



ENTREVISTAS - INTERVIEWS

Bergson revisité: entretien avec François Azouvi

Marcos Camolezi
Doutorando em Filosofia
Universidade de São Paulo
marcos.camolezi@usp.br

Como citar esta entrevista: Camolezi, Marcos. "Bergson revisité: entretien avec François Azouvi". Traduzido pelo entrevistador. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 1, nº1, p. 126-133. 2015. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: Dans cet entretien, François Azouvi présente les raisons théoriques qui l'ont amené à écrire *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique* à partir de Maine de Biran et de Descartes. A cet effet, il profite de cette occasion pour discuter du sens possible de ce que signifie faire de l'histoire de la philosophie ; il ne manque pas de commenter les rapports construits pendant les premières décennies du XX^e siècle entre l'œuvre de Bergson et les avant-gardes artistiques ; il expose les motivations politiques ayant entraîné la condamnation et, peu de temps après, l'absolution du bergsonisme par l'Église ; il souligne l'attitude d'éloignement, de la part du philosophe, des thèmes chroniques et politiques ayant divisé la France. Azouvi cherche également à montrer le rôle que la critique de la science a joué dans la genèse de la notoriété d'un philosophe capable d'offrir à son public l'ambition métaphysique la plus exigeante par le biais des courants scientifiques de pointe à son époque.

Palavras-chave: Bergson - histoire de la réception - histoire intellectuelle - avant-gardes - Église catholique.

Bergson revisited: interview with François Azouvi

Abstract: In this interview, François Azouvi presents the theoretical reasons that led him, from Maine de Biran and Descartes, to write *La gloire Bergson: essai sur le magistère philosophique*. From this he discuss the possible significance of doing history of philosophy; comments on the links created in the first decades of the twentieth century between the work of Bergson and the artistic avant-gardes; exposes the motivations of catholic power that resulted in the conviction and, years later, in the absolution of Bergsonism; comments the distanced Bergson's behavior of chronic and political issues that divided France. Azouvi also highlights the critical role of science in the genesis of the reputation of a philosopher who was able to offer to his audience a exacting metaphysical ambition through the most advanced scientific currents of his time.

Keywords: Bergson - reception history - intellectual history - avant-gardes - Catholic Church.

Marcos Camolezi: *Vous avez écrit un livre important sur Maine de Biran.*

François Azouvi: C'est le résultat d'une longue histoire. Au début de mes recherches, j'ai commencé à travailler sur l'histoire des sciences médicales, de la psychologie, de la psychiatrie, etc. C'était au départ un projet de thèse qui a avorté. Mais, en travaillant sur ces questions, je suis tombé sur la figure de Maine de Biran, qui a lui-même beaucoup lu les médecins de son temps et du passé et a lui-même fondé une société médicale, dont l'œuvre a une dimension de philosophie première incontestable, mais aussi une très grande dimension de philosophie anthropologique. Il s'est beaucoup intéressé à la constitution de l'individualité par le biais du corps, du corps propre. Je pense qu'on peut dire sans exagérer qu'il est véritablement le premier théoricien du corps propre. Je me suis donc intéressé à son œuvre, de sorte que ce qui devait être une partie de ma thèse en est devenu progressivement la totalité, c'est-à-dire ce livre sur Maine de Biran. Puis, parallèlement j'ai aussi dirigé l'édition critique en vingt volumes de son œuvre.

Il semble que vous ayez retrouvé Descartes par une sorte de voie intérieure à ce parcours.

