « articulations » de cette philosophie. Quand donc on annonce qu'on va l'exposer cette philosophie, en chercher les sources, et faire tant même que l'interpréter, il ne faut pas glisser prestement sur « l'écllosion vitale de la société » et sur « l'intelligence pratique » bergsonienne ; écrire quelques pages sur Bergson et « le langage », la « liberté », *Le Rire* ; passer sans plus *Matière et mémoire* (où Bergson, dans des propos, je le sais, d'une difficulté désespérante, oppose précisément le « physique » au « moral », au moral tel qu'il l'entend déjà)⁸ ; négliger encore cet oublié de toujours qu'est *L'Énergie spirituelle* (« Supérieur est le point de vue du moraliste »), et jusqu'à *La Pensée et le mouvant* (v.g., le caractère phénoménologique de la vérité aperçu à travers le pragmatisme de James) ; — pour consacrer ensuite les trois quarts de son analyse (elle tirera alors forcément le bergsonisme moral du côté sociologique) au seul ouvrage de Bergson qui « dit » exposer sa pensée morale.

Prenons le cas du *Rire*. À première vue, il n'a rien de particulièrement semblable à l'*Essai*. Or il en est inséparable, car l'*Essai*, je le veux bien, traite expressément de la liberté, mais faut-il pour cela oublier (cf. *Le Rire*, p. 60) que « tout le sérieux de la vie lui vient de notre liberté » ? On dira : « Très bien, mais *Le Rire*, ce n'est tout de même pas la morale de Bergson ! » Attention, c'est lorsque Bergson *s'implique* qu'il est le plus présent, non dans le discours qui le déploie⁹ et qu'il appelle alors volontiers « dialectique »¹⁰.

Et l'*Essai* alors ? Attention encore : qui a pu lire sans s'émouvoir les propos (qu'on croirait badins) sur la « tristesse » et le « néant » auquel elle « aspire » (p. 8) ? Et puis, aux pages 28 et 29 de l'*Essai*, vous trouveriez défini l'*élan vital*, d'une ma-

8. Cf. *M.M.*, en rappel, dans le résumé de l'ouvrage, p. 254 (357).

9. Cf. *L'Intuition philosophique*, v.g. la « complexité de la doctrine ».

10. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 239 (697). Dans *Les Deux Sources* (71-72) 1935-1036) il dira : « (Au) lieu de penser à du nouveau, qui s'est emparé de l'ancien pour l'englober dans un tout imprévisible, nous aimons mieux envisager l'ancien comme une partie de ce tout, lequel aurait alors virtuellement préexisté (...) ».

nière qui éclaire singulièrement le premier chapitre de *L'Évolution créatrice*, par opposition à l'attraction newtonienne, et aux côtés mêmes de l'élan « moral » de la liberté, cette fois par opposition à l'attraction du plaisir... Sur quoi Bergson conclut :

Dans le monde moral comme dans le monde physique, l'attraction sert à expliquer le mouvement plutôt qu'à le produire.

Ces remarques suffisent à dire pourquoi l'auteur, dans les trois premiers chapitres de son ouvrage, qui enjambent d'ailleurs de onze page sa *Deuxième Partie* et qui n'en comptent pourtant en tout que vingt-deux, ne peut que laisser insatisfait un lecteur curieux de connaître d'abord la pensée sociale de Bergson qui se donne dans son oeuvre de façon implicite et virtuelle.

c) *Les trois derniers chapitres.* — Les critiques que j'ai formulées jusqu'ici sur le fond du premier quart de cet ouvrage ne veulent aucunement insinuer que l'auteur connaît mal la pensée de Bergson : tout son livre démentirait une telle prétention. Mais elles veulent dire qu'il aurait mieux fait, à mon avis, en exposant la philosophie sociale de Bergson, de consacrer autant de soins aux fondements psycho-métaphysiques de cette philosophie, qu'à l'ouvrage spécifique (*Les Deux Sources*) qui s'y adonne par le détail. Au lieu de prendre pour acquis que Bergson « a dû » (p. 11), en rédigeant *Les Deux Sources*, s'inspirer des sociologues de son époque (W. Stark met ceci en doute pour le cas de Durkheim), il aurait pu en faire l'hypothèse, procéder avec eux, comme il le fait dans un deuxième temps, sous le mode comparatif, et en tenant sans doute mieux compte des prédécesseurs philosophes, et alors, dans une troisième partie, faire en clair un acte philosophique distinct, où seraient apparus : (1) toute la problématique des sources, autrement élargie qu'elle ne l'est ici ; (2) un effort effectivement réalisé — et plus modestement déclaré — de réinterprétation du bergsonisme, si d'aventure la chose avait paru s'imposer et (3) une contribution, à son tour vraiment effective, à l'élucidation du problème infiniment complexe des rapports entre la science et la philosophie. On s'aperçoit, de ce point de vue, ce qu'aurait pu être la conclusion de l'ouvrage, au lieu du mince rappel d'intentions qu'elle est maintenant. L'auteur savait d'ailleurs très bien combien était épineux cet objectif qu'il poursuivait en dernier ressort. Car il écrit à deux reprises, au commencement (p. 11) et à la fin

