

BERGSON (HENRI)
(Paris 1859 -Paris 1941)

EXTRAITS

BERGSON (HENRI)	1
<i>Extraits</i>	<i>1</i>
I - BIOGRAPHIE	5
Grand Larousse Universel	5
Floris Delattre, « <i>Les dernières années d'Henri Bergson</i> », in Etudes bergsoniennes, Hommage à Henri Bergson, éd. P.U.F., cité in Histoire des philosophes illustrée par les textes, de Huisman et Vergès, éd. Nathan, p. 268	8
© 1995 Encyclopædia Universalis France S.A. Tous droits de propriété intellectuelle et industrielle réservés.	21
II - BIBLIOGRAPHIE	21
Essai sur les données immédiates de la conscience (1897)	21
Matière et mémoire (1896)	21
Le rire (1900)	21
L'évolution créatrice (1907)	21
L'énergie spirituelle (publié en 1919)	21
La conscience et la vie (1911)	21
L'âme et le corps (1912)	21
«Fantômes de vivants» et «Recherche psychique» (1913)	21
Le rêve (1901)	21
Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance (1908)	21
L'effort intellectuel (1902)	21
Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique (1904)	21
Durée et simultanéité (1922)	21
Les deux sources de la morale et de la religion (1932)	21
La pensée et le mouvant (publié en 1934)	21
La vie et l'œuvre de Ravaisson (1904)	21
Introduction à la métaphysique (1903)	21
Sur le pragmatisme de William James (1911)	21
La perception du changement (1911)	21
L'intuition philosophique (1911)	21
La philosophie de Claude Bernard (1913)	21
Le possible et le réel (1930)	21
Lettre au Père Sertilanges (1967)	21
Lettre à Daniel Halévy (1939)	21
III - EXTRAITS	22
Essai sur les données immédiates de la conscience (1897)	22
Henri BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, éd. P.U.F. Quadrige; pp. 21 sq.	22
Henri BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, éd. P.U.F. Quadrige, pp. 52-53	23
Henri BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, éd. P.U.F., pp. 94-95	23
Henri BERGSON <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i> éd. PUF Quadrige p. 122-131	28
Henri BERGSON Essai sur les données immédiates de la conscience, De l'organisation des états de conscience : la liberté, éd. P.U.F., coll. Quadrige, p. 129-146	36

Matière et mémoire (1896)	36
H. HENRI BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , Préface, éd. PUF Quadrige, p. 3-5	37
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , éd. P.U.F., pp. 156-157, cité in Philosophie, éd. Magnard, p. 88	37
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , cité in Philosophie, notions et textes, éd. Nathan, pp. 166-167	38
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, p.254	38
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, pp. 253-254	39
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , éd. P.U.F., Quadrige, pp. 165-170	41
Henri BERGSON, <i>Matière et mémoire</i> , éd. P.U.F. Quadrige, pp. 180-181	42
Le rire (1900)	42
Henri BERGSON <i>Le rire</i> éd. PUF p. 51-59	45
Henri BERGSON <i>Le rire</i> éd. PUF p. 51-59	45
Henri BERGSON, <i>Le rire, Chapitre II, Le comique de mots</i> , éd. P.U.F., pp. 94 - 100	49
Henri BERGSON <i>Le Rire</i> , éd. PUF, p. 85-87	49
Henri BERGSON, <i>Le rire, Chap. III</i> , éd. P.U.F. pp. 115-120	51
Henri BERGSON, <i>Le Rire</i> , éd. PUF, pp. 150-153	52
L'évolution créatrice (1907)	52
Henri BERGSON <i>L'évolution créatrice</i> p. 11	54
Henri BERGSON <i>L'évolution créatrice</i>	54
Henri BERGSON, <i>L'évolution créatrice</i> , chap. premier, éd. PUF, pp. 88-98	59
Henri BERGSON, <i>L'évolution créatrice</i> , cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, p. 365	60
Henri BERGSON, <i>L'évolution créatrice</i> , éd. PUF, p. 158-162	62
Henri BERGSON, <i>L'évolution créatrice</i> , éd. P.U.F., pp. 151-152	63
Henri BERGSON <i>L'évolution créatrice</i> pp.139-142 éd. P.U.F.	64
Henri BERGSON, <i>L'évolution créatrice</i> , éd. P.U.F., pp. 172-175	65
Henri BERGSON <i>L'évolution créatrice</i> éd. PUF p. 302-313	70
L'énergie spirituelle (publié en 1919)	70
La conscience et la vie (1911)	70
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle</i> ,	70
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle</i> , éd. P.U.F. pp. 55-57 cité in Notions et Textes éd. Nathan p. 33	71
Henri BERGSON <i>L'énergie spirituelle, La conscience et la vie</i> , éd. P.U.F., coll. Quadrige, p. 6-11	73
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle, La conscience et la vie</i> , éd. P.U.F., quadrige, pp. 23-25	75
L'âme et le corps (1912)	75
Henri BERGSON <i>L'Énergie spirituelle L'âme et le corps</i> éd.PUF Quadrige p. 50-57	77
«Fantômes de vivants» et «Recherche psychique» (1913)	77
Le rêve (1901)	78
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle</i> , éd. Alcan, pp. 95-96, cité in Philosophie, Terminale L, éd. Hatier, pp. 33-34	78
Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance (1908)	78
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance</i> , éd. P.U.F. Quadrige, pp. 129-132	79
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance</i> , éd. P.U.F. Quadrige, pp. 132-133	80
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance</i> , éd. P.U.F. Quadrige, pp. 136-138	81
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance</i> , éd. P.U.F. Quadrige, pp. 140-143	82
L'effort intellectuel (1902)	82
Henri BERGSON, <i>L'énergie spirituelle</i> , éd. P.U.F., pp. 173-175, cité in Philosophie Terminale, éd. Hatier	83
Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique (1904)	83
Durée et simultanéité (1922)	83

Les deux sources de la morale et de la religion (1932).....	83
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp.11-14	85
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., p. 27	85
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 29-34	87
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp.31-32 et pp. 33-34	88
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., p. 53	88
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 64-66	89
Henri BERGSON , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 86-87	90
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 82-93	95
Bergson , Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 86-87	96
Henri BERGSON <i>Les deux sources de la morale et de la religion</i> Édition PUF p. 124-134	99
Henri BERGSON <i>Les deux sources de la morale et de la religion</i> Éditions P.U.F. p. 125-128	101
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 136-137	101
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 146	102
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 151-154	104
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 178-180	104
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion , éd. PUF, p. 194-220	116
Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 215-217	117
Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Chapitre III La religion dynamique, le mysticisme, éd. P.U.F., pp. 243-245	118
Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Chapitre III La religion dynamique, le mysticisme, éd. P.U.F., pp. 255-259	119
Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 282-285	121
Henri BERGSON <i>Les deux sources de la morale et de la religion</i> , éd. PUF, p. 284-285	122
Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, chap. IV, éd. P.U.F., pp. 122	
La pensée et le mouvant (publié en 1934)	122
Henri BERGSON La pensée et le mouvant Introduction première partie éd. PUF p. 7-11	124
La vie et l'œuvre de Ravaisson (1904)	124
Introduction à la métaphysique (1903)	124
Henri BERGSON , La pensée et le mouvant, Introduction à la métaphysique, éd. P.U.F., pp. 177 sq.	126
Henri BERGSON , La pensée et le mouvant, Introduction à la métaphysique, éd. P.U.F., pp. 181-182	126
Sur le pragmatisme de William James (1911)	126
La perception du changement (1911)	126
Henri BERGSON, <i>La pensée et le mouvant</i> , éd. P.U.F. pp. 108-109	127
L'intuition philosophique (1911)	127
Henri BERGSON, <i>La pensée et le mouvant</i> , cité in Philosophie, notions et textes, éd. Nathan, p. 472	128
La philosophie de Claude Bernard (1913)	128
Henri BERGSON, La philosophie de Claude Bernard, in La pensée et le mouvant, éd. P.U.F., pp. 230-231	129
Le possible et le réel (1930)	129
Henri BERGSON <i>La pensée et le mouvant</i> , Le possible et le réel éd. P.U.F. pp.105 sq	129
Henri BERGSON <i>Le possible et le réel</i> in <i>La pensée et le mouvant</i> , éd. P.U.F., p. 109-116	132
Lettre au Père Sertilanges (1967).....	132
Lettre à Daniel Halévy (1939)	132
Henri BERGSON, Conférence de Madrid sur l'âme humaine, 2 mai 1916, cité sur Internet, JP Bienvenu	133
IV - SUJETS DE BACCALAUREAT	133
Henri BERGSON	133
Henri BERGSON	133
Henri BERGSON	134
Henri BERGSON	135

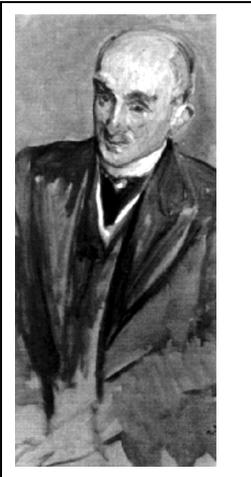
Henri BERGSON	135
Henri BERGSON	135
Henri BERGSON	136
Henri BERGSON	136
Henri BERGSON	136
Henri BERGSON	137
Henri BERGSON	137
Henri BERGSON	137
Henri BERGSON	138
Henri BERGSON	138
Henri BERGSON	138
Henri BERGSON	139
Henri BERGSON (cité sur Internet)	139
Henri BERGSON	139

Extraits

I - BIOGRAPHIE

"Philosophe Français. Docteur ès Lettres en 1889, avec l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, maître de conférence à l'Ecole Normale en 1897, professeur au Collège de France où il occupe entre 1900 et 1914 une chaire de grec puis de philosophie, il est élu à l'Académie française en 1914. Il préside la commission internationale de coopération intellectuelle, à Genève, jusqu'en 1925, reçoit le prix Nobel de littérature en 1928 (pour 1927). Avec l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, commence une œuvre qui pose les problèmes de la liberté, de l'insertion de l'esprit dans la matière *Matière et mémoire*, (1896), de la signification du comique (*Le rire*, 1900), de la nature de la vie (*L'évolution créatrice* 1907), de la relativité (*Durée et simultanéité* 1922), de l'origine de la morale et de la religion (*Les deux sources de la morale et de la religion* 1932). En 1919, Bergson avait réuni dans *L'énergie spirituelle* divers essais et conférences destinés à justifier sa thèse de l'indépendance de la conscience à l'égard du corps. Dans *La pensée et le mouvant* 1934, il rassembla des textes qui explicitaient le mieux sa métaphysique (*Introduction à la métaphysique* 1903, *Sur le pragmatisme de William James* 1911, *L'intuition philosophique* 1911, *La perception du changement* 1911, *Le Possible et le Réel* 1930) Il publia encore *Lettre au Père Sertilanges* (1937) et *Lettre à Daniel Halévy «A la mémoire de Charles Péguy»* (1939)."

Grand Larousse Universel



La vie de Bergson

La fin du XIX^e siècle en France est marquée, dans le domaine des idées, par l'influence persistante du positivisme de Comte (le scientisme est devenu la pensée dominante) et par le retour au criticisme kantien, que prônent des philosophes comme Charles Renouvier (1815-1903), Jules Lachelier (1832-1918) ou Émile Boutroux (1845-1921). Or, l'œuvre de Bergson s'est d'abord constituée comme répudiation de ce double héritage. Bergson, en effet, ne croit pas que la science « positive » soit capable de résoudre tous les problèmes qui se posent à l'homme, ni même qu'elle parvienne à rendre compte authentiquement de nos expériences les plus banales, comme notre rapport intime au temps qui passe. Le mécanisme matérialiste, qui triomphe alors dans les sciences, n'est pas non plus épargné, dans sa prétention à réduire la vie à un simple assemblage de molécules. Enfin, Bergson ne peut se résoudre à accepter la fin de la métaphysique (dont l'idéalisme kantien aurait sonné le glas). Et c'est peut-être là son apport le plus original: Bergson a largement contribué, dans une époque obnubilée par les succès de la science, à restaurer la réflexion métaphysique. Il a réhabilité aussi, comme

en témoigne sa langue exempte de tout jargon, une certaine façon de philosopher (dont on trouve la source chez Descartes), sincère et scrupuleuse, qui rend sa pensée accessible à tous.

Né à Paris d'une mère anglaise et d'un père d'origine polonaise, Henri Bergson fait ses études au lycée Condorcet. Élève brillant, aussi doué pour les lettres que pour les sciences, il remporte en 1878 les premiers prix de français et de mathématiques du Concours général. « Faites Polytechnique », lui dit-on ; il préfère l'École normale supérieure, où il prépare l'agrégation de philosophie (qu'il passe avec succès en 1881). Successivement professeur aux lycées d'Angers, de Clermont-Ferrand et Henri IV à Paris, il soutient en 1889 une thèse qui fait grand bruit: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Son retentissement est tel que Bergson est engagé comme maître de conférences à l'École normale supérieure, poste qu'il occupera jusqu'à sa nomination au Collège de France en 1900.

C'est à partir de la publication de *Matière et mémoire* (1896) que Bergson accède aux honneurs et connaît bientôt la plus grande célébrité. Élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques en 1901, membre de l'Académie française, en 1914, il reçoit — couronnement suprême — le prix Nobel de littérature en 1927. Entre-temps, Bergson poursuit son œuvre: *Le Rire* (1900), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932). Il réunit d'autre part des articles, des études et des conférences en trois recueils: *L'Énergie spirituelle* (1919), *Durée et simultanéité* (1922) et *La Pensée et le Mouvant* (1934).

Conduit par l'évolution de sa pensée au seuil du catholicisme (il médite en effet sur les œuvres des grands mystiques), il refuse pourtant de se convertir, par solidarité avec la communauté juive que les hitlériens commencent à persécuter. Bergson meurt le 4 janvier 1941, en pleine occupation allemande. Seuls sa femme, sa fille, Paul Valéry (représentant l'Académie française) et Édouard Le Roy (son successeur au Collège de France) suivront le cortège funèbre.

La durée

Bergson a dit lui-même, dans son célèbre article sur « l'intuition philosophique » (qui se trouve dans *La Pensée et le Mouvant*), que tout vrai philosophe passe sa vie et son œuvre à tenter d'exprimer une intuition fondamentale et unique, qui est « quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple »... qu'il ne parvienne jamais à l'exposer adéquatement! C'est entre 1881 et 1883 que le jeune Henri Bergson, professeur de philosophie au lycée d'Angers, a l'intuition qui nous donne la clef du bergsonisme. À cette époque, séduit par l'évolutionnisme mécaniste de Spencer, il songe à rédiger une thèse de philosophie des sciences et médite sur les notions fondamentales de la science moderne. Influencé par un évolutionniste, il est normal qu'il réfléchisse tout d'abord sur la notion de temps! Et c'est alors qu'il fait une découverte capitale: ce que la science appelle le temps n'est pas réellement le temps, n'est pas la durée concrète et vivante. Au fond, on pourrait imaginer que le cours du temps s'accélère, que toutes les choses et tous les êtres vieillissent plus vite, sans que la science n'ait à modifier aucune de ses lois. La science nie la durée sans s'en apercevoir! Quand le savant prétend mesurer le temps, en réalité c'est l'espace qu'il mesure, l'espace parcouru par un mobile en mouvement supposé uniforme. Ainsi, quand je dis qu'il y a six fois dix minutes dans une heure, je parle de divisions dans l'espace, des portions de cercle parcourues par les aiguilles de la montre. Ce temps homogène du physicien, calqué sur l'espace, n'est pas la durée psychologique telle que ma conscience l'éprouve. Une heure d'horloge me parent

une durée interminable si j'écoute une conférence ennuyeuse, me semble passer comme l'éclair si je lis un roman passionnant. Ma durée intérieure, bondissant au rythme de ma joie, alanguie au tempo de l'ennui, n'est pas homogène, n'est pas mesurable, n'est pas accessible aux prises de la science. C'est cette découverte qui va désormais guider les recherches de Bergson. Ainsi toutes ses œuvres visent — dans des domaines divers — à critiquer la confusion de l'espace et de la durée dans laquelle l'intelligence scientifique s'est fourvoyée.

Matière et mémoire

L'explication matérialiste de la mémoire, par des « traces » gravées dans le cerveau — explication proposée par le psychologue français Théodule Ribot, auteur des *Maladies de la mémoire* (1881) — suppose, elle aussi, une confusion de la durée spirituelle avec l'espace matériel. Ce qu'on peut expliquer par le cerveau, c'est seulement la mémoire motrice, autrement dit l'habitude. Par exemple, je récite correctement un poème parce que des lectures répétées ont solidement lié entre eux les mots articulés qui correspondent à des mouvements neuro-musculaires. Mais, si je me souviens que j'ai lu pour la première fois ce poème au fond d'un jardin, sur un vieux banc vermoulu, voilà une imagesouvenir qui ne doit rien aux répétitions, qui n'a rien à voir avec le cerveau. C'est l'esprit qui se souvient, qui est mémoire pure, en tant qu'il vit et qu'il dure.

Le cerveau n'est donc pas l'organe de la mémoire. Il a simplement pour fonction de filtrer les souvenirs, et de ne laisser passer dans la conscience que ceux qui sont utiles à l'action. La mémoire pure, quant à elle, est « coextensive » à la conscience: sans mémoire, sans cette saisie de la durée comme durée, il n'y aurait pas même de conscience. Une conscience, nous fait observer Bergson, qui ne conserverait rien de son passé, qui mourrait et renaîtrait à chaque instant, voilà bien plutôt ce qu'on appelle « l'inconscience »!

L'élan vital

L'ouvrage que Bergson a consacré au phénomène du vivant s'appelle *L'Évolution créatrice*; ce titre est un véritable « défi ». La plupart des évolutionnistes en effet nient toute création; ils prétendent déduire les formes les plus complexes de la vie à partir des formes élémentaires, et finalement déduire la vie de la matière. Pour Darwin par exemple, le milieu sélectionne mécaniquement les êtres vivants (seuls ceux qui sont adaptés à ce milieu survivent). Mais comment expliquer ainsi la formation d'un organe comme l'œil, qui suppose à la fois des éléments optiques et des éléments nerveux (dont l'origine embryologique n'est pas la même), et qui n'offre prise à la sélection naturelle que lorsqu'il est déjà assez bien constitué pour être véritablement utile à l'être vivant? Bergson rejette d'ailleurs le finalisme classique, comme il répudie le mécanisme. Car imaginer que l'évolution suit un plan tracé d'avance, c'est revenir à l'illusion du possible.

En fait, l'évolution n'a eu lieu que parce qu'un « élan vital », qui est un élan créateur, fait surgir des formes vivantes de plus en plus complexes, dont chacune apparaît comme une « imprévisible nouveauté », comme une solution originale à un problème posé par les nécessités vitales. La théorie de l'évolution créatrice prend le contre-pied de l'évolutionnisme matérialiste. Pour ce dernier, l'esprit n'était que de la matière évoluée, complexifiée; pour Bergson, c'est plutôt la matière qui aurait l'esprit pour origine lointaine. L'étendue matérielle est comme la retombée de l'élan vital. L'extension est une tension qui s'est détendue. L'étendue, c'est de la durée morte, de la durée dont l'élan s'est figé. La

matière apparaît ainsi comme un produit dévitalisé de l'élan vital: c'est de l'esprit éteint.

Morale et religion

De même que l'espace est de la durée cristallisée, matérialisée, de même il existe une forme inférieure de la morale, la morale close, une forme inférieure de la religion, la religion statique, qui représentent l'une et l'autre le résultat codifié, refroidi et figé, des grands élans de la vie. La morale close, c'est en effet l'ensemble des règles, l'ensemble des habitudes, par lesquelles les sociétés assurent leur conservation: il s'agit là d'une me, raie conformiste, d'un code de devoirs qui assure, à l'intérieur de ses frontières, la survie quotidienne et l'ordre d'un peuple. De même, la religion statique, avec ses dogmes, ses rites, ses institutions et ses croyances, est un instrument d'adaptation biologique. Des croyances comme la survie de l'âme, la providence, les récompenses et les châtements dans l'au-delà ont pour fonction (Bergson parle d'une « fonction fabulatrice ») de protéger les hommes contre le risque du désespoir, la peur de l'échec, la tentation de l'égoïsme — tous périls que les fourmis, réduites à l'instinct, ignorent, mais que l'intelligence fait inévitablement surgir dans la société des hommes!

Mais, si la morale close et la religion statique ne sont que des sous-produits de l'élan vital, il existe aussi une morale ouverte, une religion dynamique qu'il faut interpréter comme une saisie intuitive de l'élan vital, « une prise de contact avec l'effort créateur que manifeste la vie ». C'est ainsi que la vraie morale est celle qui s'incarne dans les consciences du héros et du saint: ceux-là sont des initiateurs qui rompent avec les habitudes du groupe et qui, dans une « émotion créatrice », inventent des valeurs nouvelles, fruit d'un amour qui ne connaît pas de frontières. Tandis que la morale close agit par contrainte, par « pression », la morale ouverte exerce une séduction, un « attrait » qui réveille tous les cœurs généreux menacés de s'engourdir dans le conformisme des règles établies.

"Quand, au bout d'un long couloir blanc, on pénètre dans son cabinet de travail qui donnait sur des jardins paisibles, on l'apercevait de profil devant son bureau encombré de livres, de revues, de journaux, de papiers étalés, le tout débordant du reste sur plusieurs tables volantes disposées à portée de sa main. Il se tourne à demi vers l'arrivant, ses jambes enroulées dans un plaid écossais, la large baie, en face de lui, éclairant la puissante architecture de son crâne presque disproportionné, que semble supporter à peine son corps réduit. De son visage pâle, au nez mince en bec d'aigle, aux lèvres étroites et au menton osseux, on aperçoit surtout les yeux profonds, d'un bleu étrange, comme habitués à parcourir de vastes horizons inconnus. Il tend vers vous une main blanche dont les doigts lisses sont déformés par le rhumatisme. Il vous sourit, en penchant un peu la tête, et vous dit en quelques mots d'une gentillesse exquise qu'il est heureux de vous accueillir. Et tandis que son regard vous pénètre, semble vous interroger et méditer à la fois, il se met à parler avec une délicate précision, appuyant sur les dernières syllabes des mots qui prolongent ainsi toutes les harmoniques du son. Sa phrase lente, souple, riche d'incidentes sinueuses, peut paraître, dans son élégance presque cristalline, plus écrite que parlée : elle n'en garde pas moins le frémissement d'une source pure jaillie soudain à la lumière."

Floris Delattre, «*Les dernières années d'Henri Bergson*», in *Etudes bergsoniennes*, Hommage à Henri Bergson, éd. P.U.F., cité in *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, de Huisman et Vergès, éd. Nathan, p. 268

Philosophe français, né et mort à Paris. Professeur au Collège de France (1900), membre de l'Académie des sciences morales et politiques (1901), de l'Académie française (1914) ainsi que de nombreuses académies étrangères, lauréat du prix Nobel de littérature (1927), Bergson fut connu et admiré dans le monde entier. Son œuvre se compose essentiellement de quatre grands ouvrages : Essai sur les données immédiates de la conscience (1889) ; Matière et mémoire (1896), L'Évolution créatrice (1907), Les Deux Sources de la morale et de la religion (1932), auxquels s'ajoutent deux importants recueils d'articles, L'Énergie spirituelle (1919), et La Pensée et le mouvant (1934). Le Rire (1900), et Durée et simultanéité (1922) sont deux livres de portée plus limitée.

Le bergsonisme est une philosophie en tous points atypique. Déjà sa relation au contexte et à la tradition philosophiques témoigne de son extrême originalité. Il s'oppose au kantisme dont l'esprit dominait alors l'Université française et, d'une manière générale, se détourne de la philosophie allemande. Il entretient un rapport également polémique avec les philosophies antique et moderne dont il refuse les concepts et dénonce les artifices. S'il présente quelques affinités avec la pensée anglo-saxonne (Berkeley, Spenser, James) et le courant de philosophie français qui va de Maine de Biran à Ravaisson, elles ne sont pas décisives. Ou bien Bergson s'avoue déçu par certaines de ces doctrines, ou bien, s'il reconnaît en avoir reçu des suggestions, comme c'est le cas pour la pensée de Maine de Biran et, surtout, de Ravaisson, elles n'ont fait qu'orienter ses recherches sans lui en fournir les résultats ni même la méthode. Ainsi les apparents rapprochements avec Plotin, Berkeley ou Maine de Biran recouvrent de réelles et fondamentales divergences. En vérité, le bergsonisme a tenté la gageure d'édifier une philosophie complètement en marge de la pensée philosophique antérieure ou contemporaine. Il en rejette tout à la fois la problématique, les thèses, les notions et le langage, prenant ainsi ses distances à l'égard de l'intelligence philosophique elle-même et de ses instruments, et non pas seulement de ses productions. Cette œuvre qui se propose de penser l'inconcevable et d'exprimer l'inexprimable est une doctrine inclassable et souvent inouïe, qu'il s'agisse de son idée de la philosophie, de sa méthode ou de ses thèses.

