

*Interviste/1*

## ***Six questions à Arnaud François et Camille Riquier\****

a cura di Rocco Ronchi

---

In this interview Rocco Ronchi draws the attention of Arnaud François and Camille Riquier on the major theoretical contributions of Bergson's courses *Histoire de l'idée de temps* and *L'évolution du problème de la liberté* at the Collège de France, which they recently edited. The answers provided offer new elements to define the method of a truly Bergsonian history of philosophy, considering it as an act "in the making"; to understand the relation between mysticism and rationality at the light of Bergson's deep reading of Plotinus' philosophy; to define the distinction between contingency and indetermination, and therefore the status of human freedom and the position of man in the evolution; and, finally, to consider the legitimacy of a "Spinozian Bergson". The editors also describe the challenges of their critical work on the courses at the Collège, which is still in progress today.

\*\*\*

### **Intervista**

*La publication des Cours tenus par Henri Bergson au Collège de France a indubitablement une importance capitale. Dans sa Présentation du Cours de 1902-1903 (Histoire de de l'idée du temps), Camille Riquier en explique les raisons. Les philosophies ne s'ajoutent pas l'une à l'autre, cumulativement. Une grande*

---

\* Arnaud François è Professore all'Università di Poitiers. Ha curato l'edizione de *L'évolution créatrice* (2007) e di alcuni saggi de *L'énergie spirituelle* (2009), de *La pensée et le mouvant* (2009) e degli *Écrits philosophiques* (2010), oltre all'edizione critica dei corsi di Bergson al Collège de France *L'évolution du problème de la liberté* (2017) e *Histoire des théories de la mémoire* (2018). Ha dedicato diversi studi a Bergson, in particolare al suo rapporto con le filosofie di Schopenhauer e Nietzsche (*Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, 2008), prima di approfondire la sua posizione nel dibattito biologico del suo tempo e infine di rivolgere le sue ricerche più recenti alla filosofia della salute e all'opera di Émile Zola. Camille Riquier è Maître de conférences all'Institut catholique di Parigi. Dopo aver curato l'edizione di *Matière et mémoire* (2008) e di alcuni saggi de *L'énergie spirituelle* (2009) e degli *Écrits philosophiques* (2010), si è occupato recentemente dell'edizione critica del corso di Bergson al Collège de France *Histoire de l'idée de temps* (2016). Tra i suoi numerosi contributi agli studi bergsoniani si distingue l'interpretazione della metafisica del tempo di Bergson offerta attraverso la lettura a ritroso della sua intera opera (*Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, 2009). I suoi interessi degli ultimi anni hanno inoltre incontrato la fenomenologia francese e la filosofia di Péguy.

*philosophie oblige à repenser l'histoire de la philosophie entière sous une nouvelle lumière. A la limite, toute nouvelle philosophie redéfinit le «philosophique» et le distingue du «non-philosophique». Il n'y a donc pas de philosophie qui ne soit en même temps l'invention d'une nouvelle histoire de la philosophie. Cela nous était assez clair chez Hegel ou Heidegger – les deux ayant fondé un nouveau canon. Exception faite du quatrième chapitre de L'Évolution créatrice (dont le Cours de 1902-1903 représente une anticipation), cela ne nous était pourtant pas si évident chez Bergson. La première question que je voudrais soulever concerne donc l'idée d'histoire de la philosophie impliquée par une métaphysique de la durée créatrice. Si le changement est absolu, si la durée est une réalité qui suffit à elle-même et qui ne suppose pas de sujet-substrat, qu'en est-il de l'«histoire de la philosophie»? Comment faudra-t-il la raconter, si elle-même est une durée, un acte, un «se faisant»? En somme, comment Bergson fait-il l'histoire de la philosophie au Collège?*