(p. 135), que la réflexion de Bergson, lorsqu'elle se confrontait avec le « climat intellectuel de son époque », ne pouvait manquer de rester « celle d'un philosophe avant tout préoccupé par une méthode et une visée qu'il jugeait propres à l'activité philosophique dont il voulait faire l'auxiliaire de la science »¹¹. Le défi était de taille, et, pour peu qu'on y crût, combien philosophique ! Il reste encore à relever.

Pourtant les pages (41-135) qu'écrivit monsieur Lafrance sur *Les Deux Sources*, en manière de lecture sociologique, constituent un remarquable apport au rapprochement du jour où ce défi-là pourra, si on le veut bien, être relevé. Il y a longtemps qu'on aurait dû s'y attaquer¹². N'importe, on revient depuis peu, puisque la philosophie a droit elle aussi à ses béguins, d'une désaffection compréhensible à l'égard du bergsonisme, et il y a lieu d'espérer qu'on va encore relire Bergson sérieusement, comme un « philosophe digne de ce nom » qu'il faut préserver, non seulement par rapport aux sciences de la nature¹³, mais aussi pour sa contribution aux sciences humaines, préoccupés que nous sommes maintenant, comme il l'a toujours été, d'une meilleure « qualité » de la vie et de « la libération pour tous »¹⁴.

Il est en effet rassurant qu'une moitié de notre « frénésie » nous ramène aujourd'hui à la philosophie du « bon sens » ; à la recherche d'une vie « plus simple » ; à la critique des pouvoirs abusifs de la communication, de la propriété et de la bureaucratie¹⁵ ; à un plus grand souci des exigences de la nature « naturée », parallèlement à un indéniable élan religieux vers le principe qui l'informe, la dirige peut-être, avec un respect infini dont il serait seul capable...

Ces questions, l'auteur les agite ou serait sur le point de les agiter, à propos de Bergson, et en remontant à l'époque où la

-
11. P. 11. Je ne suis pas sûr que Bergson eût prisé cette façon de qualifier son « activité philosophique ».
 12. On l'a fait à une demi-douzaine de reprises depuis la publication des *Deux Sources*, en 1932, dans des études qui sont rapportées, par l'auteur, en bibliographie.
 13. Cf. P.A.Y. GUNTER, editor, *Bergson and the Evolution of Physics*, the University of Tennessee Press, 1969.
 14. *Deux Sources*, p. 329 (1238). À propos de la « qualité » de la vie, cf. *ibid.*, p. 80 (1042), 316 (1228) et 319 (1230).
 15. C. *Deux Sources*, p. 71. (1935) : « La nature, qui a voulu des sociétés disciplinées, a prédisposé l'homme à cette illusion ».

sociologie les a posées, en tout cas de façon positive. Il connaît cette sociologie, et je le laisse m'y acheminer, m'en instruire. Car c'est ainsi, je crois, qu'aujourd'hui, avec autant de modestie que de franchise, il nous faut entrer ensemble en dialogue, si nous ne voulons pas être noyés dans la « loquacité » énorme dont nous sommes devenus capables.

Je laisse à des sociologues de métier le soin de décider si l'appellation de « structures » et de « fonctions » peut s'appliquer, aussi nettement que l'auteur le fait ici, à des parties presque détachées des *Deux Sources*. De même, il y aurait lieu de ré-examiner point par point la comparaison instructive que l'auteur conduit, avec beaucoup de succès, et pour cause, entre les divers aspects de la société close, selon Bergson, et ce que la sociologie d'alors en dit : obligation, société, individu, nature, instinct de guerre, fabulation, fonction sociale de la religion, etc., et qui, il faut bien le reconnaître avec lui (cf. chap. VI), débouchent, quand il s'agit de Bergson, sur un traitement de l'action morale où les faits paraissent cette fois « dépassés » (p. 119) dans une vision « mystique » difficile à raccorder avec la sociologie positive.