1. L'idée vraie de la philosophie

La philosophie se caractérise avant tout par la précision : l'explication qu'elle fournit doit être, en chaque cas, exactement adaptée à son objet, et donc ne convenir à aucun autre. La première condition de cette précision absolue est que la pensée porte sur la réalité elle-même et non sur des symboles censés la représenter ; la seconde, qu'elle soit d'ordre qualitatif : la mesure est toujours commune, c'est la qualité et non la quantité qui exprime le plus fidèlement l'originalité de chaque chose et de ses variations. La philosophie est donc une discipline concrète qui épouse la réalité de la façon la plus étroite. Elle porte essentiellement sur des faits ; c'est une connaissance positive et non une activité productrice de concepts. Ainsi entendue, la philosophie rejette l'idée de système. Un système, en effet, se veut global et, par conséquent, se trouve condamné à reconstruire la plus grande partie des faits à partir d'un petit nombre de principes et de concepts généraux : il est nécessairement artificiel, abstrait et vague. La connaissance effective de chaque objet, au contraire, demande un effort nouveau et son résultat est imprévisible. La vraie philosophie ignore, en outre, les problèmes angoissants et insolubles secrétés par la pensée systématique et sujets de controverses millénaires comme celui de la liberté et du déterminisme ou celui de l'origine de l'être. Ils expriment

simplement l'éloignement à l'égard de la réalité car celle-ci est une, n'enferme aucune contradiction ni impossibilité et ne laisse place à aucune hésitation dès qu'on entre en contact avec elle. La philosophie n'est pas l'amour des idées ni l'art de la discussion, mais consiste, en tous domaines, dans la recherche des faits.

La philosophie véritable est donc pour Bergson une pensée rigoureuse qui parvient à des certitudes. Il la nomme parfois une science mais, relevant tous les défis, il préfère l'appeler une métaphysique positive : métaphysique ou connaissance absolue ; positive, c'est-à-dire fondée sur des faits et, par suite, progressive. Sur ce point, le bergsonisme s'oppose directement au kantisme : la connaissance philosophique est limitée mais non relative, c'est une connaissance des choses en soi. Pour autant, il n'en revient pas à l'abstraction des métaphysiques antérieures dont Kant avait montré l'inanité mais, dans le même geste, il repousse la dialectique ainsi que le principe de la critique kantienne : non seulement Bergson rétablit la métaphysique, mais il la transporte sur le terrain des faits, de l'expérience. Un dernier trait souligne l'originalité de cette idée de la philosophie : celle-ci ne consiste pas en une œuvre particulière, portant un nom et opposée à d'autres œuvres du même genre, mais, parce qu'elle est positive, elle est, comme la science, une œuvre collective à laquelle chaque chercheur, s'il en a les capacités, apporte sa contribution et dans laquelle les résultats obtenus, toujours partiels, s'additionnent. Il n'y a qu'une philosophie, constituée par la métaphysique positive et son progrès.

2. Penser autrement

En quoi consiste l'expérience métaphysique ; Une connaissance absolue requiert une expérience pure, capable d'atteindre la réalité elle-même, sans intermédiaire. Mais comment parvenir à l'expérience pure, quelles sont ses conditions et les critères d'une observation directe de l'esprit par l'esprit et des choses par l'esprit ; La réponse à cette question définit la méthode philosophique qui présente deux mouvements inverses mais corrélatifs, l'un critique et l'autre positif.

Le procès de l'intelligence

L'expérience pure, si elle est possible, ne peut être qu'une expérience épurée. Bergson ne cesse d'attirer l'attention sur les confusions, les artifices et les illusions que comportent l'expérience courante et même certains types d'expérience tenus pour scientifiques et qui ne le sont que partiellement. Les prétendues données de ces expériences sont en fait des mixtes dans lesquels la réalité immédiate est altérée par son mélange avec des notions hétérogènes ou des points de vue particuliers qui s'y ajoutent, la modifient ou même tentent de s'y substituer. La recherche de l'immédiat effectif commence donc par une critique de l'expérience première. Cette critique, le bergsonisme la fait porter, pour l'essentiel, sur l'intelligence, ses procédés et ses instruments : l'intelligence commune, mais également l'intellect, l'entendement et la raison constituent de mauvaises références philosophiques.

L'intelligence n'est pas tombée du ciel comme la forme achevée de l'intelligibilité. Elle a une origine : de même que tous les caractères et aptitudes des vivants, elle est le produit de l'évolution vitale. Sous sa forme élaborée, elle est la manière de penser propre à une espèce animale, l'espèce humaine. Sa première signification est

vitale : c'est une fonction d'adaptation permettant la survie. Par sa destination originelle, elle est donc foncièrement pratique et non théorique : c'est une faculté fabricatrice d'objets et d'outils. De cette fonction découlent son objet principal et sa forme. L'objet auquel s'applique toute fabrication est la matière, spécialement la matière inerte et, plus encore, la matière solide qui offre un meilleur point d'appui à l'action. L'objet premier et principal de l'intelligence, c'est donc le solide inorganisé. Quant à sa forme, elle est relative à sa fonction et à son objet. L'intelligence est avant tout la faculté d'établir des rapports et de les varier indéfiniment. Son opération principale consiste à produire du nouveau par le réarrangement d'éléments préexistants. Son cadre fondamental correspond à la propriété la plus générale de la matière, à savoir l'espace homogène infiniment divisible, décomposable et recomposable à volonté. Ses instruments par excellence sont les idées abstraites et générales qui permettent de relier entre elles des réalités par ailleurs différentes ainsi que de donner une apparence de fixité à ce qui, en fait, ne cesse de varier. Le langage dont la fonction est de communiquer, c'est-à-dire de transmettre ce qui est ou peut devenir commun, en est le produit et constitue, en même temps, un moyen qui en accuse les traits.

Ces caractères requis par l'action, l'intelligence les conserve quand elle se tourne vers la spéculation. Tout d'abord, elle privilégie dans le réel ce qu'il peut comporter de régularité et de stabilité et, au besoin, y introduit par artifice l'une et l'autre. Ensuite, elle procède par analyse, en résolvant la réalité qu'elle étudie en éléments distincts et fixes dont chacun est déterminé par référence à une catégorie générale. Elle les réunit alors par de multiples relations et tente ainsi d'obtenir par une reconstruction artificielle l'équivalent de son objet. En résumé, l'intelligence n'élabore qu'une connaissance indirecte, et donc conventionnelle et symbolique. Même dans ses productions théoriques, sa signification reste pragmatique : expliquer, pour elle, n'est guère que décrire une manière de faire. Son principal ouvrage et son emblème, le concept, en réunit tous les défauts : c'est une abstraction, une généralisation et, finalement, une déformation ; il dénature la réalité dont il prétend représenter l'essence. Avec virtuosité Bergson retourne l'analyse intellectuelle contre l'intelligence pour en démontrer les procédés, en montrer les détours, en révéler les limites ou les pièges. La plus grande réserve méthodique s'impose donc à l'égard des démarches de l'intelligence et de leurs résultats. Si l'on excepte la connaissance de la matière inerte et de l'espace abstrait sur lesquels elle s'est moulée et où elle se trouve donc chez elle, dans tous les autres domaines la pensée analytique, la méthode géométrique et la connaissance par concepts qui la constituent habituellement — ainsi que le langage, son auxiliaire — doivent faire l'objet d'un doute systématique. À l'inverse de Descartes, qui demande qu'on se détache des sens pour chercher la vérité par l'entendement, Bergson soutient qu'il faut commencer par écarter les représentations de l'intelligence pour espérer rejoindre le réel.

L'intuition

L'intelligence, en effet, n'est pas la seule forme de la pensée. Il existe d'autres facultés de connaissance, déposées également par l'évolution de la vie, qui se rapportent directement à la réalité : l'instinct et l'intuition. L'instinct est comme une intuition qui aurait tourné court et l'intuition comme un instinct qui se serait intensifié et dilaté jusqu'à devenir conscient et susceptible de s'appliquer à toutes choses. Sous sa forme achevée, l'intuition est un pouvoir propre à l'homme qui le rend capable d'une expérience pure.

Elle n'est pas une faculté de représentation, mais un mouvement pour s'identifier à la réalité. Plutôt que de connaissance au sens traditionnel du terme, il faut parler à son propos de «contact», de «coïncidence» ou de «fusion». Son opération s'effectue, en outre, selon un sens bien précis : elle ne consiste pas dans une réceptivité parfaite de l'esprit mais, à l'inverse, dans un mouvement hors de soi pour se transporter vers l'objet et y pénétrer. L'intuition est «extatique» (V. Jankélévitch). Par suite, elle demande un effort spirituel intense puisqu'il s'agit de sortir de soi-même, d'écarter toutes les habitudes de pensée, les notions familières, les connaissances acquises. Chaque acte d'intuition est un commencement absolu, une tension singulière pour rejoindre une réalité à chaque fois unique. C'est aussi un acte simple (car il n'y a pas plusieurs manières de coïncider) et dont le résultat, parce qu'il est foncièrement original, est en outre ineffable : «Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable» (La Pensée et le mouvant). Point par point, l'expérience intuitive s'oppose à la pensée d'entendement.

L'immédiat

L'intuition philosophique a donc pour objet l'immédiat. Mais à quoi reconnaît-on un immédiat ; Pour Bergson, ce n'est pas la manière dont on l'appréhende qui le qualifie comme tel. Ni la réceptivité de l'esprit ni même son entière passivité n'en sont les critères. Pas davantage le sentiment d'évidence qui accompagne son expérience. C'est, au contraire, uniquement par ses caractères intrinsèques qu'un donné peut prétendre à l'immédiateté. Celle-ci est une valeur qui s'attache au contenu et non à la modalité de la conscience. En premier lieu, l'immédiat se reconnaît à ce qu'il enveloppe une intelligibilité sui generis, sans référence à des cadres préalables. Non seulement il est clair par lui-même, n'enferme aucune incohérence et ne suscite aucun problème, mais il possède la propriété d'éclairer tout ce qui se rattache à lui. À la lumière de l'immédiat, les problèmes se dissipent : il faut voir là un de ses critères les plus sûrs. Mais c'est surtout l'autosuffisance d'un contenu qui témoigne de sa réalité absolue et de son «originarité». L'immédiat est ce dont les caractères intrinsèques sont nécessaires et suffisants pour en imposer l'existence et l'essence. Il n'est pas besoin de connaître auparavant les critères de la réalité pour le reconnaître ; c'est lui-même qui les révèle dans leur spécificité. Par le seul fait d'apparaître, il pose son objectivité. Par suite, il est inutile d'y rien ajouter mais, en revanche, on n'en peut rien séparer : il se présente comme une nature irréductible et donc, quelle que soit sa complexité interne, comme une nature simple. Ainsi, dans l'immédiat, le réel se confond avec sa manifestation. En bref, l'immédiat bergsonien signifie : que le réel est donné et non caché ; qu'on l'atteint directement et non par un détour : enfin, qu'il consiste et se révèle dans une certaine apparence, celle qui ne requiert rien d'autre qu'elle-même pour être et être intelligible : «Tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure soit interne, doit être tenu pour réel tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence» (Essai sur les données immédiates de la conscience).

L'empirisme vrai

Quant à la méthode, le bergsonisme est donc un empirisme, mais qui se distingue de l'empirisme vulgaire et de l'empirisme philosophique traditionnel. Il ne cesse de dénoncer la démarche analytique de ces derniers, la façon dont ils découpent et

reconstruisent artificiellement l'expérience, en fonction des exigences de la vie pratique et du langage : de l'expérience ils n'ont gardé que le nom. Au contraire, l'empirisme bergsonien est un « empirisme vrai », c'est-à-dire radical et intégral qui, d'une part, définit l'expérience pure par la perception d'un immédiat et, d'autre part, tient cette perception pour l'être même. Matière et mémoire présente une application particulièrement frappante (dont le résultat a paru étrange à beaucoup) de cette démarche empirico-métaphysique. Une des thèses principales de cet ouvrage consiste à identifier le réel à ce qui en serait la « perception pure », entendons par là une perception directe, complète, universelle et impersonnelle. Par référence à cette perception idéale qui n'existe qu'en droit, l'univers peut être assimilé à une espèce de conscience latente, impersonnelle et sans sujet. C'est un ensemble d'images mais qui existent en soi : selon l'expression d'un commentateur, réalité et perception ne sont plus que les deux noms d'une même existence. Ainsi la perception pure nous ferait percevoir la matière non en nous mais en elle, elle se confondrait avec la nature si elle pouvait s'étendre jusqu'à envelopper cet univers d'images. En fait, elle demeure partielle, et cela suffit à maintenir sa différence avec le réel.

L'intuition demande un véritable effort de conversion. Par suite, elle est rare et, en outre, inévitablement brève et partielle. Elle ne dispense donc pas de l'intelligence. D'une part, son éveil suppose les inquiétudes et les interrogations de l'intellect, et, d'autre part, elle a besoin de celui-ci pour développer ses résultats, les mettre à l'épreuve, les expliciter et les réfracter en concepts qui permettent de les communiquer. L'intuition bergsonienne n'exclut pas la dialectique mais lui assigne un rôle limité et subordonné.

Se tenir au plus près des apparences n'interdit pas l'originalité ni même l'ampleur des perspectives. La perception n'est pas le contraire de l'imagination : en comparaison des descriptions empiriques habituelles ou des constructions rationnelles, le contenu de l'intuition, par sa nouveauté, s'apparente à une invention. Le bergsonisme, en raison de sa méthode, mais grâce aussi au talent de son auteur, est ainsi le déploiement de vues originales dont l'ensemble forme une vision complète de l'homme et du monde.

3. Un mobilisme universel et intégral

Sous tous ses aspects, à tous les niveaux, l'existence est mouvement ou, plus généralement, changement : telle est l'intuition fondamentale vers laquelle convergent toutes les autres. Cela est vrai de la conscience, qui ne cesse de se modifier de façon irréversible, ne serait-ce que par le souvenir de sa propre activité. Mais l'expérience pure et les découvertes scientifiques, s'appuyant mutuellement, font paraître également le monde extérieur sous ce jour particulier. Dans le monde vivant, l'individu croît puis décroît d'une manière continue, les espèces se transforment ou, à tout le moins, suscitent constamment dans leur sein des variétés nouvelles. Le monde matériel, de son côté, n'échappe pas à l'universel devenir : outre les mouvements évidents, petits ou grands, qui s'y produisent, la matière apparemment inerte qui le compose est, en fait, parcourue d'ébranlements de tous ordres — oscillations, vibrations, ondulations, etc. —, et son énergie s'altère progressivement et inéluctablement. Enfin, cette mobilité n'épargne pas ses éléments les plus intimes : l'atome est un ensemble de mouvements. Le changement est partout pour qui sait le voir.

Non seulement tout est en mouvement, mais le mouvement lui-même n'est que mobilité. Le mouvement dans l'espace, par exemple, ne se réduit pas, comme on le pense habituellement, à l'occupation successive d'une série de positions séparées ; car chacune d'elles est un point immobile et non un élément de mouvement, et, si le mobile coïncidait, ne serait-ce qu'un instant, avec elle, il marquerait un arrêt, perdant ainsi l'impulsion qui le constituait. Avec de l'immobile on ne fera jamais du mouvant. Le mouvement consiste tout entier dans le passage d'un point à un autre. De la même manière, le changement ne réside pas dans une succession d'états distincts mais dans l'altération continue par laquelle l'état antérieur — qui n'était donc pas un état : déterminé et fixe — se transforme en un état différent. La transition fait donc toute la réalité du mouvement et du changement : elle en est l'essence.

Mais comment penser la transition en elle-même, avec précision ; Comment penser, par exemple, la mobilité pure ; Tout d'abord sous la forme d'un acte indivisé et indivisible : le mouvement consiste en une progression continue. Par suite, il relève nécessairement d'une synthèse d'ordre mental ; et cela non seulement pour être perçu, mais pour être, tout simplement. Ainsi, tout mouvement participe de l'esprit : il n'y a de mobilité proprement dite qu'à cette condition. Sous quelle forme une synthèse de ce genre se réalise-t-elle ; Bergson a découvert dans la qualité un mode de totalisation original : la variation qualitative enchaîne en effet les différences sans les confondre ni les séparer radicalement. Le mouvement est donc d'ordre qualitatif, constitué, dans chaque cas, par une synthèse qualitative particulière qui en fait une réalité singulière et absolue. En outre, tout mouvement, comme tout changement, est imprévisible, sinon on ne pourrait plus parler proprement de mouvement ni de changement : tout serait donné d'avance, contenu dans une situation initiale parfaitement déterminée dont le cours du temps ne ferait que déployer les virtualités sans y rien ajouter. Par cette propriété, mouvement et changement s'apparentent à nouveau aux réalités spirituelles : « Le changement pur [...] est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité » (La Pensée et le mouvant). Enfin, le changement en général est à lui seul substance. Il ne requiert pas un substrat immuable qui demeurerait inchangé sous ses variations, car un tel support n'est rien en dehors des actions et des aspects dans lesquels il est censé se manifester, tandis que le changement enveloppe l'ensemble d'un divers ainsi que sa continuité et sa créativité : il n'y a pas de caractère plus consistant, pour poser une réalité, c'est-à-dire l'unité et la diversité d'une existence, que la continuité qualitative d'un devenir. Telle la mélodie, dont l'enchaînement d'une variation sonore suffit à constituer l'être sans qu'il soit besoin de supposer un objet qui change.

Ainsi, le bergsonisme est un mobilisme intégral. Le dynamisme est la vérité du réel, l'univers « un jaillissement ininterrompu de nouveautés » (L'Évolution créatrice) ; et la tâche fondamentale de la philosophie est de penser le « mouvant ». Vision du monde antiplatonicienne s'il en est : le devenir pur (le non-être selon Platon) constitue ici la réalité en soi, tandis que l'immuabilité et l'éternité (attributs des Idées) passent pour des artifices. Pour autant, la philosophie bergsonienne ne rejoint pas celle d'Héraclite. Certes, les deux doctrines affirment en commun que « tout s'écoule », mais elles interprètent cette thèse de façon opposée. Pour Bergson, le changement perpétuel ne signifie pas anéantissement constant mais continuation et création, c'est-à-dire enrichissement ininterrompu.

La durée

Le changement est inséparable du temps, et la philosophie bergsonienne s'élabore en contrepoint d'une réflexion sur celui-ci. «Durée» est le nom donné par Bergson à la perception du temps réel, qu'il oppose à la notion commune (pragmatique et sociale) du temps, ainsi qu'à son concept scientifique. Le temps des horloges, comme celui de la mécanique, est d'abord, en effet, une notion abstraite, celle d'un cadre vide où viennent se loger tous les changements, mais qui lui-même ne change pas ; ensuite, une représentation analytique obtenue par la juxtaposition, selon un certain ordre, d'instantanés identiques et intemporels ; enfin, un concept symbolique qui traduit en termes d'espace ce qui est le plus étranger à celui-ci. La durée, quant à elle, est le temps dans sa pureté, dissocié de l'espace et des artifices analytiques qui l'obscurcissent et qui l'altèrent. C'est une «donnée immédiate», absolue, une variation qualitative continue et irréversible : «une succession qui n'est pas une juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir» (La Pensée et le mouvant). En outre, la durée est concrète : elle ne forme pas le cadre de tous les changements, mais elle s'identifie au changement lui-même, à chaque fois singulier. Réelle et plurielle, la durée bergsonienne réfute le temps kantien, idéal et unique.

Cependant, l'expérience de la durée ne se limite pas à la connaissance de la véritable nature du temps. Le temps réel est non seulement changement, mais comme le dessin épuré du changement. À ce titre, la durée peut servir de modèle pour la recherche et l'identification de l'immédiat en toutes choses. Elle révèle une nouvelle figure des rapports de l'un et du multiple — que Bergson appelle «multiplicité qualitative» — dans laquelle l'unité et la pluralité ne se séparent pas et qui consiste dans une succession d'éléments hétérogènes qui s'interpénètrent. Le temps dans sa pureté est effectivement une multiplicité de cet ordre, mais c'est le cas également de toute existence successive, de tout changement véritable, et donc de toute réalité. Le thème de la mobilité s'explique et s'approfondit dans celui de la durée : le réel est constitué par une diversité de durées qui se distinguent les unes des autres par leur degré de tension, par la rapidité de leur rythme, enfin par l'hétérogénéité plus ou moins prononcée des variations élémentaires qu'elles enchaînent. Bien que chacune soit différente qualitativement, elles restent en continuité, et leur ensemble est lui-même l'unité d'une pluralité de devenir hétérogènes qui s'interpénètrent, c'est-à-dire durée. Ainsi, la durée fait à la fois l'unité et la variété profondes du réel, et la philosophie consiste à voir toutes choses sub specie durationis (La Pensée et le mouvant).

4. Un nouveau spiritualisme

L'esprit, le moi, la liberté

La durée est d'essence psychique, car elle suppose la conservation et la continuation du passé dans le présent, c'est-à-dire une mémoire. Elle est donc, en premier lieu, la forme sous laquelle l'intuition perçoit la vie intérieure : l'esprit est durée et même il n'est que durée. Pour Bergson, ce qui le caractérise au premier chef, ce n'est pas un pouvoir de connaître ou de sentir, ni la capacité de promouvoir des valeurs, mais la mobilité, l'aptitude à tirer continuellement de lui-même plus qu'il ne contient. Ce n'est pas non plus la conscience explicite : le psychisme est pour une grande part inconscient, la spiritualité sans la conscience est possible. En outre, la vie intérieure est une expérience privilégiée de la durée, car la réalité interne, plus manifestement que toute autre, se présente et se vit comme un courant irréversible, continu et constamment modificateur de

lui-même. La durée pure est l'«étoffe même» de la vie psychologique. Par suite, c'est dans cette durée individuelle et concrète que réside le secret de la personnalité et de la liberté.

La personnalité désigne ce qui rend chaque individu inimitable et, par ailleurs, lui permet de rester identique à travers ses changements. Pour résoudre le problème difficile que soulève cette forme du rapport de l'un et du multiple, Bergson recourt à une distinction, devenue célèbre, entre deux moi (le «moi superficiel» et le «moi profond»), qui correspond moins à la désignation de deux entités différentes qu'à celle de deux niveaux de la vie psychologique. Le premier, le plus courant, est celui d'une vie essentiellement tournée vers la pratique, attentive aux besoins de la société et aux exigences du langage, constituée, en conséquence, d'une juxtaposition d'états distincts, définis et facilement communicables : sensations communes, sentiments impersonnels, idées générales. Vie conventionnelle, sans unité interne ni créativité, dans laquelle, pour coller au monde extérieur, nous nous éloignons de nous-même. Le second, où nous nous plaçons et que nous intensifions quand nous rentrons en nous, est un devenir original dont le changement incessant et imprévisible fait la singularité et le caractère continu l'identité. Le moi réel se confond avec ce dynamisme créateur : il est la durée intérieure, une certaine qualité de durée. La personnalité ainsi entendue définit précisément et complètement chacun de nous, car elle est, tout à la fois, la source, le lien, l'ensemble et la qualité particulière de nos changements.

Elle est aussi ce qu'il y a de plus libre. Personnalité et liberté sont en effet comme les deux faces d'une même réalité dont l'une met en valeur la continuité et l'autre l'imprévisibilité. Pour Bergson, l'acte libre ne résulte pas d'un choix indifférent ; il est, au contraire, l'acte le plus significatif : l'expression du moi tout entier. Pour autant, il n'obéit pas à un déterminisme rationnel ou affectif ; il se rattache à ses antécédents sans s'y réduire : dans les mêmes conditions, d'autres actions, non pas quelconques, mais cependant profondément différentes, auraient pu voir le jour : au sens le plus littéral, c'est une création de soi par soi. L'expérience du moi comme durée résout l'énigme de la liberté et révèle qu'elle est inséparable de la vie profonde de l'esprit.

Métaphysique de la vie

Si le bergsonisme s'est d'abord présenté comme une philosophie de la conscience, il s'est ensuite approfondi pour devenir principalement une philosophie de la vie qui en renouvelle entièrement la conception. La vie ne se définit pas, premièrement, comme un principe d'organisation interne du vivant mais comme évolution : transition d'une espèce à une autre. Pour Bergson, qui accepte le fait du transformisme (tout en rejetant la plupart des théories qui l'interprètent), le caractère évolutif ne constitue pas seulement une propriété de la vie, tardivement reconnue, qui viendrait s'ajouter aux autres, mais son aspect fondamental et qui l'exprime le mieux : la vie est essentiellement changement, progression d'un individu à un autre, d'une espèce à une autre ; les formes où elle se réalise ne sont que des lieux de passage, l'important est le mouvement qui la transmet et la transforme. C'est une force qui transcende les vivants.

Pour l'observateur qui l'envisage dans la perspective de l'évolution, la vie apparaît comme une force divergente. Elle se réalise à la manière d'un explosif qui se projette de façon inégale dans toutes les directions. L'histoire du monde vivant n'est pas

rectiligne mais foisonnante et buissonnante ; l'évolution offre l'image d'un grand désordre et parfois d'une lutte sans merci : elle n'est pas l'application d'un plan concerté poursuivant une fin précise. Les espèces ne forment pas cependant un ensemble entièrement disparate : l'existence de séries orthogénétiques et, plus encore, les analogies qu'on découvre entre certaines d'entre elles montrent que le mouvement évolutif n'est pas complètement dépourvu d'unité.