AF: Avec son livre sur la vie (*L'Évolution créatrice*, en 1907), mais déjà avec l'«Introduction à la métaphysique» en 1903, Bergson peut désormais situer la philosophie, comme processus ayant eu lieu et continuant d'avoir lieu, au sein de la réalité dans son ensemble. Il peut en déchiffrer la signification vitale. La philosophie constitue un mode d'exercice parmi d'autres, peut-être le plus éminent, de nos facultés de connaître et d'agir sur le monde, à savoir l'intelligence et l'intuition. Bergson a une thèse: il y a une pente naturelle de notre esprit, consistant à intellectualiser le réel dans sa totalité (l'inscrivant dans la tension entre une perfection immuable et un néant irrationnel, deux pseudo-idées selon Bergson), et cette tendance se donne carrière, contrecarrée de l'intérieur par la tendance intuitive à saisir le réel dans sa mobilité, à travers toute l'histoire de la philosophie. Il inaugure donc une histoire philosophique de la philosophie, comme l'avait fait un Hegel en montrant dans celle-ci les ultimes étapes de l'accession à soi de l'Esprit absolu, ou comme le fera Heidegger (suivi en une certaine direction par Michel Henry), en décrivant l'histoire de la métaphysique comme une histoire de l'oubli de l'Être. L'histoire bergsonienne de la philosophie se laisse donc raconter, au Collège de France puis dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, comme un lent effort de systématisation intellectuelle du monde (dont Plotin a, dès les premiers siècles de notre ère, livré le paradigme), admettant pour partage essentiel celui entre l'antiquité et la modernité (la découverte du temps mécanique comme constitué d'instantanés homogènes entraînant la substitution, aux Idées, des lois comme structure de la réalité), scandé toutefois de ces occasions manquées, véritables «poussées d'intuition», que furent les doctrines de Descartes, de Kant et de Spencer (mais aussi de Spinoza, de Leibniz, et même, à l'époque ancienne, d'Aristote, de Plotin lui-même, bref de tous les «grands» philosophes), auxquelles la philosophie aurait pu, selon Bergson, se faire «philosophie d'intuition». Ce n'est donc pas en rupture avec ces penseurs, mais plutôt avec ce qui les ralentissait, que Bergson entend, intégrant résolument les sciences à son propos, inscrire sa propre démarche philosophique.

CR: Oui, vous avez dit le mot exact: une certaine idée de l'histoire de la philosophie était *impliquée* dans le geste même qu'il avait amené à découvrir la durée pure comme *donnée immédiate de la conscience*. Autrement dit, Bergson a fait de la métaphysique sans d'abord s'apercevoir qu'il en faisait et qu'il en faisait en un temps où après Kant on déclarait la chose impossible. Il a marché avant même qu'on lui dise qu'il lui était impossible de marcher. Il fallait bien alors qu'il revienne sur ce geste même de transgression, qu'il l'*explique* et situe de façon rétrospective sa philosophie au sein même d'une histoire générale de la métaphysique qu'il entendait subvertir pour mieux lui donner une suite. C'est donc surtout dans ce cours sur *l'histoire de l'idée de temps* qu'il revisite tous les anciens systèmes de la philosophie depuis l'impensé autour duquel ceux-ci gravitent et se laissent en un certain sens déconstruire: la durée. En lisant ce cours, intégralement reproduit, on s'aperçoit que le « coup d'œil » qu'il avait jeté sur « l'histoire des systèmes » dans le 4<sup>ème</sup> chapitre de *L'évolution créatrice*, est moins d'élégance altière et surplombante que véritablement pénétrant, témoignant d'une acribie exceptionnelle face aux grands textes de la tradition. Cela n'amène rien moins qu'à une réévaluation de l'histoire philosophique que Bergson nous contait, laquelle peut désormais être comparée sans rougir à celle de Heidegger. Comme celle-ci, comme celle de Hegel également, c'est dans les cours qu'elle trouve son assise et la confirmation, par ses amples développements, de ce qui dans l'œuvre, à cause de leur brièveté, pouvait encore apparaître au lecteur distrait comme des hypothèses ou de simples remarques suggestives.