Mais justement, ici encore on aurait aimé que l'auteur violente un peu la question, et, en ne se contentant pas seulement de dire que « les considérations (de Bergson) sur la société ouverte témoignent clairement d'une réflexion inspirée par l'évolutionnisme et la tradition spiritualiste », demande péremptoirement ce qu'il en est au juste du « clos » et de « l'ouvert », d'une façon qui contraigne, ou Bergson ou les sociologues, à défendre la validité de leur discours. Car, un bergsonien le sait, c'est jusqu'au bout que Bergson, lui, croit devoir ébranler l'hégémonie soi-disant indiscutable des faits bruts¹⁶. Ou plutôt, s'il paraît dépasser les faits, c'est que, à la suite de Maine de Biran, de Ravaisson et de Lachelier, pour qui l'homme se meut dans l'absolu, il a voulu les dépasser, sans cesser un instant de s'appuyer sur eux, d'une façon bien à lui qui s'appelle précisément le bergsonisme. On ne saurait jouer indéfiniment avec le destin de l'homme ; et l'homme aurait raison de refuser que ces sciences,

16. Cf. *L'Évolution créatrice*, p. 195 (660) : « À première vue, il peut paraître prudent d'abandonner à la science positive la considération des faits ».

qu'on dit « de lui », se le donnent en entier pour objet après qu'elles ont *convenu* qu'elles devaient méthodiquement le traiter comme une chose, et son idéal moral, comme une chose encore.

Si, par contre, l'émotion (telle que la comprend ici Bergson) est le ressort de la morale bergsonienne, il faut choisir : ou bien cesser de parler, sans s'émouvoir, des héros, du mysticisme, et du supplément d'âme qu'appelle la cité technique, ou bien cesser de croire en la pure positivité qui, elle, pour être comprise, requiert qu'on ne s'émeuve jamais. Ce qui caractérise alors le bergsonisme, c'est qu'il remet précisément en question la nature du dialogue que les hommes peuvent tenir sur la positivité, dont à leur tour dépendent l'épistémologie comparative et l'interdisciplinarité.

Mais revenons un moment en arrière, et prenons comme exemple le problème apparemment le moins mystique de ceux dont parle Bergson dans *Les Deux Sources* : celui de la justice¹⁷. En nous ramenant à Spencer, qui est une des sources oubliées du bergsonisme, et à son temps, qui est celui où les sociologues faisaient encore de la philosophie, il nous aidera à mieux voir ce qu'il en coûte philosophiquement d'opter clairement pour la pure positivité. Nous en serons alors, je crois, ramenés à comprendre pourquoi, comme le dit si bien l'auteur, « (le) dualisme est partout présent dans le bergsonisme »¹⁸, pourquoi le bergsonisme est essentiellement une médiation, et quelles conditions cette médiation posera toujours au dialogue entre la science et la philosophie.

Il n'y a pas de doute que Herbert Spencer (1820-1903) a été mû par un sentiment de révolte et son sens de la justice pour consacrer à la philosophie, comme il l'a fait, tous les instants et tous les efforts de sa longue carrière. L'atteste d'abord le court article qu'il publiait sur les « lois d'assistance sociale », dès l'âge de 16 ans¹⁹. De même son premier ouvrage, *Social*

17. « Toutes les notions morales se compénètrent, dit Bergson, mais il n'en est par de plus instructive que la justice (...) ». *Deux Sources*, p. 68 (1033).

18. P. 11. — « Nul exemple, dit Bergson, ne montrera mieux que celui-ci la double origine de la morale et les deux composantes de l'obligation ». *Deux Sources*, p. 81 (1043).

19. « Poor Laws », dans *Bath and West of England Magazine*, mars 1836, p. 81-83.

Statics (1850), repris en 1892, est un vibrant essai de morale sociale, axé sur le concept de liberté. Tout son projet, enfin (cf. *Autobiography*, vol. II, p. 314) est suspendu aux *Principes d'éthique* (1879-1892) par lesquels il clôt les dix tomes de la *Philosophie synthétique*²⁰.