F. Azouvi: Progressivement un autre type de travail m'a occupé à partir du début des années 1990 et a donné lieu à *Descartes et la France*, également au livre portant sur la réception de la philosophie de Kant en France. C'est un peu comme toujours le fruit d'un hasard et d'une impulsion qui venait de plus loin. C'est durant l'entreprise historiographique qu'a menée Pierre Nora, les « Lieux de mémoire », pour laquelle il a demandé à différents spécialistes de travailler sur des objets, des lieux, des personnes, des institutions qui, d'une façon ou d'une autre, symbolisent la France. En parlant avec lui, l'idée m'est venue de lui proposer un *Descartes*, parce qu'en France Descartes est considéré comme un bien national. Il est de coutume de dire que les Français sont cartésiens, qu'ils ont l'esprit cartésien, ce qui est, je crois, une singularité dans le paysage des pays comparables. Il n'y a pas d'équivalent en Allemagne, en Angleterre, en Italie, de pays qui définisse, au moins partiellement, son identité par rapport à un philosophe. J'ai donc eu envie de travailler sur le cas Descartes dans la perspective de cette entreprise des « Lieux de mémoire ». Cela rejoignait une préoccupation qui était déjà la mienne depuis un peu longtemps, j'avais toujours eu de l'intérêt pour suivre la façon dont les idées, parfois même les mots, les formules, les syntagmes se transmettent dans l'histoire des idées, avec des variations de sens très considérables. J'avais travaillé comme cela dans les années 1980 à l'histoire d'une formule latine, *homo duplex* (l'homme est double), qui a connu une extraordinaire fortune dans tous les pays de haute culture depuis le IV^e siècle après Jésus-Christ, dans les écrits hermétiques, gnostiques, jusqu'au XIX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui. J'ai donc toujours eu de l'intérêt pour la façon dont les idées, les œuvres, les doctrines, les mots se transforment au cours de l'histoire en subissant des variations qui ne sont jamais ni prévisibles ni parfaitement aléatoires. Dans les années 1990, je me suis intéressé à la première réception en France de l'œuvre de Kant, dont j'ai publié avec Dominique Bourel un certain nombre de textes, qu'on a ensuite commentés. Ce travail sur la réception des doctrines et des œuvres était sans doute en gestation depuis longtemps, mais je ne le savais pas moi-même. Quand il y a eu les « Lieux de mémoire » j'ai donc fait cette contribution, et quelques années après un éditeur m'a demandé d'en faire un livre.

Et là vous en être arrivé à Bergson.

F. Azouvi: Je suis venu à Bergson par Descartes. Dans l'histoire des appropriations de Descartes en France j'ai constaté que de façon presque systématique ceux qui revendiquaient Descartes, ceux qui faisaient de lui un grand homme n'avaient que du mépris pour Bergson. Il était alors considéré comme un très piètre philosophe et inversement, ceux qui considéraient que Bergson était un immense philosophe et un immense personnage étaient en même temps des anticartésiens. Il y a eu une exception, qui est une exception notable et intéressante, celle de Péguy, puisqu'il est à la fois un admirateur de Descartes et un très grand admirateur et ami de Bergson. Mais c'est un exemple très singulier ; pour les autres, la répartition des affinités s'est vraiment faite comme je viens de vous le dire. Donc, comme je vous le disais, je suis venu à Bergson à partir de Descartes. Il m'a paru intéressant de consacrer un livre à celui qui est en

fait l'anti-Descartes et qui s'est installé en France dans la gloire, qui s'est établie en partie sur cette idée d'être une alternative au cartésianisme. C'est évidemment beaucoup plus complexe que cela et beaucoup plus riche, mais cela a joué un très grand rôle. Ce sont deux travaux qui se complètent, qui rentrent l'un dans l'autre, parce que dans le livre sur Bergson je recroise, du point de vue de l'accueil, plusieurs des personnages dont j'ai eu l'occasion de parler dans le livre sur Descartes. En outre, le cas Bergson m'a particulièrement intéressé parce qu'il a été, je crois, le premier philosophe à acquérir une célébrité mondiale. En tout cas, en France c'est certain qu'il est le premier. C'est aussi l'époque qui le permet puisque c'est une époque qui voit naître la possibilité d'une diffusion médiatique très accrue. Mais il n'en reste pas moins que ce philosophe dont on n'a plus beaucoup parlé depuis beaucoup d'années a été en son temps un philosophe mondialement célébré, et quand je dis mondialement, ce n'est pas une façon de parler, parce que son œuvre a été célèbre aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Russie, en Suède, en Espagne, en Italie. Enfin, de son vivant Bergson a connu une extraordinaire diffusion de ses idées, et en France évidemment au premier chef. Donc, par l'intermédiaire de Bergson j'ai voulu réfléchir à la façon dont en France s'est fabriqué au XX^e siècle ce que j'ai appelé le magistère philosophique, c'est-à-dire au fond, si vous voulez, l'autorité philosophique. On dit souvent que la France est le pays de la littérature, des grands écrivains, ce qui est certainement vrai, mais au XX^e siècle, les philosophes, certains philosophes en tout cas, ont eu une autorité intellectuelle au moins aussi grande que les écrivains et parfois même plus grande. C'est un phénomène social intéressant : comment une célébrité philosophique se construit-elle et sur la base de quoi ? C'est pour cela que j'ai fait ce *Bergson* qui est sous-titré « Essai sur le magistère philosophique en France ».