L'élan vital

Il est donc possible et indispensable de se représenter la vie comme un seul et même élan, chargé de virtualités multiples, qui s'est partagé entre des directions différentes et qui, passant d'une génération à la suivante, est la cause profonde de la création d'espèces nouvelles. Cet élan n'a pas son unité en avant de lui, dans un but déterminé qu'il viserait, mais en arrière, dans son impulsion originelle. L'élan vital doit être compris comme une vis a tergo dont les productions extrêmement variables, en grande partie contingentes et parfois contradictoires, ne sont pas prédéterminées et témoignent, au contraire, d'une capacité de création ininterrompue. La vie échappe aux explications mécanistes et finalistes : elle s'invente dans les espèces. Elle n'est pas cependant un pouvoir anarchique, sans signification. Considérée dans l'ensemble de son évolution, elle apparaît avant tout, en effet, comme une tendance à agir sur la matière brute, un effort pour obtenir de celle-ci plus qu'elle n'est susceptible de produire par elle-même, en vertu de ses propriétés physiques. Action paradoxale qui consiste à susciter dans la matière, qui est l'expression de la nécessité, des organismes capables d'actions de plus en plus indéterminées. L'élan vital se définit donc fondamentalement comme un courant d'énergie créatrice opposé à la matière et dirigé vers la production d'actes libres. Force créatrice, la vie est néanmoins une force limitée : d'abord par la matière, qui est pour elle un obstacle autant qu'un instrument, ensuite par une finitude propre, qui ne lui permet pas de produire d'emblée tout ce dont elle est capable : le principe de l'évolution est lui-même une réalité évolutive, une création continue. La nature de l'élan vital est du même ordre que les résultats qu'il obtient de la matière et qui ne peuvent venir de celle-ci : il faut le comprendre comme un principe immatériel et continuellement créateur, c'est-à-dire comme une force d'essence psychique : «Les choses se passent comme si un immense courant de conscience [...] avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle [...] un instrument de liberté.» (L'Énergie spirituelle) Plus exactement, c'est une supraconscience qu'il convient de placer à l'origine de la vie et de son évolution, car la conscience humaine individuelle, telle que nous l'expérimentons ordinairement, n'en est qu'une manifestation particulière, limitée dans son ampleur et sa profondeur. Courant de conscience créateur incessant de formes et d'actions imprévisibles, la vie saisie dans son évolution est bien une variété de durée : durée vitale, réelle et efficace, qui enveloppe l'ensemble des vivants et anime chacun d'eux. L'originalité de la définition bergsonienne de la vie éclate dans les conséquences surprenantes qu'elle entraîne. Tout d'abord, elle rend probable l'existence, dans d'autres systèmes solaires, de formes de vie organique radicalement différentes, par l'anatomie et la physiologie, de celles que nous connaissons et, en outre, capables de s'épanouir dans des conditions contraires à celles que requiert la vie terrestre. Conséquence plus étrange encore, il est possible de concevoir une vie sans organisme, sans structure corporelle définie et qui serait la vie originelle, contemporaine de l'univers. Une conscience diffuse dans la matière nébulaire et y mettant en réserve de l'énergie pour la lancer ensuite dans des directions variables et imprévues remplirait en effet la fonction essentielle de la vie.

Anthropologie

Place de l'homme dans la nature

L'homme n'est pas un être à part issu d'une origine sublime mais, comme tous les autres vivants, un produit de la vie et de son évolution, au moral et au physique. L'humanité n'est qu'une espèce animale, la dernière apparue et le terme de l'évolution sur la terre. Cependant, l'homme n'est pas le but de l'évolution, car l'élan vital ne poursuivait aucun projet précis ; ni même seulement son aboutissement d'ensemble car, sur d'autres planètes, des séries évolutives différentes de celle des Vertébrés ont pu aboutir à d'autres espèces, capables de performances égales ou supérieures à celles de l'humanité. Néanmoins, on peut le considérer comme la «raison d'être», en un sens particulier, de l'évolution sur la terre : non par son organisation physique, qui aurait pu être différente, mais par sa signification en tant qu'être moral. L'humanité est la seule espèce, en effet, dans laquelle l'élan vital est parvenu à surmonter la résistance de la matière. Sa supériorité, l'homme la doit à celle de son cerveau qui, par sa capacité illimitée de monter des mécanismes opposés les uns aux autres, permet à la conscience de s'intensifier et de choisir ses réponses en se rendant ainsi indépendante des automatismes corporels. Dans l'humanité, l'évolution peut donc se poursuivre sous la forme de créations spirituelles. C'est cette aptitude à assumer la signification fondamentale d'ensemble du mouvement évolutif qui confère à l'homme une place privilégiée dans la nature : «Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou surhomme avait cherché à se réaliser» (L'Évolution créatrice).

Mais ce succès, pour une bonne part, reste à l'état de possibilité. En tant qu'espèce, en effet, l'humanité infléchit toutes ses facultés dans le sens de l'utilité. Comme toute espèce, elle tend à se conserver et à se répéter, plutôt qu'à continuer d'évoluer. De sorte que, compte tenu de leur orientation naturelle, ses aptitudes spécifiques ne lui permettent pas de coïncider avec le dynamisme complet de l'élan vital. C'est seulement chez quelques individus, de façon exceptionnelle, que l'évolution se poursuit effectivement. Ces individualités privilégiées, ce sont les génies scientifiques et philosophiques, les grandes figures morales, les mystiques. Chacune d'elles parvient à se réinsérer dans le courant évolutif et à le continuer réellement par des créations absolues. Son apparition correspond à un dépassement de la condition humaine. On doit considérer, en particulier, le grand mystique comme un véritable mutant ; sa venue correspond à la création d'une espèce nouvelle dans l'ordre spirituel mais qui se réduirait à un individu unique. En définitive, ce n'est pas l'espèce humaine qui est la raison d'être de l'évolution mais ces personnalités morales hors du commun qui, de loin en loin, en émergent. L'ensemble du mouvement de la vie dans les espèces n'a donc pas d'autre sens que de susciter des âmes d'élite capables de replacer leur volonté dans l'élan créateur pour en continuer l'action.

Cosmologie et théologie

Genèse de la matière

La matière est mouvement et même, dans son fond, un courant d'énergie plutôt qu'un flux de particules solides. Elle consiste, elle aussi, en une variété de durée. Par

suite, c'est le rythme et, surtout, la direction de son mouvement qui en constituent l'essence ; corrélativement, tout ce qui présente une direction analogue est de l'ordre de la matérialité. Or, à tous égards, les processus matériels, par eux-mêmes, sont involutifs. Déjà le second principe de la thermodynamique révèle la démarche régressive d'ensemble qui entraîne inéluctablement l'univers matériel vers l'indifférenciation. Quant à l'ordre que ce dernier manifeste — celui des lois physiques et, plus encore, l'ordre géométrique —, il croît avec l'inertie et l'homogénéisation de la matière et paraît n'être que le corollaire de celles-ci. Contrairement à l'opinion la plus répandue qui tient la matière pour une réalité positive incontestable, Bergson n'y aperçoit qu'un processus négatif : «de l'action qui se défait». En revanche, la réalité positive que la matière ne fait que dégrader est nécessairement un mouvement en direction inverse du sien : par définition, c'est une force immatérielle, correspondant à «de l'action qui se fait» et, par suite, créatrice. Cette force est donc de l'ordre de la conscience ; la matière résulte d'un mouvement originel de conscience qui s'est inversé : «Le physique est simplement du psychique inversé» (L'Évolution créatrice). Pour produire cette inversion, il n'est pas besoin de l'action d'une cause supplémentaire ou d'une initiative de la conscience qui viendrait contrecarrer le mouvement premier de celle-ci ; la simple interruption de la causalité créatrice suffit pour que surgisse le mouvement inverse : la philosophie du plein se conjuguant avec celle de la mobilité, ce qui ne saurait s'anéantir ne peut, s'il s'interrompt, que se renverser. La matière n'a donc qu'une cause déficiente, elle se confond avec la détente de la force créatrice. Et si, en se défaisant, elle dure encore, c'est uniquement par la solidarité qu'elle garde avec ce qui se fait. L'intuition bergsonienne, sur ce point, n'est pas sans rappeler la pensée de Ravaisson et, au-delà, de Plotin. Mais un dernier trait est plus bergsonien : c'est la vie envisagée dans son principe, comme pur élan de conscience, qui est l'origine de la matière. Vie et matière ont même principe : la vitalité en constitue la positivité tandis que la matérialité en manifeste seulement la finitude.

La création

Cette explication de la genèse de la matière renferme la clé du problème cosmologique : sous tous ses aspects comme dans son surgissement, l'univers est l'œuvre d'une conscience créatrice qui se matérialise en cherchant à se réaliser. Le bergsonisme est donc une doctrine créationniste mais qui implique une refonte complète de la notion traditionnelle de création. Entendue comme le rapport entre une cause et un effet définis et distincts, la création est, en effet, un mystère. Pour la rendre intelligible, il faut tout d'abord l'envisager comme un processus indivisible, une action dans laquelle la cause est en continuité et intimité avec son effet ; ensuite comme une réalité foncièrement évolutive : par nature, une énergie créatrice ne saurait s'interrompre. Une telle conception entraîne des conséquences extraordinaires. Du côté du créé, elle signifie que la création ne s'est pas faite d'un seul coup, une seule fois pour toutes, mais progressivement, et qu'elle continue de se poursuivre. L'univers «n'est pas fait, mais se fait sans cesse» (L'Évolution créatrice).

Dieu, l'expérience mystique

Le Créateur, quant à lui, est en continuité avec son œuvre dont on ne saurait le séparer radicalement : c'est de sa propre croissance que surgit et dure l'Univers. Immanent à sa création, il est, en outre, comme elle, inachevé, en devenir : «Dieu n'a rien de tout fait» (L'Évolution créatrice). Rien de plus contraire, semble-t-il, à une théologie de

la transcendance. Certains théologiens et philosophes, en particulier catholiques, ont durement critiqué le bergsonisme à cet égard, l'accusant parfois de panthéisme. En réalité, les notions d'immanence et de transcendance ne sont exclusives que du point de vue de l'entendement ; on peut, selon Bergson, les comprendre de façon à les rendre compatibles jusqu'à un certain point. D'une part, Dieu est bien immanent à l'Univers. Chacun des mondes procède de la vie divine, en est la manifestation positive (l'élan vital) et négative (la matière), et la vie, à l'intérieur de chaque système solaire, ne dure que par l'élan vital qui continue d'agir en celui-ci et qu'on peut considérer, à volonté, comme Dieu lui-même ou comme sa délégation. Mais, d'autre part, Dieu ne se confond pas avec l'Univers : il ne se réduit pas à chacune de ses créations et au principe interne qui continue de l'animer, ni même à leur ensemble puisqu'il est la «source» incessante de mondes nouveaux. Dieu s'identifie à la supraconscience qui est l'origine et le principe de la vie et de toutes choses ; et il est lui-même vie.

L'expérience mystique confirme et, surtout, complète l'intuition philosophique de l'élan vital en révélant la nature de Dieu. Le grand mystique aperçoit que Dieu est un élan, cet élan une émotion, et cette émotion l'amour. Dieu est amour, et c'est pour cela qu'il est créateur, «l'énergie créatrice devant se définir par l'amour» (Les Deux Sources de la morale et de la religion). Ainsi, c'est l'amour qui a tout fait, et l'élan vital en est la manifestation. L'attribut principal de Dieu n'est ni l'omniscience ni l'omnipotence, mais une capacité prodigieuse et supra-intellectuelle d'émotion. L'expérience mystique enseigne encore que l'objet de l'amour de Dieu ce sont des êtres dignes d'être aimés parce qu'ils sont, à leur tour, des créateurs et tout amour. L'âme mystique est cette nature idéale que l'amour divin a réussi à tirer de lui-même pour en faire son complément. Par ce dernier trait, le bergsonisme prend un caractère finaliste plus marqué : le mysticisme est la fin précise que poursuit la vie et à l'égard de laquelle le reste de la création n'a constitué que des étapes et des moyens.

Le mysticisme introduit à la vraie morale. Sous toutes ses formes, celle-ci consiste à agir dans le sens de la vie. Mais c'est lorsque la volonté coïncide avec l'élan originel pour le continuer qu'elle atteint sa perfection. Le mysticisme représente cet idéal : il se caractérise par la spiritualité, la simplicité de vie, le désintéressement et l'amour envers tous les hommes. Le problème qui reste posé à la morale est de savoir si l'humanité, qui est incapable d'accéder collectivement au mysticisme, pourra s'améliorer suffisamment à son exemple et à son appel pour écarter les dangers que son attachement inévitable à la matérialité lui fait courir. Son progrès moral et même son destin se joueront sur sa capacité à subordonner l'indispensable développement matériel et technique aux exigences de la mystique.

Le bergsonisme est-il un spiritualisme ou un vitalisme ; La doctrine, une fois de plus, se dérobe aux distinctions conceptuelles, trop tranchées : elle est indissociablement l'un et l'autre. C'est évidemment un spiritualisme, même s'il est radicalement nouveau, comme l'a souvent souligné son auteur : non seulement, en effet, l'esprit est une réalité indépendante du corps, mais la matière et la vie procèdent d'un courant de conscience. Mais ce spiritualisme apparaît, tout aussi sûrement, comme un vitalisme. Certes, la vie n'est pas conçue par Bergson comme une force obscure mais comme une supraconscience. Cependant, l'esprit d'où tout procède n'est pas une raison suffisante, une volonté absolue ni une sagesse infinie, mais un effort ininterrompu pour se renouveler, une tension comparable à celle que manifeste la vie biologique ou la vie mentale de

l'homme. L'expression qui conviendrait le mieux ici serait peut-être celle de vitalisme spiritueliste ou théorie de l'esprit (et donc de toutes choses) comme vie.

© 1995 Encyclopædia Universalis France S.A. Tous droits de propriété intellectuelle et industrielle réservés.

II - BIBLIOGRAPHIE

Œuvres

Essai sur les données immédiates de la conscience (1897)

Matière et mémoire (1896)

Le rire (1900)

L'évolution créatrice (1907)

L'énergie spirituelle (publié en 1919)

La conscience et la vie (1911)

L'âme et le corps (1912)

«Fantômes de vivants» et «Recherche psychique» (1913)

Le rêve (1901)

Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance (1908)

L'effort intellectuel (1902)

Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique (1904)

Durée et simultanéité (1922)

Les deux sources de la morale et de la religion (1932)

La pensée et le mouvant (publié en 1934)

La vie et l'œuvre de Ravaisson (1904)

Introduction à la métaphysique (1903)

Sur le pragmatisme de William James (1911)

La perception du changement (1911)

L'intuition philosophique (1911)

La philosophie de Claude Bernard (1913)

Le possible et le réel (1930)

Lettre au Père Sertilanges (1967)

Lettre à Daniel Halévy (1939)

Commentateurs

Madeleine BARTHELEMY-MADAULE *Bergson* éd. Seuil 1977

Gilles DELEUZE *Le Bergsonisme* éd. PUF, 1966

Henri GOUIER *Bergson dans l'histoire de la philosophie occidentale* éd. Vrin 1989

Henri HUDE *Bergson* éd. PUF 1990

Vladimir JANKELEVITCH *Henri Bergson* éd. PUF 1959

F. MEYER *La pensée de Bergson* éd. Bordas 1948

A. ROBINET *Bergson et les métamorphoses de la durée* éd. Seghers 1965

A. THIBAUDET *Le Bergsonisme* éd. Gallimard 1922

Maurice SCHUMANN *Bergson ou le retour de Dieu* éd. Flammarion 1995

Philippe SOULEZ *Bergson politique* éd. PUF 1989

Jean-Louis VIEILLARD-BARON *Bergson* éd. PUF Que sais-je ?

III - EXTRAITS

Essai sur les données immédiates de la conscience (1897)

"Or, nous ne voyons pas de différences essentielles entre l'effort d'attention et ce qu'on pourrait appeler l'effort de tension de l'âme, désir aigu, colère déchaînée, amour passionné, haine violente. Chacun de ces états se réduirait, croyons-nous, à un système de contradictions musculaires coordonnées par une idée : mais dans l'attention, c'est l'idée plus ou moins réfléchie de connaître : dans l'émotion, l'idée irréfléchie d'agir. L'intensité de ces émotions violentes ne doit donc pas être autre chose que la tension musculaire qui l'accompagne. Darwin a remarquablement décrit les symptômes physiologiques de la fureur. « Les battements du cœur s'accroissent; la face rougit ou prend une pâleur cadavérique; la respiration est laborieuse; la poitrine se soulève; les narines frémissantes se dilatent. Souvent le corps entier tremble. La voix s'altère; les dents se serrent ou se frottent les unes contre les autres, et le système musculaire est généralement excité à quelque acte violent, presque frénétique ... Les gestes représentent plus ou moins l'acte de frapper ou de lutter contre un ennemi. Nous n'irons point jusqu'à soutenir avec M. William James, que l'émotion de la fureur se réduise à la somme de ces sensations organiques : il entrera toujours dans la colère un élément psychique irréductible, quand ce ne serait que cette idée de frapper ou de lutter dont parle Darwin, idée qui imprime à tant de mouvements divers une direction commune. Mais si cette idée détermine la direction de l'état émotionnel et l'orientation des mouvements concomitants, l'intensité croissante de l'état lui-même n'est point autre chose, croyons-nous, que l'ébranlement de plus en plus profond de l'organisme, ébranlement que la conscience mesure sans peine par le nombre et l'étendue des surfaces intéressées. En vain on alléguera qu'il y a des fureurs contenues, et d'autres plus intenses. C'est que là où l'émotion se donne libre carrière, la conscience ne s'arrête pas au détail des mouvements concomitants : elle s'y arrête au contraire, elle se concentre sur eux quand elle vise à les dissimuler. Éliminez enfin toute trace d'ébranlement organique, toute velléité de contraction musculaire : il ne restera de la colère qu'une idée, ou, si vous tenez encore à en faire une émotion, vous ne pourrez lui assigner d'intensité."

Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. P.U.F. Quadrige; pp. 21 sq.

"A vrai dire, la psychophysique n'a fait que formuler avec précision et pousser à ses conséquences extrêmes une conception familière au sens commun. Comme nous parlons plutôt que nous pensons, comme aussi les objets extérieurs, qui sont du domaine commun, ont plus d'importance pour nous que les états subjectifs par lesquels nous passons, nous avons tout intérêt à objectiver ces états en y introduisant, dans la mesure du possible, la représentation de leur cause extérieure. Et plus nos connaissances s'accroissent, plus nous apercevons l'extensif derrière l'intensif et la quantité derrière la qualité, plus aussi nous tendons à mettre le premier terme dans le second, et à traiter nos sensations comme des grandeurs. [...] Le moment devait fatalement arriver où, familiarisée avec cette confusion de la qualité avec la quantité et de la sensation avec l'excitation, la science chercherait à mesurer l'une comme elle mesure l'autre ; tel a été l'objet de la psychophysique."

Henri BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, éd. P.U.F.
Quadrige, pp. 52-53

"Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. Le rêve nous place précisément dans ces conditions; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons; de quantité elle revient à l'état de qualité; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus; mais elle cède la place à un instinct confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté. Même à l'état de veille, l'expérience journalière devrait nous apprendre à faire la différence entre la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement, celle que l'animal perçoit probablement, et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace. Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. Si, rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même émus ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer, s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale. Pour évaluer rétrospectivement le nombre de coups donnés, j'ai essayé de reconstituer cette phrase par la pensée; mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différerait qualitativement. Elle avait donc constaté à sa manière la succession des quatre coups frappés, amis tout autrement que par une addition, et sans faire intervenir l'image d'une juxtaposition de termes distincts. Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme une qualité, et non comme quantité; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue."

Henri BERGSON, Essai sur les données immédiates de la conscience, éd. P.U.F., pp. 94-95

« Nous sommes ainsi ramenés à la distinction que nous avons établie plus haut entre la multiplicité de juxtaposition et la multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle. Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience ; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroulement dans ce milieu homogène que quelques-uns appellent durée et qui est en réalité espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs symboles, ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment. Il y a, comme nous l'avons montré, une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène, tel que l'espace, et celle de penser par idées générales. Dès qu'on cherchera à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot. Mais parce que notre raison, armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus. Car au sein du tout ils n'occupaient point d'espace et ne cherchaient point à s'exprimer par des symboles ; ils se pénétraient, et se fondaient les uns dans les autres. L'associationnisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même. C'est d'ailleurs ce qu'on apercevra plus clairement à mesure que l'on considérera des états plus profonds et plus compréhensifs de l'âme.

Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés : c'est à des liaisons de ce genre, liaisons de sensations tout à fait simples et pour ainsi dire impersonnelles, que la théorie associationniste convient. Mais à mesure que l'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi ses états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous les autres. Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait ainsi fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage.

C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même. L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans

l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelque fois ; elle admet des degrés. — Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique. A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiétera continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.

Ainsi entendus, les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font. Nous avons montré que nous nous apercevions le plus souvent par réfraction à travers l'espace, que nos états de conscience se solidifiaient en mots, et que notre moi concret, notre moi vivant, se recouvrait d'une croûte extérieure de faits psychologiques nettement dessinés, séparés les uns des autres, fixés par conséquent. Nous avons ajouté que, pour la commodité du langage et la facilité des relations sociales, nous avions tout intérêt à ne pas percer cette croûte et à admettre qu'elle dessine exactement la forme de l'objet qu'elle recouvre. Nous dirons maintenant que nos actions journalières s'inspirent bien moins de nos sentiments eux-mêmes, infiniment mobiles, que des images invariables auxquelles ces sentiments adhèrent. Le matin, quand sonne l'heure où j'ai coutume de me lever, je pourrais recevoir cette impression ξυν ὀλη τη ψυχη selon l'expression de Platon ; je pourrais lui permettre de se fondre dans la masse confuse des impressions qui m'occupent ; peut-être alors ne me déterminerait-elle point à agir. Mais le plus souvent cette impression, au lieu d'ébranler ma conscience entière comme une pierre qui tombe dans l'eau d'un bassin, se borne à remuer une idée pour ainsi dire solidifiée à la surface, l'idée de me lever et de vaquer à mes occupations habituelles. Cette impression et cette idée ont fini par se lier l'une à l'autre. Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai

tout avantage à l'être. On verrait que la plupart de nos actions journalières s'accomplissent ainsi, et que grâce à la solidification, dans notre mémoire, de certaines sensations, de certains sentiments, de certaines idées, les impressions du dehors provoquent de notre part des mouvements qui, conscients et même intelligents, ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes. C'est à ces actions très nombreuses, mais insignifiantes pour la plupart, que la théorie associationniste s'applique. Elles constituent, réunies, le substrat de notre activité libre, et jouent vis-à-vis de cette activité le même rôle que nos fonctions organiques par rapport à l'ensemble de notre vie consciente. Nous accorderons d'ailleurs au déterminisme que nous abdiquons souvent notre liberté dans des circonstances plus graves, et que, par inertie ou mollesse, nous laissons ce même processus local s'accomplir alors que notre personnalité tout entière devrait pour ainsi dire vibrer. Quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure. Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels ; nous croirons agir librement, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaitrons notre erreur. Mais aussi, au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise.

C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde. En y réfléchissant bien, en recueillant avec soin nos souvenirs, nous verrons que nous avons formé nous-mêmes ces idées, nous-mêmes vécu ces sentiments, mais que, par une inexplicable répugnance à vouloir, nous les avons repoussés dans les profondeurs obscures de notre être chaque fois qu'ils émergeaient à la surface. Et c'est pourquoi nous cherchons en vain à expliquer notre brusque changement de résolution par les circonstances apparentes qui le précéderent. Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. Aussi a-t-on eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et même indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres.

Mais le déterministe, même lorsqu'il s'abstient d'ériger en forces les émotions graves ou états profonds de l'âme, les distingue néanmoins les unes des autres, et aboutit ainsi à une conception mécaniste du moi. Il nous montrera ce moi hésitant entre deux sentiments contraires, allant de celui-ci à celui-là, et optant enfin pour l'un d'eux. Le moi et les sentiments qui l'agitent se trouvent ainsi assimilés à des choses bien définies, qui demeurent identiques à elles-mêmes pendant tout le cours de l'opération. Mais si c'est

toujours le même moi qui délibère, et si les deux sentiments contraires qui l'émeuvent ne changent pas davantage, comment, en vertu même de ce principe de causalité que le déterminisme invoque, le moi se décidera-t-il jamais ? La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient : à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agitent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle. Mais le déterministe, obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désignera par des mots les sentiments opposés qui se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même. En les faisant cristalliser sous forme de mots bien définis, il enlève par avance toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue. Il verra alors, d'un côté, un moi toujours identique à lui-même, et, de l'autre, des sentiments contraires, non moins invariables, qui se le disputent ; la victoire demeurera nécessairement au plus fort. Mais ce mécanisme auquel on s'est condamné par avance n'a d'autre valeur que celle d'une représentation symbolique : il ne saurait tenir contre le témoignage d'une conscience attentive, qui nous présente le dynamisme interne comme un fait.

Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédon's alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous ; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot. Mais le déterministe, sentant bien que cette position lui échappe, se réfugie dans le passé ou dans l'avenir. Tantôt il se transporte par la pensée à une période antérieure, et affirme la détermination nécessaire, à ce moment précis, de l'acte futur ; tantôt, supposant par avance l'action accomplie, il prétend qu'elle ne pouvait se produire autrement. Les adversaires du déterminisme n'hésitent pas à le suivre sur ce nouveau terrain, et à introduire dans leur définition de l'acte libre — non sans quelque danger peut-être — la prévision de ce qu'on pourrait faire et le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter. Il convient donc de se placer à ce nouveau point de vue, et de chercher, abstraction faite des influences externes et des préjugés du langage, ce que la conscience toute pure nous apprend sur l'action future ou passée. Nous saisissons ainsi par un autre côté, et en tant qu'elles portent explicitement sur une certaine conception de la durée, l'erreur fondamentale du déterminisme et l'illusion de ses adversaires.

« Avoir conscience du libre arbitre, dit Stuart Mill, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement¹. » C'est bien ainsi, en effet, que les

défenseurs de la liberté l'entendent ; et ils affirment que lorsque nous accomplissons une action librement, quelque autre action eût été également possible. Ils invoquent à cet égard le témoignage de la conscience, laquelle nous fait saisir, outre l'acte même, la puissance d'opter pour le parti contraire. Inversement, le déterminisme prétend que, certains antécédents étant posés, une seule action résultante était possible : « Quand nous supposons, continue Stuart Mill, que nous aurions agi autrement que nous n'avons fait, nous supposons toujours une différence dans les antécédents. Nous feignons d'avoir connu quelque chose que nous n'avons pas connu, ou de n'avoir pas connu quelque chose que nous avons connu, etc.² » Et, fidèle à son principe, le philosophe anglais assigne pour rôle à la conscience de nous renseigner sur ce qui est, non sur ce qui pourrait être. — Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce dernier point ; nous réservons la question de savoir en quel sens le moi se perçoit comme cause déterminante. Mais à côté de cette question d'ordre psychologique, il en est une autre, de nature plutôt métaphysique, que les déterministes et leurs adversaires résolvent a priori en sens opposés. L'argumentation des premiers implique, en effet, qu'à des antécédents donnés un seul acte possible correspond ; les partisans du libre arbitre supposent, au contraire, que la même série pouvait aboutir à plusieurs actes différents, également possibles. C'est sur cette question de l'égalité possible de deux actions ou de deux *volitions* contraires que nous nous arrêterons d'abord : Peut-être recueillerons-nous ainsi quelque indication sur la nature de l'opération par laquelle la volonté choisit. »

Henri BERGSON *Essai sur les données immédiates de la conscience* éd. PUF Quadrige
p. 122-131

« Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste. En vain on alléguera que nous cédon's alors à l'influence toute-puissante de notre caractère. Notre caractère, c'est encore nous ; et parce qu'on s'est plu à scinder la personne en deux parties pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit, il y aurait quelque puérilité à conclure que l'un des deux moi pèse sur l'autre. Le même reproche s'adressera à ceux qui demandent si nous sommes libres de modifier notre caractère. Certes, notre caractère se modifie insensiblement tous les jours, et notre liberté en souffrirait, si ces acquisitions nouvelles venaient se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui. Mais, dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié. En un mot, si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre, car notre moi seul en revendiquera la paternité. La thèse de la liberté se trouverait ainsi vérifiée si l'on consentait à ne chercher cette liberté que dans un certain caractère de la décision prise, dans l'acte libre en un mot. Mais le déterministe, sentant bien que cette position lui échappe, se réfugie dans le passé ou dans l'avenir. Tantôt il se transporte par la pensée à une période antérieure, et affirme la détermination nécessaire, à ce moment précis, de l'acte futur ; tantôt, supposant par avance l'action accomplie, il prétend qu'elle ne pouvait se produire autrement. Les adversaires du déterminisme n'hésitent pas à le suivre sur ce nouveau terrain, et à introduire dans leur définition de l'acte libre — non sans quelque danger peut-être — la prévision de ce qu'on pourrait faire et le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter. Il convient donc de se placer à ce nouveau point de vue, et de chercher,

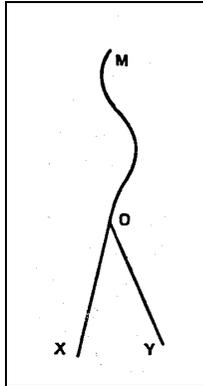
¹ *Philos. de Hamilton*, p. 551

² *Ibid.*, p. 554.

abstraction faite des influences externes et des préjugés du langage, ce que la conscience toute pure nous apprend sur l'action future ou passée. Nous saisissons ainsi par un autre côté, et en tant qu'elles portent explicitement sur une certaine conception de la durée, l'erreur fondamentale du déterminisme et l'illusion de ses adversaires.

« Avoir conscience du libre arbitre, dit Stuart Mill, signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement³. » C'est Lien ainsi, en effet, que les défenseurs de la liberté l'entendent ; et ils affirment que lorsque nous accomplissons une action librement, quelque autre action eût été également possible. Ils invoquent à cet égard le témoignage de la conscience, laquelle nous fait saisir, outre l'acte même, la puissance d'opter pour le parti contraire. Inversement, le déterminisme prétend que, certains antécédents étant posés, une seule action résultante était possible : « Quand nous supposons, continue Stuart Mill, que nous aurions agi autrement que nous n'avons fait, nous supposons toujours une différence dans les antécédents. Nous feignons d'avoir connu quelque chose que nous n'avons pas connu, ou de n'avoir pas connu quelque chose que nous avons connu, etc. ⁴ » Et, fidèle à son principe, le philosophe anglais assigne pour rôle à la conscience de nous renseigner sur ce qui est, non sur ce qui pourrait être. — Nous n'insisterons pas, pour le moment, sur ce dernier point ; nous réservons la question de savoir en quel sens le moi se perçoit comme cause déterminante. Mais à côté de cette question d'ordre psychologique, il en est une autre, de nature plutôt métaphysique, que les déterministes et leurs adversaires résolvent a priori en sens opposés. L'argumentation des premiers implique, en effet, qu'à des antécédents donnés un seul acte possible correspond ; les partisans du libre arbitre supposent, au contraire, que la même série pouvait aboutir à plusieurs actes différents, également possibles. C'est sur cette question de l'égalité possible de deux actions ou de deux volitions contraires que nous nous arrêterons d'abord : peut-être recueillerons-nous ainsi quelque indication sur la nature de l'opération par laquelle la volonté choisit.

J'hésite entre deux actions possibles X et Y, et je vais tour à tour de l'une à l'autre. Cela signifie que je passe par une série d'états, et que ces états se peuvent répartir en deux groupes, selon que j'incline davantage vers X ou vers le parti contraire. Même, ces inclinations opposées ont seules une existence réelle, et X et Y sont deux symboles par lesquels je représente, à leurs points d'arrivée pour ainsi dire, deux tendances différentes de ma personne à des moments successifs de la durée. Désignons donc par X et Y ces tendances elles-mêmes : notre nouvelle notation présentera-t-elle une image plus fidèle de la réalité concrète ? Il faut remarquer, comme nous le disions plus haut, que le moi grossit, s'enrichit et change, à mesure qu'il passe par les deux états contraires ; sinon, comment se déciderait-il jamais ? Il n'y a donc pas précisément deux états contraires, mais bien une multitude d'états successifs et différents au sein desquels je démêle, par un effort d'imagination, deux directions opposées. Dès lors, nous nous rapprocherons plus encore de la réalité en convenant de désigner par les signes invariables X et Y, non pas ces tendances ou états eux-mêmes, puisqu'ils changent sans cesse, mais les deux directions différentes que notre imagination leur assigne pour la plus grande commodité du



langage. Il demeurera d'ailleurs entendu que ce sont là des représentations symboliques qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr.

Mais cette conception de l'activité volontaire ne satisfait pas le sens commun, parce que, essentiellement mécaniste, il aime les distinctions tranchées, celles qui s'expriment par des mots bien définis ou par des positions différentes dans l'espace. Il se représentera donc un moi qui, après avoir parcouru une série MO de faits de conscience, arrivé au point O, se voit en présence de deux directions OX et OY également ouvertes. Ces directions deviennent ainsi des *choses*, de véritables chemins auxquels aboutirait la grande route de la conscience, et où il ne tiendrait qu'au moi de s'engager indifféremment. Bref, à l'activité continue et vivante de ce moi où nous avions discerné, par abstraction seulement, deux directions opposées, on substitue ces directions elles-mêmes, transformées en choses inertes, indifférentes, et qui attendent notre choix. Mais il faut bien alors qu'on reporte l'activité du moi quelque part. On la mettra au point O ; on dira que le moi, arrivé en O, et devant deux partis à prendre, hésite, délibère, et opte enfin pour l'un d'eux. Comme on avait de la peine à se représenter la double direction de l'activité consciente dans toutes les phases de son développement continu on a fait cristalliser à part ces deux tendances, et à part aussi l'activité du moi ; on obtient ainsi un moi indifféremment actif qui hésite entre deux partis inertes et comme solidifiés. Or, s'il opte pour OX, la ligne OY n'en subsistera pas moins ; s'il se décide pour OY, le chemin OX demeurera ouvert, attendant, au besoin, que le moi revienne sur ses pas pour s'en servir. C'est dans ce sens qu'on dira, en parlant d'un acte libre, que l'action contraire était également possible. Et, même si l'on ne construit pas sur le papier une figure géométrique, on y pense involontairement, presque inconsciemment, dès que l'on distingue dans l'acte libre plusieurs phases successives, représentation des motifs opposés, hésitation et choix — dissimulant ainsi le symbolisme géométrique sous une espèce de cristallisation verbale. Or, il est facile de voir que cette conception véritablement mécaniste de la liberté aboutit, par une logique naturelle, au plus inflexible déterminisme.

L'activité vivante du moi, où nous discernions par abstraction deux tendances opposées, finira en effet par aboutir, soit à X, soit à Y. Or, puisque l'on convient de localiser au point O la double activité du moi, il n'y a pas de raison pour détacher cette activité de l'acte auquel elle aboutira, et qui fait corps avec elle. Et si l'expérience montre qu'on s'est décidé pour X, ce n'est pas une activité indifférente qu'on devra placer au point O, mais bien une activité dirigée par avance dans le sens OX, en dépit des hésitations apparentes. Que si, au contraire, l'observation prouve qu'on a opté pour Y, c'est que l'activité localisée par nous au point O affectait de préférence cette seconde direction, malgré quelques oscillations dans le sens de la première. Déclarer que le moi, arrivé au point O, choisit indifféremment entre X et Y, c'est s'arrêter à mi-chemin dans la voie du symbolisme géométrique, c'est faire cristalliser au point O une partie seulement de cette activité continue où nous discernions sans doute deux directions différentes, mais qui, en outre, a abouti à X ou à Y : pourquoi ne pas tenir compte de ce dernier fait comme des deux autres ? Pourquoi ne pas lui assigner sa place, à lui aussi, dans la figure symbolique que nous venons de construire ? Mais si le moi, arrivé au point O, est déjà déterminé dans un sens, l'autre voie a beau demeurer ouverte, il ne saurait la prendre. Et le même symbolisme grossier sur lequel on prétendait fonder la contingence de l'action accomplie aboutit, par un prolongement naturel, à en établir l'absolue nécessité.

Bref, défenseurs et adversaires de la liberté sont d'accord pour faire précéder l'action d'une espèce d'oscillation mécanique entre les deux points X et Y. Si j'opte pour X,

³ *Philos. de Hamilton*, p. 551.

⁴ : *Ibid.*, P. 554.

les premiers me diront : vous avez hésité, délibéré, donc Y était possible. Les autres répondront : vous avez choisi X, donc vous aviez quelque raison de le faire, et quand on déclare Y également possible, on oublie cette raison ; on laisse de côté une des conditions du problème. — Que si maintenant je creuse au-dessous de ces deux solutions opposées, je découvrirai un postulat commun : les uns et les autres se placent après l'action X accomplie, et représentent le processus de mon activité volontaire par une route MO qui bifurque au point O, les lignes OX et OY symbolisant les deux directions que l'abstraction distingue au sein de l'activité continue dont X est le terme. Mais tandis que les déterministes tiennent compte de tout ce qu'ils savent et constatent que le chemin MOX a été parcouru, leurs adversaires affectent d'ignorer une des données avec lesquelles ils ont construit la figure, et après avoir tracé les lignes OX et OY qui devraient représenter, réunies, le progrès de l'activité du moi, ils font revenir le moi au point O pour y osciller jusqu'à nouvel ordre.

Il ne faut pas oublier en effet que cette figure, véritable dédoublement de notre activité psychique dans l'espace, est purement symbolique, et, comme telle, ne pourra être construite que si l'on se place dans l'hypothèse d'une délibération achevée et d'une résolution prise. Vous aurez beau la tracer à l'avance ; c'est que vous vous supposerez alors arrivé au terme, et assistant par imagination à l'acte final. Bref, cette figure ne me montre pas l'action s'accomplissant, mais l'action accomplie. Ne me demandez donc pas si le moi, ayant parcouru le chemin MO et s'étant décidé pour X, pouvait ou ne pouvait pas opter pour Y : je répondrais que la question est vide de sens, parce qu'il n'y a pas de ligne MO, pas de point O, pas de chemin OX, pas de direction OY. Poser une pareille question, c'est admettre la possibilité de représenter adéquatement le temps par de l'espace, et une succession par une simultanéité. C'est attribuer à la figure qu'on a tracée la valeur d'une image, et non plus seulement d'un symbole ; c'est croire que l'on pourrait suivre sur cette figure le processus de l'activité psychique, comme la marche d'une armée sur une carte. On a assisté à la délibération du moi dans toutes ses phases, et jusqu'à l'acte accompli. Alors, récapitulant les termes de la série, on aperçoit la succession sous forme de simultanéité, on projette le temps dans l'espace, et on raisonne, consciemment ou inconsciemment, sur cette figure géométrique. Mais cette figure représente une chose, et non pas un progrès ; elle correspond, dans son inertie, au souvenir en quelque sorte figé de la délibération tout entière et de la décision finale que l'on a prise : comment nous fournirait-elle la moindre indication sur le mouvement concret, sur le progrès dynamique, par lequel la délibération aboutit à l'acte ? Et pourtant, une fois la figure construite, on remonte par imagination dans le passé, et l'on veut que notre activité psychique .. ait suivi précisément le chemin tracé par la figure. On retombe ainsi dans l'illusion que nous avons signalée plus haut : on explique mécaniquement un fait, puis on substitue cette explication au fait lui-même. Aussi se heurte-t-on, dès les premiers pas, à d'inextricables difficultés : si les deux parties étaient également possibles, comment a-t-on choisi ? si l'un d'eux était seulement possible, pourquoi se croyait-on libre ? — Et l'on ne voit pas que cette double question revient toujours à celle-ci : le temps est-il de l'espace ?

Si je parcours des yeux une route tracée sur la carte, rien ne m'empêche de rebrousser chemin et de chercher si elle bifurque par endroits. Mais le temps n'est pas une ligne sur laquelle on repasse. Certes, une fois qu'il est écoulé, nous avons le droit de nous en représenter les moments successifs comme extérieurs les uns aux autres, et de penser ainsi à une ligne qui traverse l'espace ; mais il demeurera entendu que cette ligne symbolise, non pas le temps qui s'écoule, mais le temps écoulé. C'est ce que défenseurs et adversaires du libre arbitre oublient également — les premiers quand ils affirment et les autres quand ils nient la possibilité d'agir autrement qu'on a fait. Les premiers raisonnent

ainsi : « Le chemin n'est pas encore tracé, donc il peut prendre une direction quelconque. » À quoi l'on répondra : « Vous oubliez que l'on ne pourra parler de chemin qu'une fois l'action accomplie ; mais alors il aura été tracé. » — Les autres disent : « Le chemin a été tracé ainsi ; donc sa direction possible n'était pas une direction quelconque, mais bien cette direction même. » À quoi l'on répliquera : « Avant que le chemin fût tracé, il n'y avait pas de direction possible ni impossible, par la raison fort simple qu'il ne pouvait encore être question de chemin. » — Faites abstraction de ce symbolisme grossier, dont l'idée vous obsède à votre insu ; vous verrez que l'argumentation des déterministes revêt cette forme puérile : « L'acte, une fois accompli, est accompli » ; et que leurs adversaires répondent : « L'acte, avant d'être accompli, ne l'était pas encore. » En d'autres termes, la question de la liberté sort intacte de cette discussion ; et cela se comprend sans peine, puisqu'il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être. Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter.

Mais le déterministe ne se tiendra pas pour battu, et posant la question sous une nouvelle forme : « Laissons de côté, dira-t-il, les actions accomplies ; considérons seulement des actes à venir. La question est de savoir si, connaissant dès aujourd'hui tous les antécédents futurs, quelque intelligence supérieure pourrait prédire avec une absolue certitude la décision qui en sortira. » — Nous consentons volontiers à ce qu'on pose le problème en ces termes : on nous fournira ainsi l'occasion de formuler notre idée avec plus de rigueur. Mais nous établirons d'abord une distinction entre ceux qui pensent que la connaissance des antécédents permettrait de formuler une conclusion probable, et ceux qui parlent d'une prévision infaillible. Dire qu'un certain ami, dans certaines circonstances, agirait très probablement d'une certaine manière, ce n'est pas tant prédire la conduite future de notre ami que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire, en définitive, sur son passé. Si nos sentiments, nos idées, notre caractère en un mot se modifient sans cesse, il est rare qu'on observe un changement soudain ; il est plus rare encore qu'on ne puisse dire d'une personne connue que certaines actions paraissent assez conformes à sa nature, et que certaines autres y répugnent absolument. Tous les philosophes s'accorderont sur ce point, car ce n'est pas lier l'avenir au présent que d'établir un rapport de convenance ou de disconvenance entre une conduite donnée et le caractère présent d'une personne que l'on connaît. Mais le déterministe va beaucoup plus loin : il affirme que la contingence de notre solution tient à ce que nous ne connaissons jamais toutes les conditions du problème ; que la probabilité de notre prévision augmenterait à mesure qu'on nous fournirait un plus grand nombre de ces conditions ; et qu'enfin la connaissance complète, parfaite, de tous les antécédents sans exception aucune rendrait la prévision infailliblement vraie. Telle est donc l'hypothèse qu'il s'agit d'examiner.

Pour fixer les idées, imaginons un personnage appelé à prendre une décision apparemment libre dans des circonstances graves ; nous l'appellerons Pierre. La question est de savoir si un philosophe Paul, vivant à la même époque que Pierre ou, si vous aimez mieux, plusieurs siècles auparavant, eût pu, connaissant toutes les conditions dans

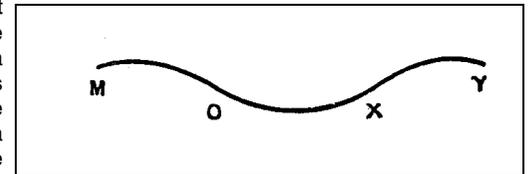
lesquelles Pierre agit, prédire avec certitude le choix que Pierre a fait.

Il y a plusieurs manières de se représenter l'état d'une personne à un moment donné. Nous essayons de le faire, quand nous lisons un roman, par exemple ; mais quelque soin que l'auteur ait mis à peindre les sentiments de son héros et même à en reconstituer l'histoire, le dénouement, prévu ou imprévu, ajoutera quelque chose à l'idée que nous avons du personnage : donc nous ne connaissons ce personnage qu'imparfaitement. À vrai dire, les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par dei ; actes libres, expriment et résument l'ensemble de notre histoire passée : si Paul connaît toutes les conditions où Pierre agit, c'est vraisemblablement qu'aucun détail de la vie de Pierre ne lui échappe, et que son imagination reconstruit et revit même cette histoire. Mais il y a ici une distinction capitale à faire. Quand je passe moi-même par un certain état psychologique, je connais avec précision l'intensité de cet état et son importance par rapport aux autres ; non pas que je mesure ou que je compare, mais parce que l'intensité d'un sentiment profond, par exemple, n'est pas autre chose que ce sentiment lui-même. Au contraire, si je cherche à vous rendre compte de cet état psychologique, je ne pourrai vous en faire comprendre l'intensité que par un signe précis et de nature mathématique ; il faudra que j'en mesure l'importance, que je le compare à ce qui précède et à ce qui suit, enfin que je détermine la part qui lui revient dans l'acte final. Et je le déclarerai plus ou moins intense, plus ou moins important, selon que l'acte final s'expliquera par lui ou sans lui. Au contraire, pour ma conscience qui percevait cet état interne, point n'était besoin d'une comparaison de ce genre ; l'intensité lui apparaissait comme une qualité inexprimable de l'état lui-même. En d'autres termes, l'intensité d'un état psychique n'est pas donnée à la conscience comme un signe spécial qui accompagnerait cet état et en déterminerait la puissance, à la manière d'un exposant algébrique : nous avons montré plus haut qu'elle en exprimait plutôt la nuance, la coloration propre, et que, s'il s'agit d'un sentiment par exemple, son intensité consiste à être senti. Dès lors, il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui : l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même ; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors, au lieu de les reproduire. Seulement, dans ce dernier cas, on devra joindre à l'image des états psychiques l'indication de leur intensité, puisqu'ils n'agissent plus sur la personne chez qui ils se dessinent, et que celle-ci n'a plus occasion d'en éprouver la force en les ressentant. Mais cette indication elle-même prendra nécessairement un caractère quantitatif : on constatera par exemple qu'un certain sentiment a plus de force qu'un autre sentiment, qu'il faut en tenir plus de compte, qu'il a joué un plus grand rôle ; et comment le saurait-on, si l'on ne connaissait par avance l'histoire ultérieure de la personne dont on s'occupe, et les actes auxquels cette multiplicité d'états ou d'inclinations a abouti ? Dès lors, pour que Paul se représente adéquatement l'état de Pierre à un moment quelconque de son histoire, il faudra de deux choses l'une : ou que, semblable à un romancier qui sait où il conduit ses personnages, Paul connaisse déjà l'acte final de Pierre, et puisse joindre ainsi, à l'image des états successifs par lesquels Pierre va passer, l'indication de leur valeur par rapport à l'ensemble de son histoire ; — ou qu'il se résigne à passer lui-même par ces états divers, non plus en imagination, mais en réalité. La première de ces hypothèses doit être écartée, puisqu'il s'agit précisément de savoir si, les antécédents seuls étant donnés, Paul pourra prévoir l'acte final. Nous voici donc obligés de modifier profondément l'idée que nous nous faisons de Paul : ce n'est pas, comme nous l'avions pensé d'abord, un spectateur dont le regard plonge dans l'avenir, mais un acteur, qui joue par avance le rôle de Pierre. Et remarquez que vous ne sauriez lui épargner aucun détail de ce rôle, car les plus médiocres événements ont leur importance dans une histoire, et, à

supposer qu'ils n'en eussent point, vous ne pourriez les juger insignifiants que par rapport à l'acte final, lequel, par hypothèse, n'est pas donné. Vous n'avez pas non plus le droit d'abrégé — fût-ce d'une seconde — les divers états de conscience par lesquels Paul va passer avant Pierre ; car les effets du même sentiment, par exemple, s'ajoutent et se renforcent à tous les moments de la durée, et la somme de ces effets ne pourrait être éprouvée tout d'un coup que si l'on connaissait l'importance du sentiment, pris dans son ensemble, par rapport à l'acte final, lequel demeure précisément dans l'ombre. Mais si Pierre et Paul ont éprouvé dans le même ordre les mêmes sentiments, si leurs deux âmes ont la même histoire, comment les distinguerez-vous l'une de l'autre ? Sera-ce par le corps où elles habitent ? Elles diffèrent alors sans cesse par quelque endroit, puisqu'elles ne se représenteraient le même corps à aucun moment de leur histoire. Sera-ce par la place qu'elles occupent dans la durée ? Elles n'assisteraient plus alors aux mêmes événements ; or, par hypothèse, elles ont le même passé et le même présent, ayant la même expérience. — Il faut maintenant que vous en preniez votre parti : Pierre et Paul sont une seule et même personne, que vous appelez Pierre quand elle agit et Paul quand vous récapitulez son histoire. À mesure que vous complétiez davantage la somme des conditions qui, une fois connues, eussent permis de prédire l'action future de Pierre, vous seriez de plus près l'existence de ce personnage, vous tendiez davantage à la revivre dans ses moindres détails, et vous arriviez ainsi au moment précis où, l'action s'accomplissant, il ne pouvait plus être question de la prévoir, mais simplement d'agir. Ici encore tout essai de reconstitution d'un acte émanant de la volonté même vous conduit à la constatation pure et simple du fait accompli.