*Bergson n'a pas de doutes que la philosophie de Plotin et, plus généralement, la philosophie des néo-platoniciens (les « Alexandrins », aime-t-il à écrire), soit l'architrave qui soutient la voûte entière de la pensée philosophique occidentale. Non seulement Platon et Aristote, mais aussi Leibniz et Spinoza sont à reconduire à Plotin. Par rapport aux premiers, le « mystique » Plotin fait fonction de grand rationalisateur. Grâce à Plotin, la philosophie se déplace définitivement du plan du mythe, où elle était encore située par Platon, au plan scientifique (science signifie, pour Bergson, implication nécessaire de l'Un avec le multiple, de l'Idée ou de la Forme avec la série illimitée de ses répliques imparfaites, de l'Eternel avec le Temps, etc.). Grâce à Plotin on aurait résolu les contradictions encore latentes/cachées dans le premier rationalisateur de Platon, à savoir Aristote. Plotin serait au contraire, avant l'heure, la racine de ces deux derniers, auxquels il faudrait ajouter Nicolas de Cues et Bruno (Bergson leur consacre un peu d'attention). En tout cas, dans ces pages, Plotin – et non pas Platon – est l'alpha et l'oméga de la pensée occidentale. Le mot de Whitehead selon lequel « toute la philosophie est un ensemble de notes de bas de page à Platon » serait donc pour Bergson à référer plus correctement à Plotin. La question que je souhaite poser est la suivante: jusqu'à quel point la métaphysique de la durée créatrice échappe-t-elle au paradigme plotinien? En est-elle le renversement, comme Bergson ne cesse d'affirmer, ou bien un silencieux prolongement, une sorte de re-visitation critique, qui en garde au fond le squelette conceptuel? Un témoignage de cette ambivalence bergsonienne à l'égard de Plotin (et de Spinoza, qui souvent remplace Plotin en*

*qualité d'«échantillon» de la métaphysique éternelle de l'intelligence humaine) est la persistance de l'image de la pièce d'or dans la philosophie bergsonienne. Introduite pour démasquer le dispositif métaphysique qui réduit le temps à une privation d'éternité, dans l'«Introduction à la métaphysique» (qui est contemporaine de ces cours), elle est au contraire employée pour éclairer la nature de l'intuition. Elle donnerait l'accès à un absolu qui, tout comme la pièce d'or de l'exemple, est en même temps (simul) unité simple infinie et multiplicité inépuisable.*

AF: Plotin avait en effet une importance tout à fait considérable pour Bergson historien de la philosophie, et pour Bergson philosophe. Bergson, contribuant à initier un nouveau courant de l'exégèse en matière de philosophie antique, n'hésitait pas à voir en Plotin la vérité de la philosophie antique (donc, en un certain sens, de toute l'intelligence humaine), et, par là même, une «loupe», comme il disait, pour lire Platon et Aristote. Mais Bergson voyait aussi en Plotin un profond psychologue (théoricien de l'«Âme»), animé au plus haut point de ces «poussées d'intuition» qui, toujours, sont une échappatoire à l'intellectualisme, en direction d'une métaphysique véritable. La grande idée que Plotin et Bergson aient en commun, c'est, à mes yeux, l'idée de simplicité: c'est-à-dire, d'une unité qui n'exclut pas toute multiplicité, mais au contraire la contient, quoique en puissance. Mais chez Bergson, seul le mouvement (et, plus ultimement, le temps) possède ce caractère de simplicité (il est un indivisible qui n'exclut pas toute multiplicité, mais seulement la multiplicité quantitative); tandis que chez Plotin (ainsi, du reste, que chez Spinoza), elle est rattachée à un éternel. Voilà aussi pourquoi, sans doute, l'Unité infinie plotinienne devient, chez Bergson, finie («l'élan est fini», l'univers est fini).