En reprenant l'épigraphe de Montaigne, « La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui écoute », on pourrait dire que votre livre est presque entièrement ou le plus possible un entretien avec ceux qui ont écouté Bergson...

F. Azouvi: Je crois qu'on apporte une attention insuffisante à la façon dont les œuvres philosophiques sont lues, interprétées, comprises. Je crois qu'il y a diverses raisons à ce que j'interprète comme une lacune, il y a diverses raisons qui tiennent sans doute à l'histoire de la tradition universitaire en France et sans doute à la façon dont on comprend l'histoire de la philosophie. On a toujours considéré qu'une histoire de la philosophie, comme sans doute on le fait pour l'histoire de la littérature, doit s'intéresser aux philosophes et doit par conséquent retracer leurs pensées, leurs doctrines, leurs œuvres. Alors, on a un chapitre sur Platon, un chapitre sur Aristote, etc. C'est une perspective pleinement légitime, qui a sa validité entière et qui a été en France portée aux nues et rendue exemplaire par le travail d'un certain nombre d'historiens de la philosophie, de chercheurs, dont Martial Guéroult a été probablement le maître d'œuvre. Cette façon de considérer les philosophes consiste à les voir comme des mondes clos, c'est-à-dire comme des systèmes où la règle de cohérence est la règle principale et où, en effet, tout se joue sur un système de correspondance. C'est une démarche très puissante, qui a produit des résultats très fascinants, parfois, dans un certain nombre de cas certainement. C'est une démarche qui a été tentée avec le plus de succès évidemment sur les penseurs les plus systématiques, en particulier les grands promoteurs du rationalisme classique, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Kant – au moins d'une autre façon. Je ne suis pas sûr qu'on arriverait à un même résultat avec Nietzsche, par exemple. Nous avons donc en France une tradition très forte de souci de l'architecture des systèmes, c'est-à-dire, de la construction interne des systèmes, et l'on dit beaucoup en France, ce qui n'est pas faux, que la philosophie se caractérise par son ambition systématique et par sa capacité précisément à construire des systèmes. Du coup, on a une histoire de la philosophie dans laquelle les philosophes parlent seulement aux philosophes : Platon parle à Aristote, Aristote parle à Saint-Thomas, etc. Ce qui est vrai, évidemment, car il est certain que c'est en lisant les scolastiques que Descartes apprend la philosophie et c'est en lisant Descartes que Spinoza apprend la philosophie. Donc, de ce point de vue, il y a une sorte d'engendrement des philosophes les uns par les autres, de la même manière que, si un peintre décide de devenir peintre, il n'apprend pas son métier en regardant un arbre, mais en regardant Cézanne. Cela est vrai, et il faut garder en tête cette chose, mais il n'en reste pas moins que les philosophes, comme les écrivains, n'ont pas écrit pour être lus seulement par des philosophes. Je pense que nos historiens de la philosophie sont très aveugles, car ils font comme si Descartes n'avait écrit que pour Spinoza, Leibniz et Malebranche, alors que Descartes a écrit pour être entendu, compris de tous ceux qui ont accès