C'est donc une question vide de sens que celle-ci : l'acte pouvait-il ou ne pouvait-il pas être prévu, étant donné l'ensemble complet de ces antécédents ? Car il y a deux manières de s'assimiler ces antécédents, l'une dynamique, l'autre statique. Dans le premier cas, on sera amené par transitions insensibles à coïncider avec la personne dont on s'occupe, à passer par la même série d'états, et à revenir ainsi au moment même où l'acte s'accomplit ; il ne pourra donc plus être question de le prévoir. Dans le second cas, on présuppose l'acte final par cela seul qu'on fait figurer, à côté de l'indication des états, l'appréciation quantitative de leur importance. Ici encore les uns sont conduits à constater simplement que l'acte n'est pas encore accompli au moment où il va s'accomplir, les autres, qu'une fois accompli il l'est définitivement. La question de la liberté sort intacte de cette discussion, comme de la précédente.

En approfondissant cette double argumentation, nous trouverons, à sa racine même, les deux illusions fondamentales de la conscience réfléchie. La première consiste à voir dans l'intensité une propriété mathématique des états psychologiques, et non pas, comme nous le disions au début de cet essai, la qualité spéciale, la nuance propre de ces divers états. La seconde consiste à remplacer la réalité concrète, le progrès dynamique que la conscience perçoit, par le symbole matériel de ce progrès arrivé à son terme, c'est-à-dire du fait accompli joint à la somme de ses antécédents. Certes, une fois consommé l'acte final, je puis assigner à tous les antécédents leur valeur propre, et me représenter sous forme d'un conflit ou d'une composition de forces le jeu combiné de ces éléments divers. Mais demander si, les antécédents étant connus ainsi que leur valeur, on pouvait prédire l'acte final, c'est



commettre un cercle vicieux ; c'est oublier qu'on se donne, avec la valeur des antécédents, l'action finale qu'il s'agit de prévoir ; c'est supposer à tort que l'image symbolique par laquelle on représente l'opération achevée a été dessinée par cette opération elle-même au cours de son progrès, comme sur un appareil enregistreur.

On verrait d'ailleurs que ces deux illusions, à leur tour, en impliquent une troisième, et que la question de savoir si l'acte pouvait ou ne pouvait pas être prévu revient toujours à celle-ci : le temps est-il de l'espace ? Vous avez commencé par juxtaposer dans un espace idéal les états de conscience qui se sont succédé dans l'âme de Pierre, et vous apercevez la vie de ce personnage sous forme d'une trajectoire MOXY dessinée par un mobile M dans l'espace. Vous effacez alors, par la pensée, la partie OXY de cette courbe, et vous vous demandez si, connaissant MO, vous eussiez pu déterminer à l'avance la courbe OX que le mobile décrit à partir du point O. C'est là, au fond, la question que vous posiez quand vous faisiez intervenir un philosophe Paul, prédécesseur de Pierre, et chargé de se représenter en imagination les conditions où Pierre agira. Vous matérialisiez ainsi ces conditions ; vous faisiez du temps à venir une route déjà tracée dans la plaine, et que l'on peut contempler du haut de la montagne sans l'avoir parcourue, sans devoir la parcourir jamais. Mais vous n'avez pas tardé à vous apercevoir que la connaissance de la partie MO de la courbe serait insuffisante, à moins toutefois qu'on ne vous indiquât la position des points de cette ligne, non seulement par rapport les uns aux autres, mais encore par rapport aux points de la ligne MOXY tout entière ; ce qui reviendrait à se donner par avance les éléments mêmes qu'il s'agit de déterminer. Vous avez alors modifié votre hypothèse ; vous avez compris que le temps ne demande -pas à être vu, mais vécu ; vous en avez conclu que si votre connaissance de la ligne MO ne constituait pas une donnée suffisante, c'est parce que vous la regardiez du dehors, au lieu de vous confondre avec le point M qui décrit, non seulement MO, mais encore la courbe tout entière, et d'adopter ainsi son mouvement. Vous avez donc amené Paul à coïncider avec Pierre, et naturellement, c'est la ligne MOXY que Paul a tracée dans l'espace, puisque, par hypothèse, Pierre décrit cette ligne. Mais vous ne prouvez plus ainsi que Paul ait prévu l'action de Pierre ; vous constatez seulement que Pierre a agi comme il a fait, puisque Paul est devenu Pierre. Il est vrai que vous revenez ensuite, sans y prendre garde, à votre première hypothèse, parce que vous confondez sans cesse la ligne MOXY se traçant avec la ligne MOXY tracée, c'est-à-dire le temps avec l'espace. Après avoir identifié Paul avec Pierre pour les besoins de la cause, vous faites reprendre à Paul son ancien poste d'observation, et il aperçoit alors la ligne MOXY complète, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'il vient de la compléter.

Ce qui rend la confusion naturelle, et même inévitable, c'est que la science paraît fournir des exemples indiscutés d'une prévision de l'avenir. Ne détermine-t-on pas à l'avance les conjonctions d'étoiles, les éclipses de soleil et de lune, et le plus grand nombre des phénomènes astronomiques ? L'intelligence humaine n'embrasse-t-elle pas alors, dans le moment présent, une portion aussi grande qu'on voudra de la durée à venir ? — Nous le reconnaissons sans peine ; mais une prévision de ce genre n'a pas la moindre ressemblance avec celle d'un acte volontaire. Même, comme nous allons voir, les raisons qui font que la prédiction d'un phénomène astronomique est possible sont précisément les mêmes qui nous empêchent de déterminer à l'avance un fait émanant de l'activité libre. C'est que l'avenir de l'univers matériel, quoique contemporain de l'avenir d'un être conscient, n'a aucune analogie avec lui.

Pour faire toucher du doigt cette différence capitale, supposons un instant qu'un malin génie, plus puissant encore que le malin génie de Descartes, ordonnât à tous les mouvements de l'univers d'aller deux fois plus vite. Rien ne serait changé aux

phénomènes astronomiques, ou tout au moins aux équations qui nous permettent de les prévoir, car dans ces équations le symbole t ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, un certain nombre d'unités de temps, ou enfin, en dernière analyse, un certain nombre de simultanéités ; ces simultanéités, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal ; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminué ; mais ces intervalles n'entrent pour rien dans les calculs. Or ces intervalles sont précisément la durée vécue, celle que la conscience perçoit : aussi la conscience nous avertirait-elle bien vite d'une diminution de la journée, si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avions moins duré. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, et même elle ne l'apercevrait peut-être pas tout de suite sous l'aspect d'un changement de quantité ; mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être une modification dans le progrès qu'il a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher. »

Henri BERGSON Essai sur les données immédiates de la conscience, De l'organisation des états de conscience : la liberté, éd. P.U.F., coll. Quadrige, p. 129-146

Matière et mémoire (1896)

« Mais, comme nous l'annonçons d'abord, nous ne traitons la question de la matière que dans la mesure où elle intéresse le problème abordé dans le second et le troisième chapitres de ce livre, celui même qui fait l'objet de la présente étude : le problème de la relation de l'esprit au corps.

Cette relation, quoiqu'il soit constamment question d'elle à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée. Si on laisse de côté les théories qui se bornent à constater l'« union de l'âme et du corps » comme un fait irréductible et inexplicable, et celles qui parlent vaguement du corps comme d'un instrument de l'âme, il ne reste guère d'autre conception de la relation psycho-physiologique que l'hypothèse « épiphénoméniste » ou l'hypothèse « paralléliste », qui aboutissent l'une et l'autre dans la pratique — je veux dire dans l'interprétation des faits particuliers — aux mêmes conclusions. Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de la pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur d'un cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante.

A vrai dire, c'est là ce qui est le plus communément admis, par les philosophes aussi bien que par les savants. Il y aurait cependant lieu de se demander si les faits, examinés sans parti pris, suggèrent réellement une hypothèse de ce genre. Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des deux séries psychologique et physiologique. Quand la philosophie prétend appuyer cette thèse paralléliste sur les données de la science, elle, commet un véritable cercle vicieux : car, si la science interprète la solidarité, qui est un fait, dans le sens du

parallélisme, qui est une hypothèse (et une hypothèse assez peu intelligible⁵), c'est, consciemment ou inconsciemment, pour des raisons d'ordre philosophique. C'est parce qu'elle a été habituée par une certaine philosophie à croire qu'il n'y a pas d'hypothèse plus plausible, plus conforme aux intérêts de la science positive. »

H. HENRI BERGSON, *Matière et mémoire*, Préface, éd. PUF Quadrige, p. 3-5

“ [...] Notre répugnance à concevoir des états psychologiques inconscients vient surtout de ce que nous tenons la conscience pour la propriété essentielle des états psychologiques, de sorte qu'un état psychologique ne pourrait cesser d'être conscient, semble-t-il, sans cesser d'exister. Mais si la conscience n'est que la marque caractéristique du présent, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'agissant, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. En d'autres termes, dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence, mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant. Quelque idée qu'on se fasse de la conscience en soi, telle qu'elle apparaîtrait si elle s'exerçait sans entraves, on ne saurait contester que, chez un être qui accomplit des fonctions corporelles, la conscience ait surtout rôle de présider à l'action et d'éclairer un choix. Elle projette donc sa lumière sur les antécédents immédiats de la décision et sur tous ceux des souvenirs passés qui peuvent s'organiser utilement avec eux ; le reste demeure dans l'ombre. ”

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, éd. P.U.F., pp. 156-157, cité in Philosophie, éd. Magnard, p. 88

"La conscience nous révèle entre ces deux genres de souvenir une différence profonde, une différence de nature. Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement; il tient dans une intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou raccourcir; je lui assigne une durée arbitraire : rien ne m'empêche de l'embrasser tout d'un coup, comme dans un tableau. Au contraire, le souvenir de la leçon apprise, même quand je me borne à répéter cette leçon intérieurement, exige un temps déterminé, le même qu'il faut pour développer un à un, ne fût-ce qu'en imagination, tous les mouvements d'articulation nécessaires : ce n'est donc plus une représentation, c'est une action [...]

En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent; elle ne négligerait aucun détail; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée; en elle nous nous réfugierions chaque fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée. Mais toute perception se prolonge en action naissante; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme,

⁵ Sur ce dernier point nous nous sommes appesanti plus particulièrement dans un article intitulé : *Le parallogisme psychophysologique* (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1904).

créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. Nous prenons conscience de ces mécanismes au moment où ils entrent en jeu, et cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle n'a retenu du passé que les mouvements intelligemment coordonnés qui en représentent l'effort accumulé; elle retrouve ces efforts passés, non pas dans des images-souvenirs qui les rappellent, mais dans l'ordre rigoureux et le caractère systématique avec lesquels les mouvements actuels s'accomplissent. A vrai dire, elle ne nous représente plus notre passé, elle le joue; et si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent."

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, cité in Philosophie, notions et textes, éd. Nathan, pp. 166-167

"De ces deux mémoires, dont l'une *imagine* et dont l'autre *répète*, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion. Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute; mais cette reconnaissance implique-t-elle l'évocation d'une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente ? Ne consiste-t-elle pas plutôt dans la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps, attitude que ses rapports avec son maître lui ont composée peu à peu, et que la seule perception du maître provoque maintenant chez lui mécaniquement ? N'allons pas trop loin ! chez l'animal lui-même, de vagues images du passé débordent peut-être la perception présente; on concevrait même que son passé tout entier fût virtuellement dessiné dans sa conscience; mais ce passé ne l'intéresse pas assez pour le détacher du présent qui le fascine et sa reconnaissance doit être plutôt vécue que pensée. Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre."

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, p.254

"J'étudie une leçon, et pour l'apprendre par cœur je la lis d'abord en scandant chaque vers; je la répète ensuite un certain nombre de fois. A chaque lecture nouvelle un progrès s'accomplit; les mots se lient de mieux en mieux; ils finissent par s'organiser ensemble. A ce moment précis je sais ma leçon par cœur; on dit qu'elle est devenue souvenir, qu'elle s'est imprimée dans ma mémoire.

Je cherche maintenant comment la leçon a été apprise, et je me représente toutes les phases par lesquelles j'ai passé tour à tour. Chacune des lectures successives me revient alors à l'esprit avec son individualité propre; je la revois avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore; elle se distingue de celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupé dans le temps; bref, chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire. On dira

encore que ces images sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire. On emploie les mêmes mots dans les deux cas. S'agit-il bien de la même chose ?

Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a tous les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude il a exigé la décomposition d'abord, puis la recombinaison de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps.

Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième par exemple, n'a *aucun* des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. Tout ce que les lectures ultérieures y ajouteraient ne ferait qu'en altérer la nature originelle; et si mon effort pour évoquer cette image devient de plus en plus facile à mesure que je le répète plus souvent, l'image même, envisagée en soi, était nécessairement d'abord ce qu'elle sera toujours."

Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, pp. 253-254

"Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. Ou bien donc vous aurez à supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée, ou vous devrez lui transporter la continuité d'existence que vous refusez à la conscience, et faire de son passé une réalité qui se survit et se prolonge dans son présent : vous n'aurez donc rien gagné à emmagasiner le souvenir dans la matière, et vous vous verrez au contraire obligé d'étendre à la totalité des états du monde matériel cette survivance indépendante et intégrale du passé que vous refusez aux états psychologiques. Cette survivance en soi du passé s'impose donc sous une forme ou sous une autre, et la difficulté que nous éprouvons à la concevoir vient simplement de ce que nous attribuons à la série des souvenirs, dans le temps, cette nécessité de contenir et d'être contenus qui n'est vraie que de l'ensemble des corps instantanément aperçus dans l'espace. L'illusion fondamentale consiste à transporter à la durée même, en voie d'écoulement, la forme des coupes instantanées que nous y pratiquons.

Mais comment le passé, qui, par hypothèse, a cessé d'être, pourrait-il par lui-même se conserver ? N'y a-t-il pas là une contradiction véritable ? - Nous répondons que la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile. Vous définissez arbitrairement le présent ce *qui est*, alors que le présent est simplement ce *qui se fait*. Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments mémorisés, et, à vrai dire,

toute perception est déjà mémoire. Nous ne percevons, pratiquement, que le passé, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.

La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjindre. Uniquement préoccupée de déterminer ainsi un avenir indéterminé, elle pourra répandre un peu de sa lumière sur ceux de nos états plus reculés dans le passé qui s'organiseraient utilement avec notre état présent, c'est-à-dire avec notre passé immédiat ; le reste demeure obscur. C'est dans cette partie éclairée de notre histoire que nous restons placés, en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action : de là la difficulté que nous éprouvons à concevoir des souvenirs qui se conserveraient dans l'ombre. Notre répugnance à admettre la survivance intégrale du passé tient donc à l'orientation même de notre vie psychologique, véritable déroulement d'états où nous avons intérêt à regarder ce qui se déroule, et non pas ce qui est entièrement déroulé.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à notre point de départ. Il y a, disions-nous, deux mémoires profondément distinctes : l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. Elle fait que nous nous adaptons à la situation présente, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien

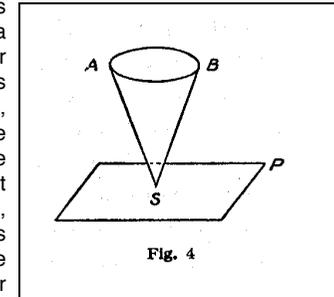


Fig. 4

réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. Envisagé de ce nouveau point de vue, en effet, notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui; c'est lui qui est en elles. Mais cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, comme nous le disions, une coupe transversale de l'universel devenir. C'est donc le lieu de passage des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs. Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile

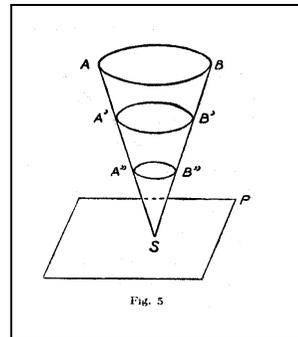
P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensorimoteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action."

Henri BERGSON, Matière et mémoire, éd. P.U.F., Quadrige, pp. 165-170

"L'essence de l'idée générale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure. Reportons-nous en effet au schéma que nous avons déjà tracé. En S est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la base A B seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité. Dans le cône ainsi déterminé, l'idée générale oscillera continuellement entre le sommet S et la base A B. En S elle prendrait la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot prononcé ; en A B elle revêtirait l'aspect, non moins net, des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au tout fait, qui ne connaît que des choses et ignore les progrès, n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille; elle fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples, en nombre indéfini, qui en sont l'équivalent dans la mémoire. Mais la vérité est que l'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Elle consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre, — toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs.

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de



ces positions extrêmes; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d'autres termes, donne à ses représentations juste assez de l'idée pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente."

Henri BERGSON, Matière et mémoire, éd. P.U.F. Quadrige, pp. 180-181

Le rire (1900)

« CHAPITRE II

LE COMIQUE DE SITUATION ET LE COMIQUE DE MOTS

Nous avons étudié le comique dans les formes, les attitudes, les mouvements en général. Nous devons le rechercher maintenant dans les actions et dans les situations. Certes, ce genre de comique se rencontre assez facilement dans la vie de tous les jours. Mais ce n'est peut-être pas là qu'il se prête à l'analyse le mieux. S'il est vrai que le théâtre soit un grossissement et une simplification de la vie, la comédie pourra nous fournir, sur ce point particulier de notre sujet, plus d'instruction que la vie réelle. Peut-être même devrions-nous pousser la simplification plus loin encore, remonter à nos souvenirs les plus anciens, chercher, dans les jeux qui amusèrent l'enfant, la première ébauche des combinaisons qui font rire l'homme. Trop souvent nous parlons de nos sentiments de plaisir et de peine comme s'ils naissaient vieux, comme si chacun d'eux n'avait pas son histoire. Trop souvent surtout nous méconnaissons ce qu'il y a d'encore enfantin, pour ainsi dire, dans la plupart de nos émotions joyeuses. Combien de plaisirs présents se réduiraient pourtant, si nous les examinions de près, à n'être que des souvenirs de plaisirs passés ! Que resterait-il de beaucoup de nos émotions si nous les ramenions à ce qu'elles ont de strictement senti, si nous en retranchions tout ce qui est simplement remémoré ? Qui sait même si nous ne devenons pas, à partir d'un certain âge, imperméables à la joie fraîche et neuve, et si les plus douces satisfactions de l'homme mûr peuvent être autre chose que des sentiments d'enfance revivifiés, brise parfumée que nous envoie par bouffées de plus en plus rares un passé de plus en plus lointain ? Quelque réponse d'ailleurs qu'on fasse à cette question très générale, un point reste hors de doute : c'est qu'il ne peut pas y avoir solution de continuité entre le plaisir du jeu, chez l'enfant, et le même plaisir chez l'homme. Or la comédie est bien un jeu, un jeu qui imite la vie. Et si, dans les jeux de l'enfant, alors qu'il manœuvre poupées et pantins, tout se fait par ficelles, ne sont-ce pas ces mêmes ficelles que nous devons retrouver, amincies par l'usage, dans les fils qui nouent les situations de comédie ? Partons donc des jeux de l'enfant. Suivons le progrès insensible par lequel il fait grandir ses pantins, les anime, et les amène à cet état d'indécision finale où, sans cesser d'être des pantins, ils sont pourtant devenus des hommes. Nous aurons ainsi des personnages de comédie. Et nous pourrions vérifier sur eux la loi que nos précédentes analyses nous laissaient prévoir, loi par laquelle nous définirons les situations de vaudeville en général : Est comique tout arrangement d'actes et d'événements qui nous donne, insérées l'une dans l'autre, l'illusion de la vie et la sensation nette d'un agencement mécanique.

I. Le diable à ressort. - Nous avons tous joué autrefois avec le diable qui sort de sa boîte. On l'aplatit, il se redresse. On le repousse plus bas, il rebondit plus haut. On

l'écrase sous son couvercle, et souvent il fait tout sauter. je ne sais si ce jouet est très ancien, mais le genre d'amusement qu'il renferme est certainement de tous les temps. C'est le conflit de deux obstinations, dont l'une, purement mécanique, finit pourtant d'ordinaire par céder à l'autre, qui s'en amuse. Le chat qui joue avec la souris, qui la laisse chaque fois partir comme un ressort pour l'arrêter net d'un coup de patte, se donne un amusement du même genre.

Passons alors au théâtre. C'est par celui de Guignol que nous devons commencer. Quand le commissaire s'aventure sur la scène, il reçoit aussitôt, comme de juste, un coup de bâton qui l'assomme. Il se redresse, un second coup l'aplatit. Nouvelle récidive, nouveau châtement. Sur le rythme uniforme du ressort qui se tend et se détend, le commissaire s'abat et se relève, tandis que le rire de l'auditoire va toujours grandissant.

Imaginons maintenant un ressort plutôt moral, une idée qui s'exprime, qu'on réprime, et qui s'exprime encore, un flot de paroles qui s'élançait, qu'on arrête et qui repart toujours. Nous aurons de nouveau la vision d'une force qui s'obstine et d'un autre entêtement qui la combat. Mais cette vision aura perdu de sa matérialité. Nous ne serons plus à Guignol ; nous assisterons à une vraie comédie.

Beaucoup de scènes comiques se ramènent en effet à ce type simple. Ainsi, dans la scène du *Mariage forcé* entre Sganarelle et Pancrace, tout le comique vient d'un conflit entre l'idée de Sganarelle, qui veut forcer le philosophe à l'écouter, et l'obstination du philosophe, véritable machine à parler qui fonctionne automatiquement. A mesure que la scène avance, l'image du diable à ressort se dessine mieux, si bien qu'à la fin les personnages eux-mêmes en adoptent le mouvement, Sganarelle repoussant chaque fois Pancrace dans la coulisse. Pancrace revenant chaque fois sur la scène pour discourir encore. Et quand Sganarelle réussit à faire rentrer Pancrace et à l'enfermer à l'intérieur de la maison (j'allais dire au fond de la boîte), tout à coup la tête de Pancrace réapparaît par la fenêtre qui s'ouvre, comme si elle faisait sauter un couvercle.

Même jeu de scène dans *le Malade imaginaire*. La médecine offensée déverse sur Argan, par la bouche de M. Purgon, la menace de toutes les maladies. Et chaque fois qu'Argan se soulève de son fauteuil, comme pour fermer la bouche à Purgon, nous voyons celui-ci s'éclipser un instant, comme si on l'enfonçait dans la coulisse, puis, comme mû par un ressort, remonter sur la scène avec une malédiction nouvelle. Une même exclamation sans cesse répétée : « Monsieur Purgon ! » scande les moments de cette petite comédie.

Serrons de plus près encore l'image du ressort qui se tend, se détend et se retend. Dégageons-en l'essentiel. Nous allons obtenir un des procédés usuels de la comédie classique, la *répétition*.

D'où vient le comique de la répétition d'un mot au théâtre ? On cherchera vainement une théorie du comique qui réponde d'une manière satisfaisante à cette question très simple. Et la question reste en effet insoluble, tant qu'on veut trouver l'explication d'un trait amusant dans ce trait lui-même, isolé de ce qu'il nous suggère. Nulle part ne se trahit mieux l'insuffisance de la méthode courante. Mais la vérité est que si on laisse de côté quelques cas très spéciaux sur lesquels nous reviendrons plus loin, la répétition d'un mot n'est pas risible par elle-même. Elle ne nous fait rire que parce qu'elle symbolise un certain jeu particulier d'éléments moraux, symbole lui-même d'un jeu tout matériel. C'est le jeu du chat qui s'amuse avec la souris, le jeu de l'enfant qui pousse et repousse le diable au fond de sa boîte, — mais raffiné, spiritualisé, transporté dans la sphère des sentiments et des idées. Énonçons la loi qui définit, selon nous, les principaux effets comiques de répétition de mots au théâtre : Dans une répétition comique de mots il y a généralement deux termes en présence, un sentiment comprimé qui se détend comme un ressort, et

une idée qui s'amuse à comprimer *de nouveau* le sentiment.

Quand Dorine raconte à Orgon la maladie de sa femme, et que celui-ci l'interrompt sans cesse pour s'enquérir de la santé de Tartuffe, la question qui revient toujours : « Et Tartuffe ? » nous donne la sensation très nette d'un ressort qui part. C'est ce ressort que Dorine s'amuse à repousser en reprenant chaque fois le récit de la maladie d'Elmire. Et lorsque Scapin vient annoncer au vieux Géronte que son fils a été emmené prisonnier sur la fameuse galère, qu'il faut le racheter bien vite, il joue avec l'avarice de Géronte absolument comme Dorine avec l'aveuglement d'Orgon. L'avarice, à peine comprimée, repart automatiquement, et c'est cet automatisme que Molière a voulu marquer par la répétition machinale d'une phrase où s'exprime le regret de l'argent qu'il va falloir donner : « Que diable allait-il faire dans cette galère ? » Même observation pour la scène où Valère représente à Harpagon qu'il aurait tort de marier sa fille à un homme qu'elle n'aime pas. « Sans dot ! » interrompt toujours l'avarice d'Harpagon. Et nous entrevoyons, derrière ce mot qui revient automatiquement, un mécanisme à répétition monté par l'idée fixe.