CR: La place éminente que Bergson accorde à Plotin est en effet la grande nouveauté de ces cours du Collège de France en même temps que la grande nouveauté de l'interprétation qu'il donne de l'histoire de la métaphysique. Une nouveauté révélée par les cours, car en effet, Arnaud l'a judicieusement rappelé, la philosophie de Plotin lui a servi de «loupe» afin de mieux lire tous les autres philosophes, grâce aux arêtes parfaites que son système offre au lecteur. Mais, après lui avoir permis de mieux voir, cette loupe est comme un instrument qu'il a laissé ensuite dans son tiroir et Plotin est finalement assez peu présent dans l'œuvre publiée. Alors qu'il est central dans ses cours. Avec eux, l'histoire que Bergson nous retrace n'est plus statique, résultat d'un coup d'œil, elle s'élabore, se fait sous nos yeux et nous donne en même temps les moyens de faire, comme lui, de l'histoire de la philosophie. Et pas seulement, elle est une nouveauté également tant Plotin était avant Bergson un philosophe non pas oublié, mais du moins mineur. Il faut toujours rappeler l'impulsion considérable que Bergson a donné aux études néoplatoniciennes en France. Toujours est-il que l'histoire de la métaphysique que Bergson entreprend philosophiquement de nous raconter n'est d'ailleurs pas tant une *autre* histoire que celle méditée par Heidegger qu'elle n'est une tout *autre* façon de la raconter – en ce qu'il l'éclaire par le néoplatonisme,

relativement absent dans les cours de Heidegger. Il y aurait bien sûr beaucoup à gagner à confronter ces deux grandes histoires de la métaphysique que sont celles de Bergson et de Heidegger. Pour autant, elles sont aussi très différentes, ne fût-ce que parce que l'Être se fait *oublier* dans l'étant et décide de ses époques, et que ce n'est pas le cas de la durée, qui n'est qu'*occultée* et autorise ici ou là des échappées intuitives, des «occasions manquées» comme le rappelle Arnaud François. Aussi, loin de conduire à la fin de la métaphysique, Bergson envisage certes les systèmes philosophiques depuis un impensé fondamental, mais il le fait au nom d'une *autre* métaphysique possible qu'il entend rendre effective – ce qui change tout. Et comme elle procède au renversement du plotinisme, qui ramasse en lui les présupposés fondamentaux de la pensée grecque, elle ne peut que garder l'empreinte de cela à quoi elle s'oppose pour s'élaborer. Ce qui n'est pas un mal ou une insuffisance. Bergson n'a jamais prétendu sortir de la métaphysique par un pas en retrait, comme le fait Heidegger. Sa métaphysique de la durée participe encore à sa manière de l'histoire de la métaphysique, puisqu'elle prétend aussi en explorer la part d'ombre, intuitive, jusqu'ici méconnue. Arnaud François a raison de dire qu'elle se retrouve partout, chez Platon comme Plotin. J'ajouterai néanmoins qu'elle est peut-être plus grande chez Platon encore que chez Plotin, en ce que des virtualités présentes dans la philosophie de Platon n'ont pas été développées à cause du chemin même que la pensée grecque devait prendre.