au langage et aux textes philosophiques. Il a écrit pour produire une vérité – je me place dans une perspective propre à lui et à tous les philosophes – qui vaille pour tous, une vérité qui ne soit pas limitée à la sphère des philosophes. Aucun philosophe, je crois, n’a jamais songé à destiner son œuvre simplement à ses collègues de philosophie, de la même manière qu’un romancier n’a jamais écrit des livres pour être lu seulement de ses collègues de l’Académie française. C’est une chose qui me paraît du bon sens, qui me paraît évidente, mais qui est toujours omise par les historiens de la philosophie ou les historiens de la littérature, qui, pour en revenir à la phrase de Montaigne, oublie donc la moitié de ce qu’est une œuvre. Ils voient la moitié écrite et ils ne voient pas la moitié qui est lue par les gens. Or, je crois que cette moitié est aussi importante que l’autre moitié. Je ne dis pas qu’elle est la seule, et je tiens beaucoup à conserver la légitimité d’une histoire internaliste de la philosophie, d’une histoire qui s’intéresse aux systèmes. Mais cette moitié telle qu’elle est diffusée, telle qu’elle est lue, telle qu’elle est comprise est aussi importante que l’autre et évidemment elles sont inséparables. Je crois qu’il y a là un champ de recherche qui est immense, parce qu’en réalité l’on pourrait reprendre toute l’histoire de la pensée et de la philosophie occidentale du point de vue de sa réception, du point de vue de l’usage qu’a été fait des œuvres. Cela a été fait dans un certain nombre de cas. On a beaucoup étudié la fortune d’Aristote, par exemple, ainsi que la fortune de Platon dans le néoplatonisme, la patrologie. Il y a des études, mais, si vous voulez, toujours associées à l’idée qu’il convient de s’en tenir à la sphère des philosophes, c’est-à-dire à la sphère de ceux qui sont les égaux de celui qu’ils lisent. Par exemple, on va étudier l’aristotélisme dans la patrologie, ou chez les physiciens du XIV^e siècle, ou chez les grands théologiens du XII^e et du XIII^e siècle, c’est-à-dire, chez des philosophes. Mais on arrête l’étude de la diffusion d’une œuvre, d’une doctrine à la sphère de ceux dont on pense qu’ils sont des interprètes éclairés de l’œuvre. Or, je constate simplement que les œuvres sont lues par tous ceux qui ont envie de les lire, y compris par des gens qui ne sont pas des philosophes de métier. Bien sûr, au XII^e ou au XIV^e siècle cela ne se pose pas du tout dans les mêmes termes, mais à l’époque moderne – et elle commence déjà au XVII^e siècle –, où la sphère de la lecture déborde largement la sphère des spécialistes et des philosophes, les œuvres sortent du champ philosophique et connaissent des destins parfois bizarres. Mais, elles connaissent des destins qui sont en tout cas très intéressants à étudier et je pense qu’on pourrait faire une histoire – il faudrait plusieurs personnes – des philosophies occidentales depuis le XVII^e siècle sur le modèle de ce que j’ai fait avec Descartes ou avec Bergson. C’est-à-dire, en voyant toute la diffusion d’une œuvre, en allant jusqu’au bout, si vous voulez, jusqu’aux lecteurs qui sont de mauvais lecteurs, qui ne comprennent pas, qui comprennent de travers, qui comprennent très mal, qui déforment complètement. Mais, je pense, pour ma part, que la déformation d’une œuvre fait partie de l’œuvre, et fait partie de la vie de l’œuvre. À la limite même, on peut employer d’autres mots que ceux de déformation, parce que déformation a un côté péjoratif, présuppose qu’on ait la vraie lecture, et je pense que la vraie lecture n’existe pas, je pense qu’il y a des lectures plus ou moins denses, plus ou moins consistantes et solides, et qui d’ailleurs sont celles qui en général durent le plus longtemps. Mais je pense que des lectures totalement déformées d’une œuvre, et dans le livre sur Bergson j’en donne des exemples, sont tout à fait intéressantes et aussi intéressantes que des lectures beaucoup plus soucieuses de la vérité des textes. On a là un immense champ d’investigation, mais il faut pour cela accepter d’aller chercher dans les coins. Ce n’est pas seulement les livres qui échappent, c’est parfois des morceaux de livres, c’est des idées, des formules, des philosophèmes, c’est des morceaux de philosophie, si vous voulez, qui sont relativement autonomes. Je crois à cette autonomie des idées par rapport à ceux qui les émettent, par rapport aux livres dans lesquels on les trouve, et cette autonomie des idées explique leur vie, leur vie posthume parfois ou en tout cas leur vie indépendante des auteurs, à travers des mondes extraordinairement variés. C’est la raison pour laquelle il y a une autre façon d’écrire l’histoire de la philosophie, qui serait d’écrire justement en s’intéressant à la façon dont les idées migrent de leur terrain d’origine et se déplacent dans des constellations intellectuelles, politiques ou artistiques très diverses. J’insiste sur l’aspect de l’autonomie des idées. Par exemple, la *Critique de la raison pure* va être traduite, va passer dans tels milieux : cela est un aspect évident, c’est vrai, cela existe. Mais il y a aussi cette extraordinaire mobilité des idées, indépendantes de leurs terrains d’origine ; parfois c’est simplement une formule.

Comment avez-vous réalisé la recherche qui a donné lieu à votre livre?