Quelquefois, il est vrai, ce mécanisme est plus malaisé à apercevoir. Et nous touchons ici à une nouvelle difficulté de la théorie du comique. Il y a des cas où tout l'intérêt d'une scène est dans un personnage unique qui se dédouble, son interlocuteur jouant le rôle d'un simple prisme, pour ainsi dire, au travers duquel s'effectue le dédoublement. Nous risquons alors de faire fausse route si nous cherchons le secret de l'effet produit dans ce que nous voyons et entendons, dans la scène extérieure qui se joue entre les personnages, et non pas dans la comédie intérieure que cette scène ne fait que réfracter. Par exemple, quand Alceste répond obstinément « Je ne dis pas cela ! » à Oronte qui lui demande s'il trouve ses vers mauvais, la répétition est comique, et pourtant il est clair qu'Oronte ne s'amuse pas ici avec Alceste au jeu que nous décrivions tout à l'heure. Mais qu'on y prenne garde ! il y a en réalité ici deux hommes dans Alceste, d'un côté le « misanthrope » qui s'est juré maintenant de dire aux gens leur fait, et d'autre part le gentilhomme qui ne peut désapprendre tout d'un coup les formes de la politesse, ou même peut-être simplement l'homme excellent, qui recule au moment décisif où il faudrait passer de la théorie à l'action, blesser un amour-propre, faire de la peine. La véritable scène n'est plus alors entre Alceste et Oronte, mais bien entre Alceste et Alceste lui-même. De ces deux Alceste, il y en a un qui voudrait éclater, et l'autre qui lui ferme la bouche au moment où il va tout dire. Chacun des « Je ne dis pas cela ! » représente un effort croissant pour refouler quelque chose qui pousse et presse pour sortir. Le ton de ces « Je ne dis pas cela ! » devient donc de plus en plus violent, Alceste se fâchant de plus en plus — non pas contre Oronte, comme il le croit, mais contre lui-même. Et c'est ainsi que la tension du ressort va toujours se renouvelant, toujours se renforçant, jusqu'à la détente finale. Le mécanisme de la répétition est donc bien encore le même.

Qu'un homme se décide à ne plus jamais dire ce qu'il pense, dût-il « rompre en visière à tout le genre humain », cela n'est pas nécessairement comique ; c'est de la vie, et de la meilleure. Qu'un autre homme, par douceur de caractère, égoïsme ou dédain, aime mieux dire aux gens ce qui les flatte, ce n'est que de la vie encore ; il n'y a rien là pour nous faire rire. Réunissez même ces deux hommes en un seul, faites que votre personnage hésite entre une franchise qui blesse et une politesse qui trompe, cette lutte de deux sentiments contraires ne sera pas encore comique, elle paraîtra sérieuse, si les deux sentiments arrivent à s'organiser par leur contrariété même, à progresser ensemble, à créer un état d'âme composite, enfin à adopter un *modus vivendi* qui nous donne purement et simplement l'impression complexe de la vie. Mais supposez maintenant, dans un homme bien vivant, ces deux sentiments irréductibles et *raïdes* ; faites que l'homme oscille de l'un à l'autre ; faites surtout que cette oscillation devienne franchement méca-

nique en adoptant la forme connue d'un dispositif usuel, simple, enfantin : vous aurez cette fois l'image que nous avons trouvée jusqu'ici dans les objets risibles, vous aurez du *mécanisme dans du vivant*, vous aurez du comique.

Nous nous sommes assez appesanti sur cette première image, celle du diable à ressort, pour faire comprendre comment la fantaisie comique convertit peu à peu un mécanisme matériel en un mécanisme moral. Nous allons examiner un ou deux autres jeux, mais en nous bornant maintenant à des indications sommaires. »

Henri BERGSON *Le rire* éd. PUF p. 51-59

« **II. L'inversion.** — Ce second procédé a tant d'analogie avec le premier que nous nous contenterons de le définir sans insister sur les applications.

Imaginez certains personnages dans une certaine situation : vous obtiendrez une scène comique en faisant que la situation se retourne et que les rôles soient intervertis. De ce genre est la double scène de sauvetage dans *le Voyage de Monsieur Perrichon*. Mais il n'est même pas nécessaire que les deux scènes symétriques soient jouées sous nos yeux. On peut ne nous en montrer qu'une, pourvu qu'on soit sûr que nous pensons à l'autre. C'est ainsi que nous rions du prévenu qui fait de la morale au juge, de l'enfant qui prétend donner des leçons à ses parents, enfin de ce qui vient se classer sous la rubrique du « monde renversé ».

Souvent on nous présentera un personnage qui prépare les filets où il viendra lui-même se faire prendre. L'histoire du persécuté victime de sa persécution, du dupeur dupé, fait le fond de bien des comédies. Nous la trouvons déjà dans l'ancienne farce. L'avocat Pathelin indique à son client un stratagème pour tromper le juge : le client usera du stratagème pour ne pas payer l'avocat. Une femme acariâtre exige de son mari qu'il fasse tous les travaux du ménage ; elle en a consigné le détail sur un « rôle ». Qu'elle tombe maintenant au fond d'une cuve, son mari refusera de l'en tirer : « cela n'est pas sur son rôle ». La littérature moderne a exécuté bien d'autres variations sur le thème du voleur volé. Il s'agit toujours, au fond, d'une interversion de rôles, et d'une situation qui se retourne contre celui qui la crée.

Ici se vérifierait une loi dont nous avons déjà signalé plus d'une application. Quand une scène comique a été souvent reproduite, elle passe à l'état de « catégorie » ou de modèle. Elle devient amusante par elle-même, indépendamment des causes qui font qu'elle nous a amusés. Alors des scènes nouvelles, qui ne sont pas comiques en droit, pourront nous amuser en fait si elles ressemblent à celle-là par quelque côté. Elles évoqueront plus ou moins confusément dans notre esprit une image que nous savons drôle. Elles viendront se classer dans un genre où figure un type de comique, officiellement reconnu. La scène du « voleur volé » est de cette espèce. Elle irradie sur une foule d'autres scènes le comique qu'elle renferme. Elle finit par rendre comique toute mésaventure qu'on s'est attirée par sa faute, quelle que soit la faute, quelle que soit la mésaventure, — que dis-je ? une allusion à cette mésaventure, un mot qui la rappelle. « Tu l'as voulu, George Dandin », ce mot n'aurait rien d'amusant sans les résonances comiques qui le prolongent. »

Henri BERGSON *Le rire* éd. PUF p. 51-59

« Mais nous n'en finirions pas si nous devons prendre une à une les diverses lois que nous avons énoncées, et en chercher la vérification sur ce que nous avons appelé le plan du langage. Nous ferons mieux de nous en tenir aux trois propositions générales de notre dernier chapitre. Nous avons montré que des « séries d'événements » pouvaient devenir comiques soit par répétition, soit par inversion, soit enfin par interférence. Nous allons voir qu'il en est de même des séries de mots.

Prendre des séries d'événements et les répéter dans un nouveau ton ou dans un nouveau milieu, ou les intervertir en leur conservant encore un sens, ou les mêler de manière que leurs significations respectives interfèrent entre elles, cela est comique, disions-nous, parce que c'est obtenir de la vie qu'elle se laisse traiter mécaniquement. Mais la pensée, elle aussi, est chose qui vit. Et le langage, qui traduit la pensée, devrait être aussi vivant qu'elle. On devine donc qu'une phrase deviendra comique si elle donne encore un sens en se retournant, ou si elle exprime indifféremment deux systèmes d'idées tout à fait indépendants, ou enfin si on l'a obtenue en transposant une idée dans un ton qui n'est pas le sien. Telles sont bien en effet les trois lois fondamentales de ce qu'on pourrait appeler la transformation comique des propositions, comme nous allons le montrer sur quelques exemples.

Disons d'abord que ces trois lois sont loin d'avoir une égale importance en ce qui concerne la théorie du comique. L'inversion est le procédé le moins intéressant. Mais il doit être d'une application facile, car on constate que les professionnels de l'esprit, dès qu'ils entendent prononcer une phrase, cherchent si l'on n'obtiendrait pas encore un sens en la renversant, par exemple en mettant le sujet à la place du régime et le régime à la place du sujet. Il n'est pas rare qu'on se serve de ce moyen pour réfuter une idée en termes plus ou moins plaisants. Dans une comédie de Labiche, un personnage crie au locataire d'au-dessus, qui lui salit son balcon : « Pourquoi jetez-vous vos pipes sur ma terrasse ? » À quoi la voix du locataire répond : « Pourquoi mettez-vous votre terrasse sous mes pipes ? » Mais il est inutile d'insister sur ce genre d'esprit. On en multiplierait trop aisément les exemples.

L'interférence de deux systèmes d'idées dans la même phrase est une source intarissable d'effets plaisants. Il y a bien des moyens d'obtenir ici l'interférence, c'est-à-dire de donner à la même phrase deux significations indépendantes qui se superposent. Le moins estimable de ces moyens est le calembour. Dans le calembour, c'est bien la même phrase qui paraît présenter deux sens indépendants, mais ce n'est qu'une apparence, et il y a en réalité deux phrases différentes, composées de mots différents, qu'on affecte de confondre entre elles en profitant de ce qu'elles donnent le même son à l'oreille. Du calembour on passera d'ailleurs par gradations insensibles au véritable jeu de mots. Ici les deux systèmes d'idées se recouvrent réellement dans une seule et même phrase et l'on a affaire aux mêmes mots; on profite simplement de la diversité de sens qu'un mot peut prendre, dans son passage surtout du propre au figuré. Aussi ne trouvera-t-on souvent qu'une nuance de différence entre le jeu de mots, d'une part, et la métaphore poétique ou la comparaison instructive de l'autre. Tandis que la comparaison qui instruit et l'image qui frappe nous paraissent manifester l'accord intime du langage et de la nature, envisagés comme deux formes parallèles de la vie, le jeu de mots nous fait plutôt penser à un laisser-aller du langage, qui oublierait un instant sa destination véritable et prétendrait maintenant régler les choses sur lui, au lieu de se régler sur elles. Le jeu de mots trahit donc une *distraction* momentanée du langage, et c'est d'ailleurs par là qu'il est amusant.

Inversion et interférence, en somme, ne sont que des jeux d'esprit aboutissant à des jeux de mots. Plus profond est le comique de la *transposition*. La transposition est en effet au langage courant ce que la répétition est à la comédie.

Nous disions que la répétition est le procédé favori de la comédie classique. Elle consiste à disposer les événements de manière qu'une scène se reproduise, soit entre les mêmes personnages dans de nouvelles circonstances, soit entre des personnages nouveaux dans des situations identiques. C'est ainsi qu'on fera répéter par les valets, en langage moins noble, une scène déjà jouée par les maîtres. Supposez maintenant des idées exprimées dans le style qui leur convient et encadrées ainsi dans leur milieu naturel. Si vous imaginez un dispositif qui leur permette de se transporter dans un milieu nouveau en conservant les rapports qu'elles ont entre elles, ou, en d'autres termes, si vous les amenez à s'exprimer en un tout autre style et à se transposer en un tout autre ton, c'est le langage qui vous donnera cette fois la comédie, c'est le langage qui sera comique. Point ne sera besoin, d'ailleurs, de nous présenter effectivement les deux expressions de la même idée, l'expression transposée et l'expression naturelle. Nous connaissons l'expression naturelle, en

effet, puisque c'est celle que nous trouvons d'instinct. C'est donc sur l'autre, et sur l'autre seulement, que portera l'effort d'invention comique. Dès que la seconde nous est présentée, nous suppléons, de nous-mêmes, la première. D'où cette règle générale : On obtiendra un effet comique en transposant l'expression naturelle d'une idée dans un autre ton.

Les moyens de transposition sont si nombreux et si variés, le langage présente une si riche continuité de tons, le comique peut passer ici par un si grand nombre de degrés, depuis la plus plate bouffonnerie jusqu'aux formes les plus hautes de l'humour et de l'ironie, que nous renonçons à faire une énumération complète. Il nous suffira, après avoir posé la règle, d'en vérifier de loin en loin les principales applications.

On pourrait d'abord distinguer deux tons extrêmes, le solennel et le familier. On obtiendra les effets les plus gros par la simple transposition de l'un dans l'autre. De là, deux directions opposées de la fantaisie comique.

Transpose-t-on en familier le solennel ? On a la parodie. Et l'effet de parodie, ainsi défini, se prolongera jusqu'à des cas où l'idée exprimée en termes familiers est de celles qui devraient, ne fût-ce que par habitude, adopter un autre ton. Exemple, cette description du lever de l'aurore, citée par Jean-Paul Richter : « Le ciel commençait à passer du noir au rouge, semblable à un homard qui cuit. » On remarquera que l'expression de choses antiques en termes de la vie moderne donne le même effet, à cause de l'auréole de poésie qui entoure l'antiquité classique.

C'est, sans aucun doute, le comique de la parodie qui a suggéré à quelques philosophes, en particulier à Alexandre Bain, l'idée de définir le comique en général par la *dégradation*. Le risible naîtrait « quand on nous présente une chose, auparavant respectée, comme médiocre et vile ». Mais si notre analyse est exacte, la dégradation n'est qu'une des formes de la transposition, et la transposition elle-même n'est qu'un des moyens d'obtenir le rire. Il y en a beaucoup d'autres, et la source du rire doit être cherchée plus haut. D'ailleurs, sans aller aussi loin, il est aisé de voir que si la transposition du solennel en trivial, du meilleur en pire, est comique, la transposition inverse peut l'être encore davantage.

On la trouve aussi souvent que l'autre. Et l'on pourrait, semble-t-il, en distinguer deux formes principales, selon qu'elle porte sur la *grandeur* des objets ou sur leur *valeur*.

Parler des petites choses comme si elles étaient grandes, c'est, d'une manière générale, *exagérer*. L'exagération est comique quand elle est prolongée et surtout quand elle est systématique : c'est alors, en effet, qu'elle apparaît comme un procédé de transposition. Elle fait si bien rire que quelques auteurs ont pu définir le comique par l'exagération, comme d'autres l'avaient défini par la dégradation. En réalité, l'exagération, comme la dégradation, n'est qu'une certaine forme d'une certaine espèce de comique. Mais c'en est une forme très frappante. Elle a donné naissance au poème héroïcomique, genre un peu usé, sans doute, mais dont on retrouve les restes chez tous ceux qui sont enclins à exagérer méthodiquement. On pourrait dire de la vantardise, souvent, que c'est par son côté héroïcomique qu'elle nous fait rire.

Plus artificielle, mais plus raffinée aussi, est la transposition de bas en haut qui s'applique à la valeur des choses, et non plus à leur grandeur. Exprimer honnêtement une idée malhonnête, prendre une situation scabreuse, ou un métier bas, ou une conduite vile, et les décrire en termes de stricte *respectabilité*, cela est généralement comique. Nous venons d'employer un mot anglais : la chose elle-même, en effet, est bien anglaise. On en trouverait d'innombrables exemples chez Dickens, chez Thackeray, dans la littérature anglaise en général. Notons-le en passant : l'intensité de l'effet ne dépend pas ici de sa longueur. Un mot suffira parfois, pourvu que ce mot nous laisse entrevoir tout un système de transposition accepté dans un certain milieu, et qu'il nous révèle, en quelque sorte, une organisation morale de l'immoralité. On se rappelle cette observation d'un haut fonctionnaire à un de ses subordonnés, dans une pièce de Gogol : « Tu voles trop pour un fonctionnaire de ton grade. »

Pour résumer ce qui précède, nous dirons qu'il y a d'abord deux termes de comparaison extrêmes, le très grand et le très petit, le meilleur et le pire, entre lesquels la transposition peut s'effectuer dans un sens ou dans l'autre. Maintenant, en resserrant peu à peu l'intervalle, on

obtiendrait des termes à contraste de moins en moins brutal et des effets de transposition comique de plus en plus subtils.

La plus générale de ces oppositions serait peut-être celle du réel à l'idéal, de ce qui est à ce qui devrait être. Ici encore la transposition pourra se faire dans les deux directions inverses. Tantôt on énoncera ce qui devrait être en feignant de croire que c'est précisément ce qui est : en cela consiste l'ironie. Tantôt, au contraire, on décrira minutieusement et méticuleusement ce qui est, en affectant de croire que c'est bien là ce que les choses devraient être : ainsi procède souvent l'humour. L'humour, ainsi définie, est l'inverse de l'ironie. Elles sont, l'une et l'autre, des formes de la satire, mais l'ironie est de nature oratoire, tandis que l'humour a quelque chose de plus scientifique. On accentue l'ironie en se laissant soulever de plus en plus haut par l'idée du bien qui devrait être : c'est pourquoi l'ironie peut s'échauffer intérieurement jusqu'à devenir, en quelque sorte, de l'éloquence sous pression. On accentue l'humour, au contraire, en descendant de plus en plus bas à l'intérieur du mal qui est, pour en noter les particularités avec une plus froide indifférence.. Plusieurs auteurs, Jean Paul entre autres, ont remarqué que l'humour affectionne les termes concrets, les détails techniques, les faits précis. Si notre analyse est exacte, ce n'est pas là un trait accidentel de l'humour, c'en est, là où il se rencontre, l'essence même. L'humoriste est ici un moraliste qui se déguise en savant, quelque chose comme un anatomiste qui ne ferait de la dissection que pour nous dégoûter ; et l'humour, au sens restreint où nous prenons le mot, est bien une transposition du moral en scientifique.

En rétrécissant encore l'intervalle des termes qu'on transpose l'un dans l'autre, on obtiendrait maintenant des systèmes de transposition comique de plus en plus spéciaux. Ainsi, certaines professions ont un vocabulaire technique : combien n'a-t-on pas obtenu d'effets risibles en transposant dans ce langage professionnel les idées de la vie commune ! Également comique est l'extension de la langue des affaires aux relations mondaines, par exemple cette phrase d'un personnage de Labiche faisant allusion à une lettre d'invitation qu'il a reçue : « Votre amicale du 3 de l'éculé », et transposant ainsi la formule commerciale : « Votre honorée du 3 courant. » Ce genre de comique peut d'ailleurs atteindre une profondeur particulière quand il ne dépasse seulement une habitude professionnelle, mais un vice de caractère. On se rappelle les scènes des *Faux Bonshommes* et de *la Famille Benoiton* où le mariage est traité comme une affaire, et où les questions de sentiment se posent en termes strictement commerciaux.

Mais nous touchons ici au point où les particularités de langage ne font que traduire les particularités de caractère, et nous devons en réserver pour notre prochain chapitre l'étude plus approfondie. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, et comme on a pu voir par ce qui précède, le comique de mots suit de près le comique de situation et vient se perdre, avec ce dernier genre de comique lui-même, dans le comique de caractère. Le langage n'aboutit à des effets risibles que parce qu'il est une œuvre humaine, modelée aussi exactement que possible sur les formes de l'esprit humain. Nous sentons en lui quelque chose qui vit de notre vie ; et si cette vie du langage était complète et parfaite, s'il n'y avait rien en elle de figé, si le langage enfin était un organisme tout à fait unifié, incapable de se scinder en organismes indépendants, il échapperait au comique, comme y échapperait d'ailleurs aussi une âme à la vie harmonieusement fondue, unie, semblable à une nappe d'eau bien tranquille. Mais il n'y a pas d'étang qui ne laisse flotter des feuilles mortes à sa surface, pas d'âme humaine sur laquelle ne se posent des habitudes qui la raidissent contre elle-même en la raidissant contre les autres, pas de langue enfin assez souple, assez vivante, assez présente tout entière à chacune de ses parties pour éliminer le *tout fait* et pour résister aussi aux opérations mécaniques d'inversion, de transposition, etc., qu'on voudrait exécuter sur elle comme sur une simple chose. Le raide, le tout fait, le mécanique, par opposition au souple, au continuellement changeant, au vivant, la distraction par opposition à l'attention, enfin l'automatisme par opposition à l'activité libre, voilà, en somme, ce que le rire souligne et voudrait corriger. Nous avons demandé à cette idée d'éclairer notre départ au moment où nous nous engageons dans l'analyse du comique. Nous l'avons vue briller à tous les tournants décisifs de notre chemin. C'est par elle maintenant que nous allons aborder une recherche plus importante et, nous l'espérons, plus instructive. Nous nous

proposons, en effet, d'étudier les caractères comiques, ou plutôt de déterminer les conditions essentielles de la comédie de caractère, mais en tâchant que cette étude contribue à nous faire comprendre la vraie nature de l'art, ainsi que le rapport général de l'art à la vie. »

Henri BERGSON, *Le rire, Chapitre II, Le comique d e mots*, éd. P.U.F., pp. 94 - 100

« 1. — Se laisser aller, par un effet de raideur ou de vitesse acquise, à dire ce qu'on ne voulait pas dire ou à faire ce qu'on ne voulait pas faire, voilà, nous le savons, une des grandes sources du comique. C'est pourquoi la distraction est essentiellement risible. C'est pourquoi aussi l'on rit de ce qu'il peut y avoir de raide, de tout fait, de mécanique enfin dans le geste, les attitudes et même les traits de la physionomie. Ce genre de raideur s'observe-t-il aussi dans le langage ? Oui, sans doute, puisqu'il y a des formules toutes faites et des, phrases stéréotypées. Un personnage qui s'exprimerait toujours dans ce style serait invariablement comique. Mais pour qu'une phrase isolée soit comique par elle-même, une fois détachée de celui qui la prononce, il ne suffit pas que ce soit une phrase toute faite, il faut encore qu'elle porte, en elle, un signe auquel nous reconnaissons, sans hésitation possible, qu'elle a été prononcée automatiquement. Et, ceci ne peut guère arriver que lorsque la phrase renferme une absurdité manifeste, soit une erreur grossière, soit surtout une contradiction dans les termes. De là cette règle générale : *On obtiendra un mot comique en insérant une idée absurde dans un moule de phrase consacré.*

« Ce sabre est le plus beau jour de ma vie », dit M. Prudhomme. Traduisez la phrase en anglais ou en allemand, elle deviendra simplement absurde, de comique qu'elle était en français. C'est que « le plus beau jour de ma vie » est une de ces fins de phrase toutes faites auxquelles notre oreille est habituée. Il suffit alors, pour la rendre comique, de mettre en pleine lumière l'automatisme de celui qui la prononce. C'est à quoi l'on arrive en y insérant une absurdité. L'absurdité n'est pas ici la source du comique. Elle n'est qu'un moyen très simple et très efficace de nous le révéler.

Nous n'avons cité qu'un mot de M. Prudhomme. Mais la plupart des mots qu'on lui attribue sont faits sur le même modèle. M. Prudhomme est l'homme des phrases toutes faites. Et comme il y a des phrases toutes faites dans toutes les langues, M. Prudhomme est généralement transposable, quoiqu'il soit rarement traduisible.

Quelquefois la phrase banale, sous le couvert de laquelle l'absurdité passe, est un peu plus difficile à apercevoir. « Je n'aime pas à travailler entre mes repas », a dit un paresseux. Le mot ne serait pas amusant, s'il n'y avait ce salutaire précepte d'hygiène : « Il ne faut pas manger entre ses repas. »

Quelquefois aussi l'effet se complique. Au lieu d'un seul moule de phrase banal, il y en a deux ou trois qui s'emboîtent l'un dans l'autre. Soit, par exemple, ce mot d'un personnage de Labiche : « Il n'y a que Dieu qui ait le droit de tuer son semblable. » On semble bien profiter ici de deux propositions qui nous sont familières : « C'est Dieu qui dispose de la vie des hommes », et : « C'est un crime, pour l'homme, que de tuer son semblable. » Mais les deux propositions sont combinées de manière à tromper notre oreille et à nous donner l'impression d'une de ces phrases qu'on répète et qu'on accepte machinalement. De là une somnolence de notre attention, que tout à coup l'absurdité réveille.

Ces exemples suffiront à faire comprendre comment une des formes les plus importantes du comique se projette et se simplifie sur le plan du langage. »

Henri BERGSON *Le Rire*, éd. PUF, p. 85-87

"Quel est l'objet de l'art ? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature. Nos yeux, aidés de notre mémoire, découperaient dans l'espace et fixerait dans le temps des tableaux inimitables. Notre regard saisirait au passage, sculptés dans le marbre vivant du corps humain, des fragments de statue aussi beaux que ceux de la statuaire antique. Nus entendrions chanter au fond de nos âmes, comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. Tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement. Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, une voile s'interpose, voile épais pour le commun des hommes, voile léger, presque transparent, pour l'artiste et le poète. Quelle fée a tissé ce voile ? Fût-ce par malice ou par amitié ? Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impressions *utile* pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite; ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface, ce qui prend part à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses et de moi-même, les différences inutiles à l'homme sont effacées, les ressemblances utiles à l'homme sont accentuées, des routes sont tracées à l'avance où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entière a passé avant moi. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses. Sans doute l'homme est déjà très supérieur à l'animal sur ce point. Il est peu probable que l'œil du loup fasse une différence entre le chevreau et l'agneau; ce sont là, pour le loup, deux proies identiques, étant également faciles à saisir, également bonnes à dévorer. Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? *L'individualité* des choses et des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir. Et là même où nous l'apercevons (comme lorsque nous distinguons un homme d'un autre homme), ce n'est pas l'individualité même que notre œil saisit, c'est-à-dire une certaine harmonie tout à fait originale de formes et de couleurs, mais seulement un ou deux traits qui faciliteront la reconnaissance pratique.