*Le Cours au collège de 1904-1905 (L'évolution du problème de la liberté) est pour moi le plus problématique. D'une part il répète, avec des analyses nouvelles, les principes bien connus d'une métaphysique de la durée créatrice: tout n'est pas donné, tout est en acte, le temps «fait», ou mieux «est» quelque chose, le temps est mémoire, donc hésitation et choix. D'autre part dans le même cours se retrouvent les apories ou les questions irrésolues qui parcourent la métaphysique bergsonienne. La première question est donc la suivante. Elle concerne la «contingence». On dit que Bergson est un philosophe de la contingence. Lui-même le confirme fermement dans ces pages. La contingence est présentée comme ligne de fuite par rapport au mécanisme et comme fondement de la liberté. Mais ce que Bergson appelle contingence dans le Cours de 1904-1905, est à proprement parler l'indétermination comme caractère structurel de l'étant. Je me demande donc s'il est légitime de mettre sur le même plan l'indétermination et la contingence. La contingence n'est-elle pas plutôt l'interprétation de l'indétermination? Plus précisément, la contingence n'est-elle pas plutôt ce qu'est l'indétermination pour une intelligence fabricatrice, c'est-à-dire pour l'homme comme animal laborans? Y aurait-il de la contingence sans intelligence, sans la réflexion de la conscience sur elle-même, sans la position d'un «moi» maître de ses propres actes? Comment la persistance de la thèse de la contingence universelle se concilie-t-elle avec la critique bergsonienne du néant et avec l'expulsion de toute négativité du plan de l'être? Comment se concilie-t-elle avec la critique bergsonienne du possible? Lorsque Bergson congédie le néant et le possible, il raisonne en mégarique parfait. Sa critique du néant et du possible est le viatique vers une philosophie de la création, parce qu'il n'y a de création que si la réalité n'est pas l'actuation d'un possible*



*déjà donné. Il y a création où il y a invention, et ce qui est inventé est du réel qui, par sa réalisation, devient aussi rétrospectivement possible. Il me semble donc que la contingence soit propre à l'intelligence humaine, alors qu'indétermination, création et invention sont propres de la vie qui vit, une vie non nécessairement humaine ou seulement épisodiquement humaine.*

AF: Bergson insiste effectivement pour que l'on donne, au mot «indétermination» dont il se sert parfois, un sens, non pas négatif, mais positif. L'in-détermination, ce n'est pas l'absence de détermination, de même, et pour les mêmes raisons, que l'im-prévisibilité, ce n'est pas l'absence de prévision possible; par «indétermination», il faut entendre un caractère intrinsèque à la réalité elle-même, que Bergson désigne ailleurs des termes de «nouveau», d'«invention» ou de «création». Voilà ce qui explique ses réticences, qu'il faut bien percevoir, à la notion aristotélicienne de «matière» : celle-ci étant par principe d'indétermination, elle ne se définit, aux yeux de Bergson, que par des caractères négatifs, ce qui la rapproche de la notion platonicienne de «non-être», et des idées, plus générales, de néant ou de désordre. Elle ne saurait désigner la contingence véritable, qui, pour Bergson, renvoie à un accroissement constant de la réalité. On peut mesurer cet accroissement dans la productivité permanente de la vie, mais aussi dans les œuvres de l'art et, surtout, dans les actions des grands hommes de bien.

CR: Ce cours édité par Arnaud est un des plus beaux de Bergson que j'ai pu lire. Et il montre à quel point Bergson ne tient jamais pour acquises les thèses qu'il a défendues. Le problème de la liberté était celui sur lequel s'était arrêté son premier livre, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson était déjà modeste en se donnant un problème aussi circonscrit. Et pourtant il n'en a pas fini, et c'est un de ces problèmes qui continue à travailler en sous-main son œuvre et qui, loin d'avoir sa solution définitive, est chaque fois relancé de livre en livre, jusqu'à se retrouver effectivement transformé dans *L'Évolution créatrice*, où les questions que vous évoquez, à propos de la contingence et de l'indétermination, seront aussi soulevées. Et là encore, si l'ouvrage de 1907 permet l'hésitation entre plusieurs interprétations, le cours de 1905 est précieux sinon pour trancher, du moins pour affiner la compréhension que nous avons. Ce qu'on y lit aussi, d'ailleurs, c'est plutôt qu'il n'y aurait pas de nécessité sans intelligence, si celle-ci n'était pas là pour forcer le déterminisme des choses avec l'idée secrète de fournir pour le vivant un point d'appui pour sa liberté.