F. Azouvi: D'abord, il y a des bibliographies qui m'ont beaucoup aidé, comme celle de Gunter pour Bergson, et puis, comme tout chercheur, je pars un peu à l'aventure, je passe beaucoup de temps à la bibliothèque, je dépouille des journaux, des revues, des livres. J'en ai dépouillé six fois plus qu'il n'y en a dans les livres sur Descartes et Bergson, parce qu'il y en a des tas où l'on ne trouve rien, ou rien d'intéressant, ou c'est répétitif ; il faut évidemment beaucoup élaguer. On ne peut pas faire l'économie de cet investissement lourd.

Bergson témoigne-t-il d'un optimisme ? Est-il possible de retracer un rapport entre la période de la Troisième République et l'œuvre de Bergson ?

F. Azouvi: Sur certains aspects, oui, mais beaucoup d'autres aspects sont absents de son œuvre. En particulier, toutes les questions qui ont trait à la politique. La dimension politique est absente de l'œuvre de Bergson pratiquement jusqu'à son dernier livre, *Les deux sources de la morale et de la religion*, qui est très tardif, date de très peu de temps avant sa mort. Jusque-là il s'était presque toujours abstenu de considérations sur son temps, même si un certain nombre de personnes qui l'avaient interviewé les avaient faites pour lui. Donc, il y a une dimension dans son œuvre qui est étrangement intemporelle. On peut croire, quand on lit *Les deux sources de la morale et de la religion* ou d'autres livres, que c'est écrit n'importe quand. En réalité, c'est faux. Mais c'est faux pour une autre raison. C'est faux parce que ses livres partent, se basent, sont fondés sur une science qui est celle de son temps. De ce point de vue-là, il est parfaitement en phase avec la culture de son époque : *Les données immédiates* se fondent sur la psychophysique, *Matière et Mémoire* se fonde sur la neurophysiologie du cerveau, *L'évolution créatrice* sur l'évolutionnisme biologique, etc. Il est donc en phase avec son temps, mais avec son temps scientifique, pas avec son temps politique, qui est extraordinairement éloigné de son œuvre. En revanche, il y a certainement dans son œuvre quelque chose de la Troisième République par le biais de ce que vous appelez l'optimisme. La Belle Époque est incontestablement marquée par une sorte de ferveur, de gaieté, par le goût pour les innovations, pour la vitesse. Mais en même temps elle est traversée par une extraordinaire inquiétude de la décadence. En tout cas, la période autour de 1880 et 1900 est hantée par la décadence, beaucoup plus qu'on ne le croit, parce que justement on a gardé seulement l'image de la Belle Époque. Il y avait les Expositions Universelles, de la Fée électricité, etc. En réalité, la crainte de la décadence, parfois même la terreur de la décadence, occupent les esprits et, pour n'en prendre qu'un seul exemple, pensez à Zola. Toute la saga des *Rougon-Macquart* est fondée sur l'idée scientifique qui avait cours à l'époque, celle de la décadence héréditaire. Ce qu'on appelait à l'époque, à l'issue des travaux de certains médecins, la dégénérescence. Donc, cette époque ne regarde pas seulement vers l'avenir, elle est aussi très frappée par la croyance que tout va en tombant, en déclinant. Mais il n'en reste pas moins que Bergson se situe incontestablement sur l'autre versant de cette époque, c'est-à-dire, sur le versant, je dirais, plus conquérant, plus dynamique. Il y a dans le bergsonisme une apologie de la vie, une apologie du mouvement, une apologie du changement, et à l'inverse une dévalorisation de ce qui est habitude, de ce qui est figé et sclérosé. C'est l'une des grandes raisons pour lesquelles, d'ailleurs, la philosophie de Bergson a été en accord avec son temps et, plus exactement, les avant-gardes s'en sont approprié. Les avant-gardes ont vu dans la philosophie de Bergson la doctrine qui correspondait à leur propre pratique et qui permettait de la conceptualiser. Par ce biais-là, oui, il est de son temps. Mais, cette Belle Époque est aussi très courte. Il ne faut pas oublier qu'elle cesse en 1914, et l'époque qui suit est une époque durant laquelle il y a aussi beaucoup de mouvement, beaucoup d'innovations, mais qu'elle est terriblement marquée par la catastrophe de la Première Guerre Mondiale. Elle est très vite marquée aussi par les drames que connaît le monde occidental et qui vont donner naissance à la Seconde Guerre Mondiale. Au fond, c'est cette époque, celle des avant-gardes, des avant-gardes joyeuses, qui croient à l'avenir, et qui s'arrête en 1914.