Ici, la justice reçoit un traitement si privilégié qu'il est difficile de penser que Bergson a pu ignorer cet « exemple », quand il s'est agi d'en trouver un pour le premier chapitre des *Deux Sources*. En tout cas, l'hypothèse est fort plausible si l'on veut en croire John Dewey, d'après qui « plus on examinera l'arrière-plan spencérien du bergsonisme, plus les points qui sans cela resteraient obscurs dans le bergsonisme deviendront intelligibles dans leur arrangement et leur intention (...) »²¹.

Pour Spencer (dont le tout premier des *Premiers principes* est le caractère « *inconnaissable* », quoique vraisemblable et alors mystérieux, de tout ce qui n'est pas lié comme tel à une perception), la justice se trouve déjà présente, à titre rudimentaire, dans cette chose *en partie* mauvaise qu'est la vindicte des primitifs. Le ressort de cette vindicte est la recherche d'un *équilibre* : et, de fait, il arrive parfois que l'équilibre se réalise, mais c'est le contraire, c'est-à-dire le mouvement et sa tendance, qui se produit le plus souvent²². L'équilibre souhaité, et reconnu par lui comme le seul objet « concevable » d'une vie en société, Spencer le voit réalisable, au-delà des temps de prédation et de guerre, à son époque même, dans cette révolution industrielle, qui, avec la *rationalité*, ne saurait manquer d'apporter la *paix* au monde. C'est *cette paix-là* qui pour lui est la justice. La géné-

20. 1 : *Premiers principes* ; 2-3 : *Principes de biologie* ; 4-5 : *Principes de psychologie* (dont Bergson fera un commentaire dans ses cours au Collège de France) ; 6-8 : *Principes de sociologie* ; 9-10 : *Principes d'éthique*.

21. John DEWEY, « Un inédit de John Dewey : Spencer et Bergson », édité, présenté et traduit par Gérard Deledalle, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-septembre 1965, p. 333.

22. Cf. *The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück, Otto Zeller, 1966, Vol. 9, *The Principles of Ethics*, I, p. 369 sq. Les propos de Spencer pourraient être ici rapportés presque point par point à ceux de Bergson ; entre autres l'idée bergsonienne de compénétration des notions morales, dans le cas de la notion de justice (D.S. p. 68), semble venir en droite ligne de celle de « mélange de bien et de mal » par laquelle Spencer aborde le problème de la justice (p. 369). L'espace manque pour évoquer seulement les « inductions éthiques » et références « sociologiques » que fournit Spencer.

rosité, l'humanité, n'y ajoutent littéralement rien²³. Elles sont des cas particuliers de la sympathie qui surgit automatiquement de relations entre semblables.

Il est aisé de comprendre que cette justice, que Spencer retrace dans la société animale, dont il fait ensuite un sentiment, au niveau de l'homme, puis une idée qui est à peine plus qu'un sentiment, trouve sa « formule » dans une liberté individuelle définie comme un « droit de faire tout ce qui n'empiète pas sur le droit d'autrui²⁴ ». Le reste des quelque 260 pages que Spencer consacre à la justice, au deuxième tome des *Principes d'éthique*, n'est rien de plus qu'une analyse des divers droits spécifiques de l'individu, face aux « autres », et des limites que l'État doit éviter de franchir pour respecter ces droits. Rien d'inconnaissable ici, ni même de difficilement concevable, mais tout le bonheur qu'on peut attendre d'une « statique sociale » annoncée trente ans plus tôt. Ce qu'on apprécie, chez le philosophe sociologue qu'est Spencer²⁵, c'est la franchise avec laquelle, en occupant soi-disant tout le champ possible de la rationalité, il fonde le droit de l'homme à être un animal heureux ; heureux parce que capable de se « représenter » tel ; et capable de rien de plus que cela, au plan de la pensée, parce que pour lui *penser* : « to think », *c'est conditionner* : « is to condition »²⁶.

C'est de cet homme-là, dit encore très franchement Spencer, que la sociologie fait « l'histoire »²⁷, *l'éthique* n'apparaissant alors que comme la condensation des formules de son comportement social en formules plus « re-représentatives » (plus abstraites) de comportement individuel.