*Cela me conduit à poser une deuxième question: par l'identification de l'hésitation dans la réponse motrice avec la liberté de choix, Bergson ne manifeste-t-il pas toute sa dette envers l'anthropocentrisme? Ma métaphysique, dit-il dans le Cours de 1904-1905, veut étendre l'indétermination à la nature, elle veut l'amener, donc, au cœur de l'être. C'est le grand programme anti-déterministe qui caractérise la pensée de Bergson dès ses débuts. Mais si indétermination = contingence, cela n'implique-*

*t-il pas le risque de conduire encore une fois l'homme, ou mieux, le « travailleur » au cœur de l'être? Le grand défi d'une philosophie de la nature, à savoir d'une philosophie qui assume le changement comme absolu, ne devrait-il pas être de penser l'indétermination créatrice sans la contingence? Et n'est-ce pas précisément ce que Bergson fait dans L'Évolution créatrice? L'évolutionnisme n'était-il pas la tentative la plus audacieuse de penser l'indétermination sans la contingence, la création sans la possibilité, la détermination sans la négation, et enfin l'expérience sans conscience (humaine) présupposée? Qu'est-ce que c'est, par exemple, que l'exaptation, si non le déclenchement d'une transformation du modèle ontologique puissance-acte et de l'alternative logique contingence-nécessité ?*

AF: Il est très intéressant de voir que la critique de la catégorie de possible, menée explicitement par Bergson à partir de 1920 (dans la première version de *Le possible et le réel*, mais déjà engagée dans certaines pages de *L'évolution créatrice* et même dans certains textes antérieurs qu'il faut lire de près), peut conduire, en philosophie, à deux types de conséquences tout à fait opposées: ou bien à une affirmation de la nécessité universelle (si rien n'est possible, alors tout est ou bien nécessaire, ou bien impossible: c'est la version spinoziste de la critique du possible), ou bien à une affirmation de la créativité universelle (si rien n'est possible, alors la venue à l'être est toujours création, quoiqu'il ne s'agisse pas – pour les mêmes raisons – d'une création *ex nihilo*). Bergson se prononce pour cette seconde option. Pour la mettre en œuvre, un certain nombre de choix lexicaux sont indispensables: indétermination? Contingence? Bergson choisit toujours les termes qui pointent la positivité essentielle, sans néant interposé, du processus de création. Et de fait, c'est le rapport même à la conscientisation de l'expérience qui se trouve interrogé: car, si on définit, avec Leibniz, le possible comme la «représentation non-contradictoire», alors on s'aperçoit que c'est l'impératif d'une représentation exhaustive de l'acte avant son accomplissement, qui tombe avec Bergson, bien que, en un autre sens, un acte soit toujours d'étoffe consciente, puisque, selon sa nouvelle caractérisation principale, la «conscience» est temps.

CR: En tentant d'éviter le terme de contingence, ce vous proposez est déjà une lecture possible de Bergson, très stimulante, qui oriente sa philosophie plutôt vers celle de Spinoza. Toujours est-il que le cours peut refermer des interprétations mais elle peut aussi bien en ouvrir – comme vous le faites. Dans *l'Évolution créatrice*, Bergson dit bien que la vie a trouvé en l'homme le moyen d'introduire de la liberté dans la nécessité et de poursuivre l'exigence de création qu'elle porte en elle. Le cours de 1905 permet-il de décentrer le processus de création, de s'éloigner de l'homme et d'être plus attentif à l'indétermination générale des choses? Peut-être, et ce serait l'un de ses mérites que d'avoir esquissé d'autres pistes que celle qui sera retenue. Il reste néanmoins à préciser l'usage que nous faisons ou que nous ferons des cours de Bergson, qui est lui aussi à définir pour chacun d'entre nous.