Voulez-vous développer un peu le rapport entre Bergson et les avant-gardes ?

F. Azouvi: La formule « avant-garde » date elle-même de cette époque. Elle n'a pas toujours existé, et ce sont de jeunes gens, de jeunes artistes de ce moment-là qui ont fabriqué ce néologisme d'avant-garde. Ils se sont autoproclamés avant-gardistes et ont voulu promouvoir des formes artistiques qui soient en phase avec leur époque. Au fond, c'est une variante de la guerre déjà menée par leurs ancêtres contre l'académisme à partir des années 1860 et un peu plus tard avec la musique. Les avant-gardes des années 1900 et 1910 portent ce désir de rupture avec l'académisme à un degré supérieur et veulent promouvoir des formes picturales, des formes littéraires, des formes musicales qui soient entièrement marquées par ce qui leur paraît être le symbole même de l'époque qu'ils vivent, à savoir, la vitesse, le mouvement. La vitesse et le mouvement pour nous sont devenus une banalité, mais il faut bien se replacer dans l'époque, vers les années 1900. En très peu de temps, la vitesse de déplacement, l'électricité sont des moyens techniques qui décuplent, qui centuplent les performances des gens qui vivent ces perfectionnements. C'est véritablement un bouleversement, comme l'a peut-être été l'entrée de l'informatique et de l'électronique dans nos vies ; je pense que c'est un bouleversement du même ordre. Ces jeunes gens veulent être en phase avec leur temps, et leur temps c'est la vitesse, le mouvement, le déplacement, c'est la simultanéité, c'est voir la Tour Eiffel et la peindre sous tous les angles à la fois. Ces jeunes gens commencent par fabriquer leur idéal esthétique au contact des autres œuvres, et puis ils découvrent Bergson. Cette découverte se fait par paliers, mais c'est surtout *L'évolution créatrice* en 1907 qui marque le gros point de basculement et l'entrée du bergsonisme dans les mouvements d'avant-garde. *L'évolution créatrice*, c'est la célébration pure du mouvement, de la vie, des formes imprévisibles que la vie crée. « Des formes imprévisibles que la vie crée » est une formule qui va très bien aux avant-gardistes, aux futuristes, aux cubistes, aux musiciens, à tous les jeunes gens qui fabriquent des formes nouvelles. Ce ne sont pas des philosophes, ils comprennent comme ils le peuvent, mais ils se mettent à lire Bergson et sont saisis par la caution philosophique que ce grand philosophe, célèbre, peut leur donner. Tout à coup ils se disent qu'au fond il a écrit ce qu'ils essayaient de mettre en forme. Et là se fait la grande rencontre de Bergson avec les avant-gardes.

Bergson a quand même été toujours évasif.

F. Azouvi: D'une façon générale, Bergson a toujours beaucoup craint les récupérations de son œuvre. C'était un bourgeois très rangé, à la vie réglée comme du papier à musique, qui travaillait énormément, qui travaillait tout le temps, et dont la terreur était d'être dérangé. Puis, je ne sais pas s'il était passionné par son temps – c'est cela le paradoxe –, par le monde dans lequel il vivait. Il vivait dans ses livres, c'est un homme de lecture, de cabinet ; il lisait beaucoup de travaux scientifiques, il avait une immense culture scientifique, philosophique, puis il y avait ses cours. Il vivait dans les livres. Et quand des jeunes gens, plus ou moins pressés, voulaient utiliser ses idées, il le voyait comme des déformations, et comme une entreprise quelque peu suspecte. Il n'avait pas tort, d'ailleurs, parce que c'est vrai que ce sont des déformations. Il a donc presque toujours freiné ou refusé les interprétations, les appropriations que l'on a faites de son œuvre. Il a eu quelques disciples, en particulier Édouard Le Roy. Il a accepté en partie l'interprétation que Le Roy donnait de son œuvre en direction du pragmatisme. Mais quand il s'est ensuite agi d'appropriations beaucoup moins philosophiques comme celles des avant-gardistes, des futuristes, comme celles des théoriciens de la littérature, des symbolistes, de toutes les petites écoles de littérature qui ont fleuri au cours des années 1900, Bergson n'a pas voulu mettre le petit doigt dans cet engrenage. Ensuite, dans les années 1910-1912, est venu aussi le temps des polémiques, en particulier avec l'Église catholique, qui a très mal accepté *L'évolution créatrice* et qui a mis ses œuvres à l'Index en 1914, polémiques aussi sur le plan philosophique. Bref, il est entré dans un moment de discussion difficile avec certains et il ne voulait pas prêter encore davantage le flanc à des interprétations qui allaient dans tous les sens, vraiment dans tous les sens. Certains anarchistes se sont réclamés de lui, au moment de la bande à Bonnot. Il a toujours été très prudent en tout, en particulier dans l'utilisation de ses idées.