Mais c'est aussi ce monisme satisfait de Spencer que Bergson fait éclater, par son « dualisme de la tendance ». Pour Bergson, qui n'aimait pas le mystère, — entendons : « l'inconnaissable », toute sa philosophie étant au contraire inspirée par la certitude des mystiques qui « sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux »²⁸, et savent qu'il y a certaines forces qui se tiennent

23. Cf. *Principles of Ethics* (I), chap. VII-VIII.

24. *Principles of Ethics* (II), p. 46.

25. Cf. John D.Y. PEEL, *Herbert Spencer, The Evolution of a Sociologist*, London, Heinemann, 1971.

26. Herbert SPENCER, *Works*, Vol. 1, First Principles, p. 55.

27. Cf. *Autobiography*, Vol. II, p. 107, 253.

28. *Deux Sources*, p. 101 (1059), cf. p. 102 (1060).

derrière la (raison)²⁹, — *il y a justice et justice* ; et celle que Spencer a choisi délibérément d'ignorer parce que selon lui « inconnaissable » : la justice « ouverte », « absolue », « intégrale », « la nôtre », celle qui « n'implique ni échanges ni services », qui est « l'affirmation pure et simple (...) de l'incommensurabilité de la personne avec toutes les valeurs », qui « ne comporterait une représentation complète qu'à l'infini », est « un bond en avant, qui ne s'exécute que si la société s'est décidée à tenter une expérience », et dont la méthode consiste à « supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée »³⁰ La référence à Spencer apparaît nettement, en même temps qu'apparaît aussi *une conception toute nouvelle de la liberté*, qui compte changer le monde :

Prenons la liberté, par exemple. On dit couramment que l'individu a droit à toute liberté qui ne lèse pas la liberté d'autrui. Mais l'octroi d'une liberté nouvelle, qui aurait pour conséquence un empiètement de toutes les libertés les unes sur les autres dans la société actuelle, pourrait produire l'effet contraire dans une société dont cette réforme aurait modifié les sentiments et les moeurs.³¹

Il n'en faut pas davantage pour reconnaître ce que j'appellerai le radicalisme de Bergson, là où l'auteur croit voir, lui, « de l'angélisme »³². Si Bergson subordonne la société à la personne et fait de l'homme une « espèce à part », c'est qu'en voyant trop bien que passe la figure de ce monde, et pour respecter l'un des faits sociologiques de l'histoire d'Occident, il s'est impliqué jusqu'à dire qu'il n'est « pas douteux que (...) le passage du clos à l'ouvert (...) soit dû au christianisme »³³ ; jusqu'à oser penser que ce passage n'aurait pas pu « s'accomplir par la philosophie pure »³⁴. Sa prudence philosophique le contraignait à faire de cette audace une interrogation, mais cette prudence ne trompe point, pas plus que ne nous donne le change l'option positiviste d'une grande partie des penseurs au XIX^e siècle. Si la foi chré-

29. *Ibid.*, p. 86 (1047). Remarquer en cela ce qu'il *doit* à Spencer, et ce que, subtilement, il lui *refuse*.

30. *Ibid.*, p. 71-79 (1035-1041), *passim*.

31. *Ibid.*, p. 80 (1042).

32. Page 61.

33. *Deux Sources*, p. 77 (1040).

34. *Ibid.*

tienne est un préjugé — et je crois qu'elle en est un, qui conduit l'esprit à « tenter une expérience » —, il faut voir un peu de quels présupposés aventureux est fait, surtout au XIX^e siècle, le prosélytisme de l'incroyance. La grandeur de Bergson lui vient surtout de ce qu'il n'a pu compter, dans ce temps-là, sur l'appui social ni de l'une ni de l'autre³⁵. Et son isolement ne paraît pas fini, malgré l'attachement qu'on semble parfois avoir pour lui. Ainsi, je ne vois pas bien comment sa pensée sociale peut conserver « toute sa valeur positive et réaliste » pour celui qui dénie à son entreprise philosophique de vouloir « aller plus loin que les (...) sciences », et qui ne reconnaît alors guère plus à cette entreprise que de savoir les « intégrer »³⁶. « Philosophie de la réalité et de la liberté » le bergsonisme ? Je le veux bien, mais encore faut-il, en disant cela, laisser voir un peu qu'on pense à ce qui, aujourd'hui comme hier, rend le bergsonisme suspect : sa passion de vérité.

35. Cf. Étienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Fayard, 1960, Chap. VI : *Le cas Bergson*, et Chap. VIII : *La revanche de Bergson*.

36. G. LAFRANCE, *La philosophie sociale de Bergson, Conclusions, passim*.