Enfin, pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes posées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les mille nuances fugitives et les mille résonnances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous

poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions, pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. Mais, de loin en loin, par distraction, la nature suscite des âmes plus détachées de la vie. Je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est l'œuvre de réflexion et de philosophie. Je parle d'un détachement naturel, inné à la structure du sens ou de la conscience, et qui se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser. Si ce détachement était complet, si l'âme n'adhérait plus à l'action par aucune de ses perceptions, elle serait l'âme d'un artiste comme le monde n'en a point vu encore. Elle excellerait dans tous les arts à la fois, ou plutôt elle les fondrait tous en un seul. Elle apercevait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons du monde matériel que les plus subtils mouvements de la vie intérieure. Mais c'est trop demander à la nature. Pour ceux mêmes d'entre nous qu'elle a fait artistes, c'est accidentellement, et d'un seul côté, qu'elle a soulevé le voile. C'est dans une direction seulement qu'elle a oublié d'attacher la perception au besoin. Et comme chaque direction correspond à ce que nous appelons un *sens*, c'est par un de ses sens, et parce sens seulement, que l'artiste est ordinairement voué à l'art. De là, à l'origine, la diversité des arts. [...] Ainsi, qu'ils soit peinture, sculpture, poésie ou musique, l'art n'a d'autre objet que d'écarter les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, enfin tout ce qui nous masque la réalité, pour nous mettre face avec la réalité même. C'est d'un malentendu sur ce point qu'est né le débat entre le réalisme et l'idéalisme dans l'art. L'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné et spécialement localisé du sens ou de la conscience, enfin une certaine immatérialité de la vie, qui est ce qu'on a toujours appelé de l'idéalisme. De sorte qu'on pourrait dire, sans jouer aucunement sur le sens des mots, que le réalisme est dans l'œuvre quand l'idéalisme est dans l'âme, et que c'est à force d'idéalité seulement qu'on reprend contact avec la réalité."

Henri BERGSON, *Le rire*, Chap. III, éd. P.U.F. pp. 115-120

« Mais nous ne nous reposons qu'un instant. La sympathie qui peut entrer dans l'impression du comique est une sympathie bien fuyante. Elle vient, elle aussi, d'une distraction. C'est ainsi qu'un père sévère va s'associer quelquefois, par oubli, à une espièglerie de son enfant, et s'arrête aussitôt pour la corriger.

Le rire est, avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible. La société se venge par lui des libertés qu'on a prises avec elle. Il n'atteindrait pas son but s'il portait la marque de la sympathie et de la bonté.

Dira-t-on que l'intention au moins peut être bonne, que souvent on châtie parce qu'on aime, et que le rire, en réprimant les manifestations extérieures de certains défauts, nous invite ainsi, pour notre plus grand bien, à corriger ces défauts eux-mêmes et à nous améliorer intérieurement ?

Il y aurait beaucoup à dire sur ce point. En général et en gros, le rire exerce

sans doute une fonction utile. Toutes nos analyses tendaient d'ailleurs à le démontrer. Mais il ne s'agit pas de là que le rire frappe toujours juste, ni qu'il s'inspire d'une pensée de bienveillance ou même d'équité.

Pour frapper toujours juste, il faudrait qu'il procédât d'un acte de réflexion. Or le rire est simplement l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature, ou, ce qui revient à peu près au même, par une très longue habitude de la vie sociale. Il part tout seul, véritable riposte du tac au tac. Il n'a pas le loisir de regarder chaque fois où il touche. Le rire châtie certains défauts à peu près comme la maladie châtie certains excès, frappant des innocents, épargnant des coupables, visant à un résultat général et ne pouvant faire à chaque cas individuel l'honneur de l'examiner séparément. Il en est ainsi de tout ce qui s'accomplit par des voies naturelles au lieu de se faire par réflexion consciente. Une moyenne de justice pourra apparaître dans le résultat d'ensemble, mais non pas dans le détail des cas particuliers.

En ce sens, le rire ne peut pas être absolument juste. Répétons qu'il ne doit pas non plus être bon. Il a pour fonction d'intimider en humiliant. Il n'y réussirait pas si la nature n'avait laissé à cet effet, dans les meilleurs d'entre les hommes, un petit fonds de méchanceté, ou tout au moins de malice. Peut-être vaudra-t-il mieux que nous n'approfondissions pas trop ce point. Nous n'y trouverions rien de très flatteur pour nous. Nous verrions que le mouvement de détente ou d'expansion n'est qu'un prélude au rire, que le rieur rentre tout de suite en soi, s'affirme plus ou moins orgueilleusement lui-même, et tendrait à considérer la personne d'autrui comme une marionnette dont il tient les ficelles. Dans cette présomption nous démèlerions d'ailleurs bien vite un peu d'égoïsme, et, derrière l'égoïsme lui-même, quelque chose de moins spontané, et de plus amer, je ne sais quel pessimisme naissant qui s'affirme de plus en plus à mesure que le rieur raisonne davantage son rire.

Ici, comme ailleurs, la nature a utilisé le mal en vue du bien. C'est le bien surtout qui nous a préoccupé dans toute cette étude. Il nous a paru que la société, à mesure qu'elle se perfectionnait, obtenait de ses membres une souplesse d'adaptation de plus en plus grande, qu'elle tendait à s'équilibrer de mieux en mieux au fond, qu'elle chassait de plus en plus à sa surface les perturbations inséparables d'une si grande masse, et que le rire accomplissait une fonction utile en soulignant la forme de ces ondulations.

C'est ainsi que des vagues luttent sans trêve à la surface de la mer, tandis que les couches inférieures observent une paix profonde. Les vagues s'entrechoquent, se contrarient, cherchent leur équilibre. Une écume blanche, légère et gaie, en suit les contours changeants. Parfois le flot qui fait abandonner un peu de cette écume sur le sable de la grève. L'enfant qui joue près de là vient en ramasser une poignée, et s'étonne, l'instant d'après, de n'avoir plus dans le creux de la main que quelques gouttes d'eau, mais d'une eau bien plus salée, bien plus amère encore que celle de la vague qui l'apporta. Le rire naît ainsi que cette écume. Il signale, à l'extérieur de la vie sociale, les révoltes superficielles. Il dessine instantanément la forme mobile de ces ébranlements. Il est, lui aussi, une mousse à base de sel. Comme la mousse, il pétille. C'est de la gaieté. Le philosophe qui en ramasse pour en goûter y trouvera d'ailleurs quelquefois, pour une petite quantité de matière, une certaine dose d'amertume. »

Henri BERGSON, *Le Rire*, éd. PUF, pp. 150-153

L'évolution créatrice (1907)

« Maintenant, nous disons que l'objet composé change par le déplacement de ses parties. Mais quand une partie a quitté sa position, rien ne l'empêche de la reprendre. Un groupe d'éléments qui a passé par un état peut donc toujours y revenir, sinon par lui-même, au moins par l'effet d'une cause extérieure qui remet tout en place. Cela revient à dire qu'un état du groupe pourra se répéter aussi souvent qu'on voudra et que par conséquent le groupe ne vieillit pas. Il n'a pas d'histoire.

Ainsi, rien ne s'y crée, pas plus de la forme que de la matière. Ce que le groupe sera est déjà présent dans ce qu'il est, pourvu que l'on comprenne dans ce qu'il est tous les points de l'univers avec lesquels on le suppose en rapport. Une intelligence surhumaine calculerait, pour n'importe quel moment du temps, la position de n'importe quel point du système dans l'espace. Et comme il n'y a rien de plus, dans la forme du tout, que la disposition des parties, les formes futures du système sont théoriquement visibles dans sa configuration présente.

Toute notre croyance aux objets, toutes nos opérations sur les systèmes que la science isole, reposent en effet sur l'idée que le temps ne mord pas sur eux. Nous avons touché un mot de cette question dans un travail antérieur. Nous y reviendrons au cours de la présente étude.

Pour le moment, bornons-nous à faire remarquer que le temps abstrait attribué par la science à un objet matériel ou à un système isolé ne consiste qu'en un nombre déterminé de simultanés ou plus généralement de correspondances, et que ce nombre reste le même, quelle que soit la nature des intervalles qui séparent les correspondances les unes des autres. De ces intervalles il n'est jamais question quand on parle de la matière brute; ou, si on les considère, c'est pour y compter des correspondances nouvelles, entre lesquelles pourra encore se passer tout ce qu'on voudra. Le sens commun, qui ne s'occupe que d'objets détachés, comme d'ailleurs la science, qui n'envisage que des systèmes isolés, se place aux extrémités des intervalles et non pas le long des intervalles mêmes. C'est pourquoi l'on pourrait supposer que le flux du temps prît une rapidité infinie, que tout le passé, le présent et l'avenir des objets matériels ou des systèmes isolés fussent étalés d'un seul coup dans l'espace : il n'y aurait rien à changer ni aux formules du savant ni même au langage du sens commun. Le nombre *t* signifierait toujours la même chose. Il compterait encore le même nombre de correspondances entre les états des objets ou des systèmes et les points de la ligne toute tracée que serait maintenant « le cours du temps ».

Pourtant la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliant tout d'un coup, en éventail; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ?

Certes, l'opération par laquelle la science isole et clôt un système n'est pas une opération tout à fait artificielle. Si elle n'avait pas un fondement objectif, on ne s'expliquerait pas qu'elle fût tout indiquée dans certains cas, impossible dans d'autres. Nous verrons que la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement. C'est même par cette tendance que nous la définirons. Mais ce n'est qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout, et l'isolement n'est jamais complet. Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est pour la commodité de l'étude. Elle sous-entend que le système, dit isolé, reste

soumis à certaines influences extérieures. Elle les laisse simplement de côté, soit parce qu'elle les trouve assez faibles pour les négliger, soit parce qu'elle se réserve d'en tenir compte plus tard. Il n'en est pas moins vrai que ces influences sont autant de fils qui relient le système à un autre plus vaste, celui-ci à un troisième qui les englobe tous deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au système le plus objectivement isolé et le plus indépendant de tous, le système solaire dans son ensemble. Mais, même ici, l'isolement n'est pas absolu. Notre soleil rayonne de la chaleur et de la lumière au-delà de la planète la plus lointaine. Et, d'autre part, il se meut, entraînant avec lui les planètes et leurs satellites, dans une direction déterminée. Le fil qui le rattache au reste de l'univers est sans doute bien ténu. Pourtant c'est le long de ce fil que se transmet, jusqu'à la plus petite parcelle du monde où nous vivons, la durée immanente au tout de l'univers.

L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau. Les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers. Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer, comme nous le dirons plus loin, deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable. »

Henri BERGSON *L'évolution créatrice* p. 11

« Pourtant la succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait. Quand un processus physique s'accomplit sous mes yeux, il ne dépend pas de ma perception ni de mon inclination de l'accélérer ou de le ralentir. Ce qui importe au physicien, c'est le nombre d'unités de durée que le processus remplit : il n'a pas à s'inquiéter des unités elles-mêmes, et c'est pourquoi les états successifs du monde pourraient être déployés d'un seul coup dans l'espace sans que sa science en fût changée et sans qu'il pût cesser de parler du temps. Mais pour nous, êtres conscients, ce sont les unités qui importent, car nous ne comptons pas des extrémités d'intervalle, nous sentons et vivons les intervalles eux-mêmes. Or, nous avons conscience de ces intervalles comme d'intervalles déterminés. J'en reviens toujours à mon verre d'eau sucrée: pourquoi dois-je attendre que le sucre fonde ? Si la durée du phénomène est relative pour le physicien, en ce qu'elle se réduit à un certain nombre d'unités de temps et que les unités elles-mêmes sont ce qu'on voudra, cette durée est un absolu pour ma conscience, car elle coïncide avec un certain degré d'impatience qui est, lui, rigoureusement déterminé. D'où vient cette détermination ? Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ? Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficacité réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? pourquoi avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? pourquoi pas avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à succéder au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place. »

Henri BERGSON *L'évolution créatrice*

"Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. C'est ce qu'il nous reste à montrer d'une manière plus précise sur l'exemple même que nous avons choisi, la formation de l'œil chez les Mollusques et chez les Vertébrés. L'idée d'un « élan originel » pourra d'ailleurs devenir ainsi plus claire.

Deux points sont également frappants dans un organe tel que l'œil : la complexité de la structure et la simplicité du fonctionnement. L'œil se compose de parties distinctes, telles que la sclérotique, la cornée, la rétine, le cristallin, etc. De chacune de ces parties le détail irait à l'infini. Pour ne parler que de la rétine, on sait qu'elle comprend trois couches superposées d'éléments nerveux, -cellules multipolaires, cellules bipolaires, cellules visuelles, -dont chacune a son individualité et constitue sans doute un organisme fort complexe : encore n'est-ce là qu'un schéma simplifié de la fine structure de cette membrane. La machine qu'est l'œil est donc composée d'une infinité de machines, toutes d'une complexité extrême. Pourtant la vision est un fait simple. Dès que l'œil s'ouvre, la vision s'opère. Précisément parce que le fonctionnement est simple, la plus légère distraction de la nature dans la construction de la machine infiniment compliquée eût rendu la vision impossible. C'est ce contraste entre la complexité de l'organe et l'unité de la fonction qui déconcerte l'esprit.

Une théorie mécanistique sera celle qui nous fera assister à la construction graduelle de la machine sous l'influence des circonstances extérieures, intervenant directement par une action sur les tissus ou indirectement par la sélection des mieux adaptés. Mais, quelque forme que prenne cette thèse, à supposer qu'elle vaille quelque chose pour le détail des parties, elle ne jette aucune lumière sur leur corrélation.

Survient alors la doctrine de la finalité. Elle dit que les parties ont été assemblées sur un plan préconçu, en vue d'un but. En quoi elle assimile le travail de la nature à celui de l'ouvrier qui procède, lui aussi, par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle. Le mécanisme reprochera donc avec raison au finalisme son caractère anthropomorphique. Mais il ne s'aperçoit pas qu'il procède lui-même selon cette méthode, en la tronquant simplement. Sans doute il a fait table rase de la fin poursuivie ou du modèle idéal. Mais il veut, lui aussi, que la nature ait travaillé comme l'ouvrier humain, en assemblant des parties. Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon lui eût pourtant montré que la -vie s'y prend tout autrement. *Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement.*

Il faut donc dépasser l'un et l'autre points de vue, celui du mécanisme et celui du finalisme, lesquels ne sont, au fond, que des points de vue où l'esprit humain a été conduit par le spectacle du travail de l'homme. Mais dans quel sens les dépasser ? Nous disions que, de décomposition en décomposition, quand on analyse la structure d'un organe, on va à l'infini, quoique le fonctionnement du tout soit chose simple. Ce contraste entre la complication à l'infini de l'organe et la simplicité extrême de la fonction est

précisément ce qui devrait nous ouvrir les yeux.

En général, quand un même objet apparaît d'un côté comme simple et de l'autre comme indéfiniment composé, les deux aspects sont loin d'avoir la même importance, ou plutôt le même degré de réalité. La simplicité appartient alors à l'objet même, et l'infini de complication à des vues que nous prenons sur l'objet en tournant autour de lui, aux symboles juxtaposés par lesquels nos sens ou notre intelligence nous le représentent, plus généralement à des éléments d'ordre *différent avec* lesquels nous essayons de l'imiter artificiellement, mais avec lesquels aussi il reste incommensurable, étant d'une autre nature qu'eux. Un artiste de génie a peint une figure sur la toile. Nous pourrions imiter son tableau avec des carreaux de mosaïque multicolores. Et nous reproduirions d'autant mieux les courbes et les nuances du modèle que nos carreaux seront plus petits, plus nombreux, plus variés de ton. Mais il faudrait une infinité d'éléments infiniment petits, présentant une infinité de nuances, pour obtenir l'exact équivalent de cette figure que l'artiste a conçue comme une chose simple, qu'il a voulu transporter en bloc sur la toile, et qui est d'autant plus achevée qu'elle apparaît mieux comme la projection d'une intuition indivisible. Maintenant, supposons nos yeux ainsi faits qu'ils ne puissent s'empêcher de voir dans l'œuvre du maître un effet de mosaïque. Ou supposons notre intelligence ainsi faite qu'elle ne puisse s'expliquer l'apparition de la figure sur la toile autrement que par un travail de mosaïque. Nous pourrions alors parler simplement d'un assemblage de petits carreaux, et nous serions dans l'hypothèse mécanistique. Nous pourrions ajouter qu'il a fallu, en outre de la matérialité de l'assemblage, un plan sur lequel le mosaïste travaillât : nous nous exprimerions cette fois en finalistes. Mais ni dans un cas ni dans l'autre nous n'atteindrions le processus réel, car il n'y a pas eu de carreaux assemblés. C'est le tableau, je veux dire l'acte simple projeté sur la toile, qui, par le seul fait d'entrer dans notre perception, s'est décomposé lui-même à nos yeux en mille et mille petits carreaux qui présentent, en tant que recomposés, un admirable arrangement. Ainsi l'œil, avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage.

Si je lève la main de A en B, ce mouvement m'apparaît à la fois sous deux aspects. Senti du dedans, c'est un acte simple, indivisible. Aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine courbe AB. Dans cette ligne je distinguerai autant de positions que je voudrai, et la ligne elle-même pourra être définie une certaine coordination, de ces positions entre elles. Mais les positions en nombre infini, et l'ordre qui relie les positions les unes aux autres, sont sortis automatiquement de l'acte indivisible par lequel ma main est allée de A en B. Le mécanisme consisterait ici à ne voir que les positions. Le finalisme tiendrait compte de leur ordre. Mais mécanisme et finalisme passeraient, l'un et l'autre, à côté du mouvement, qui est la réalité même. En un certain sens, le mouvement est plus que les positions et que leur ordre, car il suffit de se le donner, dans sa simplicité indivisible, pour que l'infini des positions successives ainsi que leur ordre soient donnés du même coup, avec, en plus quelque chose qui n'est ni ordre ni position mais qui est l'essentiel : la mobilité. Mais, en un autre sens, le mouvement est moins que la série des positions avec l'ordre qui les relie ; car, pour disposer des points dans un certain ordre, il faut d'abord se représenter l'ordre et ensuite le réaliser avec des points, il faut un travail d'assemblage et il faut de l'intelligence, au lieu que le mouvement simple de la main ne contient rien de tout cela. Il n'est pas intelligent, au sens humain du mot, et ce n'est pas un assemblage, car il n'est pas fait d'éléments. De même pour le rapport de l'œil à la vision. Il y a, dans la vision, plus que les cellules composantes de l'œil et que leur coordination

réciproque : en ce sens, ni le mécanisme ni le finalisme ne vont aussi loin qu'il le faudrait. Mais, en un autre sens, mécanisme et finalisme vont trop loin l'un et l'autre, car ils attribuent à la nature le plus formidable des travaux d'Hercule en voulant qu'elle ait haussé jusqu'à l'acte simple de vision une infinité d'éléments infiniment compliqués, alors que la nature n'a pas eu plus de peine à faire un œil que je n'en ai à lever la main. Son acte simple s'est divisé automatiquement en une infinité d'éléments qu'on trouvera coordonnés à une même idée, comme le mouvement de ma main a laissé tomber hors de lui une infinité de points qui se trouvent satisfaire à une même équation.

Mais c'est ce que nous avons beaucoup de peine à comprendre, parce que nous ne pouvons nous empêcher de nous représenter l'organisation comme une *fabrication*. Autre chose est pourtant fabriquer, autre chose organiser. La première opération est propre à l'homme. Elle consiste à assembler des parties de matière qu'on a taillées de telle façon qu'on puisse les insérer les unes dans les autres et obtenir d'elles une action commune. On les dispose, pour ainsi dire, autour de l'action qui en est déjà le centre idéal. La fabrication va donc de la périphérie au centre ou, comme diraient les philosophes, du multiple à l'un. Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la ,Périphérie. Il commence en un point qui est presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s'élargissant. Le travail de fabrication est d'autant plus efficace qu'il dispose d'une plus grande quantité de matière. Il procède par concentration et compression. Au contraire, l'acte d'organisation a quelque chose d'explosif -il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret. Le spermatozoïde, qui met en mouvement le processus évolutif de la vie embryonnaire, est une des plus petites cellules de l'organisme ; encore n'est-ce qu'une faible portion du spermatozoïde qui prend réellement part à l'opération.

Mais ce ne sont là que des différences superficielles. En creusant au-dessous d'elles, on trouverait, croyons-nous, une différence plus profonde.

L'œuvre fabriquée dessine la forme du travail de fabrication. J'entends par là que le fabricant retrouve exactement dans son produit ce qu'il y a mis. S'il veut faire une machine, il en découpera les pièces une à une, puis les assemblera : la machine faite laissera voir et les pièces et leur assemblage. L'ensemble du résultat représente ici l'ensemble du travail, et à chaque partie du travail correspond une partie du résultat.

Maintenant, je reconnais que la science positive peut et doit procéder comme si l'organisation était un travail du même genre. A cette condition seulement elle aura prise sur les corps organisés. Son objet n'est pas, en effet, de nous révéler le fond des choses, mais de nous fournir le meilleur moyen d'agir sur elles. Or, la physique et la chimie sont des sciences déjà avancées, et la matière vivante ne se prête à notre action que dans la mesure où nous pouvons la traiter par les procédés de notre physique et de notre chimie. L'organisation ne sera donc étudiable scientifiquement que si le corps organisé a été assimilé d'abord à une machine. Les cellules seront les pièces de la machine, l'organisme en sera l'assemblage. Et les travaux élémentaires, qui ont organisé les parties, seront censés être les éléments réels du travail qui a organisé le tout. Voilà le point de vue de la science. Tout autre, à notre avis, est celui de la philosophie.

Pour nous, le tout d'une machine organisée représente bien, à la rigueur, le tout du travail organisateur (encore que ce ne soit vrai qu'approximativement), mais les parties de la machine ne correspondent pas à des parties du travail, car la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés : c'est une négation plutôt qu'une réalité positive. Ainsi, comme nous l'avons montré dans une étude antérieure, la vision est une puissance qui atteindrait, en

droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action; elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision canalisée, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation. Dès lors, la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été déposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre, car le canal s'est fait autrement.

Plus précisément, nous comparions le procédé par lequel la nature construit un œil à l'acte simple par lequel nous levons la main. Mais nous avons supposé que la main ne rencontrait aucune résistance. Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. A un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans des forces intérieures à l'amas, la raison de l'arrangement. Les uns rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent sur lui : ce seront des mécanistes. D'autres voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ces actions élémentaires : ils seront finalistes. Mais la vérité est qu'il y a tout simplement eu un acte indivisible, celui de la main traversant la limaille : l'inépuisable détail du mouvement des grains, ainsi que l'ordre de leur arrangement final, exprime négativement, en quelque sorte, ce mouvement indivisé, étant la forme globale d'une résistance et non pas une synthèse d'actions positives élémentaires. C'est pourquoi, si l'on donne le nom d' « effet » à l'arrangement des grains et celui de « cause » au mouvement de la main, on pourra dire, à la rigueur, que le tout de l'effet s'explique par le tout de la cause, mais à des parties de la cause ne correspondront nullement des parties de l'effet. En d'autres termes, ni le mécanisme ni le finalisme ne seront ici à leur place, et c'est à un mode d'explication sui generis qu'il faudra recourir. Or, dans l'hypothèse que nous proposons, le rapport de la vision à l'appareil visuel serait à peu près celui de la main à la limaille de fer qui en dessine, en canalise et en limite le mouvement.

Plus l'effort de la main est considérable, plus elle va loin à l'intérieur de la limaille. Mais, quel que soit le point où elle s'arrête, instantanément et automatiquement les grains s'équilibrent, se coordonnent entre eux. Ainsi pour la vision et pour son organe. Selon que l'acte indivisé qui constitue la vision s'avance plus ou moins loin, la matérialité de l'organe est faite d'un nombre plus ou moins considérable d'éléments coordonnés entre eux, mais l'ordre est nécessairement complet et parfait. Il ne saurait être partiel, parce que, encore une fois, le processus réel qui lui donne naissance n'a pas de parties. C'est de quoi ni le mécanisme ni le finalisme ne tiennent compte, et c'est à quoi nous ne prenons pas garde non plus quand nous nous étonnons de la merveilleuse structure d'un instrument comme l'œil. Au fond de notre étonnement il y a toujours cette idée qu'une partie seulement de cet ordre aurait pu être réalisée, que sa réalisation complète est une espèce de grâce. Cette grâce, les finalistes se la font dispenser en une seule fois par la cause finale ; les mécanistes prétendent l'obtenir petit à petit par l'effet de la sélection naturelle; mais les uns et les autres voient dans cet ordre quelque chose de positif et dans sa cause, par conséquent, quelque chose de fractionnable, qui comporte tous les degrés possibles d'achèvement. En réalité, la cause est plus ou moins intense, mais elle ne peut

produire son effet qu'en bloc et d'une manière achevée. Selon qu'elle ira plus ou moins loin dans le sens de la vision, elle donnera les simples amas pigmentaires d'un organisme inférieur, ou l'œil rudimentaire d'une Serpule, ou l'œil déjà différencié de l'Alciopé, ou l'œil merveilleusement perfectionné d'un Oiseau, mais tous ces organes, de complication très inégale, présenteront nécessairement une égale coordination. C'est pourquoi deux espèces animales auront beau être fort éloignées l'une de l'autre : si, de part et d'autre, la marche à la vision est allée aussi loin, des deux côtés il y aura le même organe visuel car la forme de l'organe ne fait qu'exprimer la mesure dans laquelle a été obtenu l'exercice de la fonction.