La trajectoire d'un philosophe passe parfois par un souci constant de son image.

F. Azouvi: Je pense que Sartre était infiniment préoccupé par son image et que Bergson ne l'était pas. Bergson tenait à sa tranquillité, à sa vie rangée, à sa possibilité de travailler, c'était l'essentiel de sa vie. Mais ce n'était pas quelqu'un, je pense, qui était soucieux de son image, il n'avait pas envie d'entrer dans la querelle politique, dans l'arène politique. Les fois où l'occasion lui en a été donnée, il s'est retiré. Ce n'est pas quelqu'un, au contraire de Sartre, qui a eu une stratégie de carrière. Sartre a très délibérément construit sa carrière en mobilisant le champ philosophique, le champ littéraire, le champ théâtral.

Quels sont les rapports entre Bergson et le catholicisme?

F. Azouvi: Dans un premier temps, son œuvre semblait être en profond désaccord avec la philosophie catholique régnante. Depuis le pape Léon XIII jusque loin dans le XX^e siècle, c'est le moment où s'invente le néothomisme, une façon de remettre Saint-Thomas en vigueur. Le bergsonisme apparaît alors comme un anti-thomisme, parce que justement il fait l'apologie du mouvement, du déplacement, du changement, et qu'au contraire le thomisme est du côté de la forme. Bergson est mal accueilli par les catholiques, et je crois qu'il y a même d'abord des aspects politiques dans cette attitude des catholiques. En France le catholicisme de l'époque est très fortement imprégné par la pensée de Maurras, fondateur de l'Action Française. Or, Maurras est un anti-bergsonien acharné, il est, pour reprendre le tableau dont je parlais pour commencer, du côté de Descartes et contre Bergson. De plus, Bergson est juif, Maurras est très antisémite. Pour Maurras, Bergson est le mauvais philosophe, le philosophe à abattre. Maurras est du côté de la tradition, il est pour ceux qui, d'une certaine façon, ne bougent pas ; pour lui Bergson est, au contraire, celui qui vient tout bouleverser et qui introduit du mobilisme partout, comme le dit Maurras, dans les idées, dans la vérité, celui qui a l'air d'être le défenseur du relativisme. Par les réseaux maurrassiens, par Maritain, par exemple, les catholiques obtiennent la condamnation de Bergson en 1914. Ensuite, dans l'entre-deux-guerres, le paysage politique du catholicisme change beaucoup, vient un moment où l'Action Française est mise hors circuit au milieu des années vingt, le nouveau pape se démarque très explicitement du maurrassisme. Donc, politiquement, la donne change et, entre-temps, Bergson est devenu un classique. Il n'est plus du tout ce philosophe qui flirtait avec les avant-gardes, qui avait l'air de faire l'apologie du relativisme, il est devenu au contraire un symbole du classicisme, à une époque qui est extraordinairement chahutée, bouleversée, et durant laquelle les catholiques manquent beaucoup de repères intellectuels. Pour cette raison, Bergson redevient un auteur fréquentable.

L'une des thèses principales de votre livre, est que l'effort pour intégrer philosophie et science a rendu possible le succès de Bergson.