*Une autre question porte sur la relation Bergson-Spinoza. Elle se relie à la deuxième, celle qui concernait le rapport Bergson-Plotin et soupçonnait une continuité essentielle là où l'on voit généralement une opposition. Est-il possible, je me demande, de concevoir un Bergson spinoziste? Bergson nous présente parfois Spinoza comme le philosophe du «tout est donné». Sa métaphysique ferait du temps une illusion de l'imagination. Cela est vrai. Mais Spinoza, corrigé par Bergson, est le philosophe du «tout est en acte», du tout qui est «ici et maintenant» sans aucune sorte de résidu, de l'absolu comme cause immanente et non transitive. Qu'est-ce que nous enseigne la métaphysique de la durée créatrice (et Plotin), sauf que l'absolu est toujours chez nous, que nous vivons en lui et de lui, et que l'absolu est d'essence «psychologique»? Un tel absolu n'est-il pas le changement pensé comme substance? Deleuze lui-même ne nous a-t-il pas poussés dans cette direction, en construisant son interprétation très personnelle, quand il a posé l'axe Spinoza-Bergson comme clé de voûte d'une philosophie de l'immanence?*

AF: Il y a bien sûr quelque chose d'essentiel, du point de vue de l'histoire de la philosophie, qui se joue entre Bergson et Spinoza. De célèbres – trop célèbres? – déclarations de Bergson à Jankélévitch et à Brunschvicg suffisent à l'attester. Des travaux récents (Lionel Astasiano) s'efforcent de faire le point sur ces questions. Ce qui est certain, c'est qu'il existe entre les deux pensées de troublantes affinités, voire une profonde camaraderie philosophique. Tous deux sont des philosophes de la processualité du réel, des critiques de la notion de possible et de la vérité comme correspondance, des penseurs de la distinction entre deux types d'étendue, et, surtout, des penseurs de la liberté (la liste des convergences pourrait être allongée). Mais ce qui les sépare définitivement, c'est ce que Bergson pointait lui-même: tandis que la processualité dont parle Spinoza est, paradoxalement, intemporelle (elle est un déploiement rationnel dont le mode d'existence ne saurait être la «durée», selon ses termes propres), celle dont parle Bergson est intrinsèquement, et de part en part, temporelle. Spinoza est un penseur de l'éternité, Bergson est un penseur du temps – de la «durée», mais en un sens tout différent et absolument neuf.

CR: Voilà en effet un point où se cristallise le débat actuel et qui est effectivement lourd d'enjeux, car il emporte derrière lui non pas seulement une certaine lecture de Bergson mais aussi son inscription dans l'histoire de la philosophie – comme nous y invite Deleuze en effet. Vous avez raison de le rapprocher de la figure de Plotin, et de souligner l'ambiguïté même de Bergson à son égard. D'un côté Spinoza, c'est le philosophe de l'intellect, celui qui pousse le plus loin possible la tendance inhérente à l'intelligence et son désir de systématisme. En cela il est au plus loin de Bergson, qui voulut en un sens faire du côté de l'intuition ce que Spinoza avait fait du côté de l'intelligence. En sorte que de l'autre côté, en revenant un aussi grand nombre de fois sur cet auteur, ne peut-on deviner une secrète complicité liant les deux philosophies par-delà leur opposition, qui fait qu'on ressemble toujours plus qu'on ne croit à l'adversaire



qu'on s'est choisi? Et Bergson ne prive aucunement Spinoza d'intuition dans le sens même qu'il lui a donné, s'emploie aussi bien à scruter cela même qu'il estime à la source de sa philosophie et qui, chaque fois, permet aux philosophes de s'accorder ensemble plus qu'ils ne le pensent eux-mêmes. Bergson semble convaincu que deux philosophies ne sont en désaccord que tant qu'ils manquent de se situer au bon niveau. Il y a toujours un certain niveau, un certain ton où deux philosophies cessent de s'opposer et s'accordent harmonieusement. Reste à savoir quel est ce ton et à savoir l'entendre ensuite.