F. Azouvi: C'est vrai que Bergson a donné le sentiment qu'il pouvait réunir la grande tradition métaphysique, la voie royale de la philosophie depuis les origines, et la science, et même plus exactement le positivisme. Jusque-là, il est vrai qu'au XIX^e siècle, ces deux chemins ont été de plus en plus divergents. D'un côté vous avez la grande tradition métaphysique, c'est par exemple justement Ravaisson, qui vient d'ailleurs aussi en partie du kantisme. De l'autre côté, il y a le positivisme, c'est-à-dire, la philosophie qui réfléchit sur la science, sur les progrès de la science en train de se faire. C'est évidemment Auguste Comte, mais pas seulement lui, c'est aussi Renan, Littré, etc. Au XIX^e siècle, ces deux chemins n'ont cessé de diverger, au point que les contemporains, les grands esprits se croyaient tenus de choisir : ils étaient soit du côté de la métaphysique soit ils étaient du côté de la science. Et quand ils étaient du côté de la science ils étaient anti-métaphysiciens, et quand ils étaient métaphysiciens ils ignoraient la science. Voilà un philosophe qui arrive et qui, en gros, investit de l'intérieur le mouvement scientifique la discipline scientifique et retourne contre lui-même ce mouvement scientifique. Quand je dis qu'il l'investit de l'intérieur, c'est-à-dire qu'il a acquis la capacité à discuter d'égal à égal avec les scientifiques de chacune des sciences sur lesquelles il porte son attention : quand il discute de la psychophysique ou de la neurophysiologie du cerveau, il ne discute pas des interprétations, il discute vraiment le bout de gras, les articles des psychophysiciens les plus avancés. Dans le cheminement de la pensée scientifique, mais qui fait subir à la pensée scientifique une sorte de retournement sur lui-même pour en analyser les présupposés, les fondements, les conditions et

limites, et qui réintroduit là-dedans la grande ambition métaphysique, la grande tradition métaphysique. C'est particulièrement flagrant avec *Matière et Mémoire* en 1896, avec la restauration du dualisme. C'est quelqu'un qui permet à ses contemporains de ne plus avoir à choisir entre la science et la métaphysique, mais qui leur donne les deux : qui leur donne la métaphysique par l'intermédiaire de la science. Et ce n'est pas la science de Pythagore ou de Galilée, mais la science la plus contemporaine, la plus actuelle, celle qui est en train de se faire. Alors, remettez-vous dans la perspective de ce temps. Pour des esprits exigeants et curieux, c'est tout d'un coup un extraordinaire effet d'annonce. On peut avoir à la fois l'exigence scientifique la plus aiguë, la plus contemporaine, la plus précise et l'ambition de la grande métaphysique classique. Je pense qu'il s'agit là d'un élément capital pour expliquer l'extraordinaire rassemblement qui a pu se faire à un moment donné, et très vite, d'ailleurs, autour de cette œuvre. Elle donnait à la fois la science et la métaphysique : c'était au fond la réconciliation des deux sœurs, des deux disciplines de plus en plus divergentes depuis un siècle et demi. Ce moment bergsonien a été assez extraordinaire parce que, je pense, c'est la dernière fois dans l'histoire – à côté de Husserl, qui n'a pas eu de célébrité – qu'une telle synthèse a paru possible. Prenez les autres très grands philosophes du XX^e siècle. Heidegger s'est situé complètement en marge de toute science – la science ne pense pas –, il ne dialogue qu'avec les présocratiques, qu'avec Kant, etc. Chez Heidegger il y a une mise de côté extraordinaire de toute la science de son temps, c'est comme si elle n'avait jamais existé pour lui. Ensuite, vous avez Sartre, qui ne sait rien non plus des sciences de son temps. Puis vous avez aussi des philosophes qui choisissent la voie de la science, résolument, mais qui abandonnent complètement toute espèce d'ambition métaphysique. Je pense donc qu'avec Bergson nous sommes dans ce dernier moment où au fond philosophie et science ont paru pouvoir coexister dans une même tête.

Bibliographie supplémentaire

- F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale* (Paris: Fayard, 2002).
- F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale* (Paris: Hachette, 2006).
- F. Azouvi, *La gloire de Bergson: essai sur le magistère philosophique* (NRF essais. Paris: Gallimard, 2007).
- F. Azouvi, *Maine de Biran: La science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995).
- F. Azouvi, *Le mythe du grand silence: Auschwitz, les Français, la Mémoire* (Paris: Fayard, 2012).
- F. Azouvi, (Dir.). *L'institution de la Raison: la révolution culturelle des idéologues* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Vrin, 1992).
- F. Azouvi et D. Bourel, *De Königsberg à Paris: La réception de Kant en France (1788-1804)* (Paris: Vrin, 1991).
- M. de Biran, *Œuvres*, Dix-huit volumes. (Paris: Vrin, 1984-1998).
- P. Ricœur, *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995).