*Je voudrais conclure par une question plus technique, mais très importante, à propos du travail d'édition critique que vous avez conduit sur les dactylogrammes des cours. Il s'agit d'un travail qui a des enjeux spécifiques et différents par rapport à ceux que vous avez déjà rencontrés dans l'édition des œuvres publiées par Bergson même (Matière et mémoire, L'évolution créatrice, L'énergie spirituelle, La pensée et le mouvant et les Écrits philosophiques). Dans le travail sur ces transcriptions inédites, quelles ont été les difficultés principales que vous avez rencontrées, et comment avez-vous procédé pour les surmonter? Dans quelle mesure avez-vous travaillé dans un «atelier» commun? Enfin, pourriez-vous nous donner quelques anticipations sur les cours de Bergson qui appartiennent à la même série de dactylogrammes et qui seront publiés dans les prochaines années?*

AF: Pour ma part, j'ai eu en charge le cours de 1903-1904 *Histoire des théories de la mémoire*, qui, à paraître en janvier 2018 [l'interview a eu lieu à l'automne 2017, avant la parution du cours, N.d.R.], présente des caractères nettement différents de tous les autres. C'est le plus «théorique», le plus «dogmatique» (au sens de: celui qui contient le plus de thèses explicitement propres à Bergson), le moins historique, de tous les cours au Collège de France auxquels nous ayons accès. Le coup d'œil historique ne caractérise que les cinq dernières leçons, toutes les autres consistent dans une discussion, point par point, des grands problèmes de la psychologie expérimentale de l'époque (rapport entre mémoire et imagination, variétés de la reconnaissance, nature de l'intellection et de l'invention, critique de la psychologie associationniste...). On a, pour ainsi dire, le sentiment de relire *Matière et mémoire*, mais par les notes de bas de page, ce qui est extraordinairement éclairant. Quant aux autres cours (mais la remarque vaut aussi de celui-là), il me semble que le travail d'annotation a consisté, principalement, dans la mise en œuvre d'un principe de retenue (ne pas pré-déterminer l'interprétation du texte, tout en la rendant possible), et dans la distinction soigneuse entre les types d'objets philosophiques qui nous étaient livrés: reprise et développement de thèses antérieures du bergsonisme, élaboration de nouvelles thèses appelées à être développées dans les ouvrages postérieurs, et, le plus stimulant, développement de thèses absolument originales, inédites dans le bergsonisme, antérieur comme postérieur. Et puis, sur le plan de l'établissement du texte, nous nous sommes efforcés de respecter scrupuleusement le caractère oral, souvent improvisé (au meilleur sens: vivant),

de la présentation. Exigence impérieuse, pour un philosophe qui avait lui-même théorisé l'importance philosophique du *rythme* propre à la parole orale.

*CR*: Nous sommes d'accord sur les principes qui ont guidé l'établissement du texte comme celui de l'appareil critique – rester au plus près du dactylogramme et nous-mêmes rester au plus près de la parole vivante du maître qui en est à la source. Il faut le répéter, les cours publiés du Collège de France nous sont parvenus grâce aux bons soins de Charles Péguy qui, lorsqu'il en était empêché, envoyait les frères Corcos les suivre à sa place. Ceux-ci, sténographes assermentés, pouvaient ainsi lui restituer l'intégralité du cours qu'il avait alors manqué. Arnaud François a évoqué le cours consacré à la mémoire, qu'il s'est chargé d'éditer. Il faut aussi préciser que ce cours est le dernier qui bénéficiera intégralement d'une telle fidélité dans la retranscription. L'année suivante, j'aurai à charge avec Gabriel Meyer Bisch d'éditer le cours de 1901-1902 que Bergson avait intitulé *L'idée de temps* et qui constitue avec le cours de 1902-1903, déjà publié, un tout cohérent. Malheureusement, seules quelques séances ont été suivies et retranscrites par les frères Corcos. Une chance nous a néanmoins été donnée de le compléter par des notes de cours prises par Ernest Psichari et que Gabriel Meyer-Bisch a retrouvées récemment au Fonds Maritain. Un cours sur Berkeley, également lacunaire, complètera ce volume. Et à ma connaissance, ce sera le dernier que les PUF prévoient de publier.

Rocco Ronchi, Università degli Studi dell'Aquila  
✉ rocco.ronchi@cc.univaq.it