Mais, en parlant d'une marche à la vision, ne revenons-nous pas à l'ancienne conception de la finalité ? Il en serait ainsi, sans aucun doute, si cette marche exigeait la représentation, consciente ou inconsciente, d'un but à atteindre. Mais la vérité est qu'elle s'effectue en vertu de l'élan originel de la vie, qu'elle est impliquée dans ce mouvement même, et que c'est précisément pourquoi on la retrouve sur des lignes d'évolution indépendantes. Que si maintenant on nous demandait pourquoi et comment elle y est impliquée, nous répondrions que la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence; elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre chose⁶ : les contours visibles des corps sont le dessin de notre action éventuelle sur eux. La vision se retrouvera donc, à des degrés différents, chez les animaux les plus divers, et elle se manifestera par la même complexité de structure partout où elle aura atteint le même degré d'intensité.

Nous avons insisté sur ces similitudes de structure en général, sur l'exemple de l'oeil en particulier, parce que nous devons définir notre attitude vis-à-vis du mécanisme, d'une part, et du finalisme, de l'autre. Il nous reste main. tenant à la décrire, avec plus de précision, en elle-même. C'est ce que nous allons faire en envisageant les résultats divergents de l'évolution, non plus dans ce qu'ils présentent d'analogie, mais dans ce qu'ils ont de mutuellement complémentaire."

Henri BERGSON, L'évolution créatrice, chap. premier, éd. PUF, pp. 88-98

"A. L'existence m'apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant, ainsi que sur un tapis : le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore, si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur. Un verre a beau être toujours plein, le liquide qui le remplit n'en comble pas moins un vide. De même, l'être a pu se trouver toujours là : le néant, qui est rempli et comme bouché par lui, ne lui en préexiste pas moins, sinon en fait, du moins en droit. Enfin je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de «rien» il y a *moins* que dans celle de quelque chose. De là tout le mystère [...]

⁶ Voir, à ce sujet, Matière et Mémoire, chap. I.

B. Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis «qu'il n'y a rien». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air; mais comme ce n'est pas sur de l'air qu'on s'assoit, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même, compte pour quelque chose. D'une manière générale, le travail humain consiste à créer de l'utilité; et, tant que le travail n'est pas fait, il n'y a «rien», - rien de ce qu'on voulait obtenir. Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et, si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein. Telle est la direction où marche notre action. Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant, et, naturellement, elle passe du sens relatif au sens absolu, puisqu'elle s'exerce sur les choses mêmes et non pas sur l'utilité qu'elles ont pour nous. Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme absence de tout, préexiste à toutes choses en droit, sinon en fait. C'est cette illusion que nous avons essayé de dissiper, en montrant que l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, -que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout.

Henri BERGSON, L'évolution créatrice, cité in Anthologie de Grateloup, éd. Hachette, p. 365

« Nous avons énuméré quelques-uns des traits essentiels de l'intelligence humaine. Mais nous avons pris l'individu à l'état isolé, sans tenir compte de la vie sociale. En réalité, l'homme est un être qui vit en société. S'il est vrai que l'intelligence humaine vise à fabriquer, il faut ajouter qu'elle s'associe, pour cela et pour le reste, à d'autres intelligences. Or, il est difficile d'imaginer une société dont les membres ne communiquent pas entre eux par des signes. Les sociétés d'Insectes ont sans doute un langage, et ce langage doit être adapté, comme celui de l'homme, aux nécessités de la -vie en commun. Il faut qu'une action commune devient possible. Mais ces nécessités de l'action commune ne sont pas du tout les mêmes pour une fourmilière et pour une société humaine. Dans les sociétés d'Insectes, il y a généralement polymorphisme, la division du travail est naturelle, et chaque individu est rivé par sa structure à la fonction qu'il accomplit. En tout cas, ces sociétés reposent sur l'instinct, et par conséquent sur certaines actions ou fabrications qui sont plus ou moins liées à la forme des organes. Si donc les Fourmis, par exemple, ont un langage, les signes qui composent ce langage doivent être en nombre bien déterminé, et chacun d'eux rester invariablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération. Le signe est adhérent à la chose signifiée. Au contraire, dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. Il faut donc un langage qui permette, à tout instant, de passer de ce qu'on sait à ce qu'on ignore. Il faut un langage dont les signes — qui ne peuvent pas être en nombre infini — soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe à se transporter d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain. On l'observe chez le petit enfant, du jour où il commence à parler. Tout de suite, et naturellement, il étend le sens des mots qu'il apprend, profitant du rapprochement le plus accidentel ou de la plus lointaine analogie pour détacher et transporter ailleurs le signe qu'on avait attaché devant lui à un objet. « N'importe quoi peut désigner n'importe quoi », tel est le principe latent du langage enfantin. On a eu tort de confondre cette tendance avec la faculté de généraliser. Les

animaux eux-mêmes généralisent, et d'ailleurs un signe, fût-il instinctif, représente toujours, plus ou moins, un genre. Ce qui caractérise les signes du langage humain, ce n'est pas tant leur généralité que leur mobilité. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile.

Or, cette mobilité des mots, faite pour qu'ils aillent d'une chose à une autre, leur a permis de s'étendre des choses aux idées. Certes, le langage n'eût pas donné la faculté de réfléchir à une intelligence tout à fait extériorisée, incapable de se replier sur elle-même. Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait, en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser. C'est une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même. Mais encore faut-il que la virtualité passe à l'acte. Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer. Le mot, fait pour aller d'une chose à une autre, est, en effet, essentiellement, déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. Ainsi va s'ouvrir aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations. Elle n'attendait d'ailleurs que cette occasion. Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail. Son premier métier avait beau être de fabriquer des instruments ; cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Du jour où l'intelligence, réfléchissant sur ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation en général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans rapport direct avec l'action pratique. Voilà pourquoi nous disons qu'il y a des choses que l'intelligence seule peut chercher. Seule en effet, elle s'inquiète de théorie. Et sa théorie voudrait tout embrasser, non seulement la matière brute, sur laquelle elle a naturellement prise, mais encore la vie et la pensée.

Avec quels moyens, quels instruments, quelle méthode enfin elle abordera ces problèmes, nous pouvons le deviner. Originellement, elle est adaptée à la forme de la matière brute. Le langage même, qui lui a permis d'étendre son champ d'opérations, est fait pour désigner des choses et rien que des choses : c'est seulement parce que le mot est mobile, parce qu'il chemine d'une chose à une autre, que l'intelligence devait tôt ou tard le prendre *en chemin*, alors qu'il n'était posé sur rien, pour l'appliquer à un objet qui n'est pas une chose et qui, dissimulé jusque-là, attendait le secours du mot pour passer de l'ombre à la lumière. Mais le mot, en couvrant cet objet, le convertit encore en chose. Ainsi l'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée. Elle est faite pour ce genre de travail. Seul, ce genre de travail la satisfait pleinement. Et c'est ce qu'elle exprime en disant qu'ainsi seulement elle arrive à la *distinction* et à la clarté.

Elle devra donc, pour se penser clairement et distinctement elle-même, s'apercevoir sous forme de discontinuité. Les concepts sont en effet extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace. Et ils ont la même stabilité que les objets, sur le modèle desquels ils ont été créés. Ils constituent, réunis, un « monde intelligible » qui ressemble par ses caractères essentiels au monde des solides, mais dont les éléments

sont plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier pour l'intelligence que l'image pure et simple des choses concrètes ; ils ne sont plus, en effet, la perception même des choses, mais la représentation de l'acte par lequel l'intelligence se fixe sur elles. Ce ne sont donc plus des images, mais des symboles. Notre logique est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans la manipulation des symboles. Comme ces symboles dérivent de la considération des solides, comme les règles de la composition de ces symboles entre eux ne font guère que traduire les rapports les plus généraux entre solides, notre logique triomphe dans la science qui prend la solidité des corps pour objet, c'est-à-dire dans la géométrie. Logique et géométrie s'engendrent réciproquement l'une l'autre, comme nous le verrons plus loin. C'est de l'extension d'une certaine géométrie naturelle, suggérée par les propriétés générales et immédiatement aperçues des solides, que la logique naturelle est sortie. C'est de cette logique naturelle, à son tour, qu'est sortie la géométrie scientifique, qui étend indéfiniment la connaissance des propriétés extérieures des solides. Géométrie et logique sont rigoureusement applicables à la matière. Elles sont là chez elles, elles peuvent marcher là toutes seules. Mais, en dehors de ce domaine, le raisonnement pur a besoin d'être surveillé par le bon sens, qui est tout autre chose.

Ainsi, toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique, en *organe*. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant. Telle est la tâche qu'elle assigne d'abord à l'intelligence. »

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, éd. PUF, p. 158-162

"Tels sont donc les deux modes divergents de connaissance par lesquels l'intelligence et l'instinct devront se définir, si c'est au point de vue de la connaissance qu'on se place, et non plus de l'action. Mais connaissance et action ne sont ici que deux aspects d'une seule et même faculté. Il est aisé de voir, en effet, que la seconde définition n'est qu'une nouvelle forme de la première.

Si l'instinct est, par excellence, la faculté d'utiliser un instrument naturel organisé, il doit envelopper la connaissance innée (virtuelle ou inconsciente, il est vrai) et de cet instrument et de l'objet auquel il s'applique. L'instinct est donc la connaissance innée d'une *chose*. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. Si, par elle, la nature renonce à doter l'être vivant de l'instrument qui lui servira, c'est pour que l'être vivant puisse, selon les circonstances, varier sa fabrication. La fonction essentielle de l'intelligence sera donc de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire. Elle cherchera ce qui peut le mieux servir, c'est-à-dire s'insérer dans le cadre proposé. Elle portera essentiellement sur les relations entre la situation donnée et les moyens de l'utiliser. Ce qu'elle aura donc d'inné, c'est la tendance à établir des rapports, et cette tendance implique la connaissance naturelle de certaines relations très générales, véritable étoffe que l'activité propre à chaque intelligence taillera en relations plus particulières. Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des rapports. Mais cette connaissance toute *formelle* de l'intelligence a sur la connaissance *matérielle* de l'instinct un incalculable avantage. Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même.

Il se dépassera cependant moins qu'il ne le voudrait, moins aussi qu'il ne s'imagine le faire. Le caractère purement formel de l'intelligence la prive du lest dont elle aurait besoin pour se poser sur les objets qui seraient du plus puissant intérêt pour la spéculation. L'instinct, au contraire, aurait la matérialité voulue, mais il est incapable d'aller chercher son objet aussi loin : il ne spéculé pas. Nous touchons au point qui intéresse le plus notre présente recherche. La différence que nous allons signaler entre l'instinct et l'intelligence est celle que toute notre analyse tendait à dégager. Nous la formulons ainsi : *Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais.*"

Henri BERGSON, L'évolution créatrice, éd. P.U.F., pp. 151-152

"Dans des milliers d'années, quand le recul du passé n'en laissera plus apercevoir que les grandes lignes, nos guerres et nos révolutions compteront pour peu de chose, à supposer qu'on s'en souvienne encore; mais de la machine à vapeur, avec les inventions de tout genre qui lui font cortège, on parlera peut-être comme nous parlons du bronze ou de la pierre taillée; elle servira à définir un âge. Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particuliers des outils à faire des outils et, d'en varier indéfiniment la fabrication.*

Maintenant, un animal inintelligent possède-t-il aussi des outils et des machines ? Oui, certes, mais ici l'instrument fait partie du corps qui l'utilise. Et; correspondant à cet instrument, il y a *l'instinct* qui sait s'en servir. Sans doute il s'en faut que tous les instincts consistent dans une faculté naturelle d'utiliser un mécanisme inné. [...] On pourra dire, à volonté, que l'instinct organise les instruments dont il va se servir, ou que l'organisation se prolonge dans l'instinct qui doit utiliser l'organe. Les plus merveilleux instincts de l'Insecte ne font que développer en mouvements sa structure spéciale, à tel point que, là où la vie sociale divise le travail entre les individus et leur impose ainsi des instincts différents, on observe une différence correspondante de structure : on connaît le polymorphisme des Fourmis, des Abeilles, des guêpes et de certains Pseudonévrotères. Ainsi, à ne considérer que les cas limites où l'on assiste au triomphe complet de l'intelligence et de l'instinct, on trouve entre eux une différence essentielle : *l'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés.*

Les avantages et les inconvénients de ces deux modes d'activité sautent aux yeux. L'instinct trouve à sa portée l'instrument approprié : cet instrument, qui se fabrique et se répare lui-même, qui présente, comme toutes les œuvres de la nature, une complexité de détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse, fait tout de suite, au moment voulu, sans difficulté, avec une perfection souvent admirable, ce qu'il est appelé à faire. En revanche, il conserve une structure à peu près invariable, puisque sa modification ne va pas sans une modification de l'espèce. L'instinct est donc nécessairement spécialisé, n'étant que l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé. Au contraire, l'instrument fabriqué intelligemment est un instrument imparfait. Il ne s'obtient qu'au prix d'un effort. Il est presque toujours d'un maniement pénible. Mais comme il est fait d'une matière inorganisée, il peut prendre une forme quelconque, servir à n'importe

quel usage, tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs. Inférieur à l'instrument naturel pour la satisfaction des besoins immédiats, il a d'autant plus d'avantage sur celui-ci que le besoin est moins pressant. Surtout, il réagit sur l'être qui l'a fabriqué, car, en l'appelant à exercer une nouvelle fonction, il lui confère, pour ainsi dire, une organisation plus riche, étant un organe artificiel qui prolonge l'organisme naturel. Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où l'animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. Mais cet avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que tard, et lorsque l'intelligence, ayant porté la fabrication à son degré supérieur de puissance, fabrique déjà des machines à fabriquer."

Henri BERGSON L'évolution créatrice pp.139-142 éd. P.U.F.

"Comparons entre elles, en effet, les diverses formes du même instinct dans diverses espèces d'Hyménoptères. L'impression que nous avons n'est pas toujours celle que nous donnerait une complexité croissante obtenue par des éléments ajoutés successivement les uns aux autres, ou une série ascendante de dispositifs rangés, pour ainsi dire, le long d'une échelle. Nous pensons plutôt, dans bien des cas au moins, à une circonférence, des divers points de laquelle ces diverses variétés seraient parties, toutes regardant le même centre, toutes faisant effort dans cette direction, mais chacune d'elles ne s'en rapprochant que dans la mesure de ses moyens, dans la mesure aussi où s'éclairait pour elle le point central. En d'autres termes, l'instinct est partout complet, mais il est plus ou moins simplifié, et surtout il est simplifié diversement. D'autre part, là où l'on observe une gradation régulière, l'instinct se compliquant lui-même dans un seul et même sens, comme s'il montait les degrés d'une échelle, les espèces que leur instinct classe ainsi en série linéaire sont loin d'avoir toujours entre elles des rapports de parenté. Ainsi, l'étude comparative qu'on a faite, dans ces dernières années, de l'instinct social chez les diverses Apides établit que l'instinct des Méliponines est intermédiaire, quant à la complexité, entre la tendance encore rudimentaire des Bombines et la science consommée de nos Abeilles : pourtant entre les Abeilles et les Méliponines il ne peut pas y avoir un rapport de filiation. Vraisemblablement, la complication plus ou moins grande de ces diverses sociétés ne tient pas à un nombre plus ou moins considérable d'éléments additionnés. Nous nous trouvons bien plutôt devant un certain thème musical qui se serait d'abord transposé lui-même, tout entier, dans un certain nombre de tons, et sur lequel, tout entier aussi, se seraient exécutées ensuite des variations diverses, les unes très simples, les autres infiniment savantes. Quant au thème originel, il est partout et il n'est nulle part. C'est en vain qu'on voudrait le noter en termes de représentation : ce fut sans doute, à l'origine, du senti plutôt que du pensé. On a la même impression devant l'instinct paralyseur de certaines Guêpes. On sait que les diverses espèces d'Hyménoptères paralyseurs déposent leurs œufs dans des Araignées, des Scarabées, des Chenilles qui continueront à vivre immobiles pendant un certain nombre de jours, et qui serviront ainsi de nourriture fraîche aux larves, ayant d'abord été soumis par la Guêpe à une savante opération chirurgicale. Dans la piqûre qu'elles donnent aux centres nerveux de leur victime pour l'immobiliser sans la tuer, ces diverses espèces d'Hyménoptères se règlent sur les diverses espèces de proie auxquelles elles ont respectivement affaire. La Scolie, qui s'attaque à une larve de Cétoine, ne la pique qu'en un point, mais en ce point se trouvent concentrés les ganglions moteurs, et ces ganglions-là seulement, la piqûre de tels autres ganglions pourrait amener la mort et la pourriture, qu'il s'agit d'éviter. Le Sphex à ailes

jaunes, qui a choisi pour victime le Grillon, sait que le Grillon a trois centres nerveux qui animent ses trois paires de pattes, ou du moins il fait comme s'il le savait. Il pique l'insecte d'abord sous le cou, puis en arrière du prothorax, enfin vers la naissance de l'abdomen. L'Ammophile hérissée donne neuf coups d'aiguillon successifs à neuf centres nerveux de sa Chenille, et enfin lui happe la tête et la mâchonne, juste assez pour déterminer la paralysie sans la mort. Le thème général est « la nécessité de paralyser sans tuer » : les variations sont subordonnées à la structure du sujet sur lequel on opère. Sans doute, il s'en faut que l'opération soit toujours exécutée parfaitement. On a montré, dans ces derniers temps, qu'il arrive au Sphex ammophile de tuer la Chenille au lieu de la paralyser, que parfois aussi il ne la paralyse qu'à moitié'. Mais, parce que l'instinct est faillible comme l'intelligence, parce qu'il est susceptible, lui aussi, de présenter des écarts individuels, il ne s'ensuit pas du tout que l'instinct du Sphex ait été acquis, comme on l'a prétendu, par des tâtonnements intelligents. A supposer que, dans la suite des temps, le Sphex soit arrivé à reconnaître un à un, par tâtonnement, les points de sa victime qu'il faut piquer pour l'immobiliser, et le traitement spécial qu'il faut infliger au cerveau pour que la paralysie vienne sans entraîner la mort, comment supposer que les éléments si spéciaux d'une connaissance si précise se soient transmis régulièrement, un à un, par hérédité ? S'il y avait, dans toute notre expérience actuelle, un seul exemple indiscutable d'une transmission de ce genre, l'hérédité des caractères acquis ne serait contestée par personne. En réalité, la transmission héréditaire de l'habitude contractée s'effectue de façon imprécise et irrégulière, à supposer qu'elle se fasse jamais véritablement.

Mais toute la difficulté vient de ce que nous voulons traduire la science de l'Hyménoptère en termes d'intelligence. Force nous est alors d'assimiler le Sphex à l'entomologiste, qui connaît la Chenille, comme il connaît tout le reste des choses, c'est-à-dire du dehors, sans avoir, de ce côté, un intérêt spécial et vital. Le Sphex aurait donc à apprendre une à une, comme l'entomologiste, les positions des centres nerveux de la Chenille, -à acquérir au moins la connaissance pratique de ces positions en expérimentant les effets de sa piqûre. Mais il n'en serait plus de même si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une *sympathie* (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille. Ce sentiment de vulnérabilité pourrait ne rien devoir à la perception extérieure, et résulter de la seule mise en présence du Sphex et de la Chenille, considérés non plus comme deux organismes, mais comme deux activités. Il exprimerait sous une forme concrète le rapport de l'un à l'autre. Certes, une théorie scientifique ne peut faire appel à des considérations de ce genre. Elle ne doit pas mettre l'action avant l'organisation, la sympathie avant la perception et la connaissance. Mais, encore une fois, ou la philosophie n'a rien à voir ici, ou son rôle commence là où celui de la science finit."

Henri BERGSON, L'évolution créatrice, éd. P.U.F., pp. 172-175

« Mais de la mobilité du mouvement nous détournons le plus possible notre regard : ce qui nous intéresse, c'est, comme nous le disions plus haut, le dessin immobile du mouvement plutôt que le mouvement même. S'agit-il d'un mouvement simple ? nous nous demandons où il va. C'est par sa direction, c'est-à-dire par la position de son but provisoire, que nous nous le représentons à tout moment. S'agit-il d'un mouvement complexe ? nous voulons savoir, avant tout, ce qui se passe, ce *que* le mouvement fait, c'est-à-dire le résultat obtenu ou l'intention qui préside. Examinez de près ce que vous avez dans l'esprit quand vous parlez d'une action en voie d'accomplissement. L'idée du changement est là, je le veux bien, mais elle se cache dans la pénombre. En pleine lumière il y a le dessin immobile de l'acte supposé accompli. C'est par là, et par là seulement, que

l'acte complexe se distingue et se définit. Nous serions fort embarrassés pour imaginer les mouvements inhérents aux actions de manger, de boire, de se battre, etc. Il nous suffit de savoir, d'une manière générale et indéterminée, que tous ces actes sont des mouvements. Une fois en règle de ce côté, nous cherchons simplement à nous représenter le plan d'ensemble de chacun de ces mouvements complexes, c'est-à-dire le *dessin immobile* qui les sous-tend. Ici encore la connaissance porte sur un état plutôt que sur un changement. Il en est donc de ce troisième cas comme des deux autres. Qu'il s'agisse de mouvement qualitatif ou de mouvement évolutif ou de mouvement extensif, l'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité. Et il aboutit ainsi, comme nous venons de le montrer, à trois espèces de représentations : 1° les qualités, 2° les formes ou essences, 3° les actes.

À ces trois manières de voir correspondent trois catégories de mots : les *adjectifs*, les *substantifs* et les *verbes*, qui sont les éléments primordiaux du langage. Adjectifs et substantifs symbolisent donc des états. Mais le verbe lui-même, si l'on s'en tient à la partie éclairée de la représentation qu'il évoque, n'exprime guère autre chose.

Que si maintenant on cherchait à caractériser avec plus de précision notre attitude naturelle vis-à-vis du devenir, voici ce qu'on trouverait. Le devenir est infiniment varié. Celui qui va du jaune au vert ne ressemble pas à celui qui va du vert au bleu : ce sont des mouvements qualitatifs différents. Celui qui va de la fleur au fruit ne ressemble pas à celui qui va de la larve à la nymphe et de la nymphe à l'insecte parfait : ce sont des mouvements évolutifs différents. L'action de manger ou de boire ne ressemble pas à l'action de se battre : ce sont des mouvements extensifs différents. Et ces trois genres de mouvement eux-mêmes, qualitatif, évolutif, extensif, diffèrent profondément. L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, Comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions. À cette idée toujours la même, et d'ailleurs obscure ou inconsciente, nous adjoignons alors, dans chaque cas particulier, une ou plusieurs images claires qui représentent des *états* et qui servent à distinguer tous les devenirs les uns des autres. C'est cette composition d'un état spécifique et déterminé avec le changement en général et indéterminé que nous substituons à la spécificité du changement. Une multiplicité indéfinie de devenirs diversement colorés, pour ainsi dire, passe sous nos yeux : nous nous arrangeons pour voir de simples différences de couleur, c'est-à-dire d'état, sous lesquelles coulerait dans l'obscurité un devenir toujours et partout le même, invariablement incolore.

Supposons qu'on veuille reproduire sur un écran une scène animée, le défilé d'un régiment par exemple. Il y aurait une première manière de s'y prendre. Ce serait de découper des figures articulées représentant les soldats, d'imprimer à chacune d'elles le mouvement de la marche, mouvement variable d'individu à individu quoique commun à l'espèce humaine, et de projeter le tout sur l'écran. Il faudrait dépenser à ce petit jeu une somme de travail formidable, et l'on n'obtiendrait d'ailleurs qu'un assez médiocre résultat : comment reproduire la souplesse et la variété de la vie ? Maintenant, il y a une seconde manière de procéder, beaucoup plus aisée en même temps que plus efficace. C'est de prendre sur le régiment qui passe une série d'instantanés, et de projeter ces instantanés sur l'écran, de manière qu'ils se remplacent très vite les uns les autres. Ainsi fait le cinématographe. Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. Il est vrai que, si nous avions affaire aux photographies toutes seules, nous aurions beau les regarder, nous ne les verrions pas s'animer : avec de l'immobilité, même indéfiniment juxtaposée à elle-même, nous ne ferons jamais du mouvement. Pour que les images s'animent, il faut qu'il y ait du mouvement quelque part. Le mouvement existe bien ici, en effet, il est dans l'appareil. C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant, tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes les autres, que chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfile toutes ses attitudes successives sur l'invisible mouvement de la bande cinématographique. Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures

un mouvement impersonnel, abstrait et simple, *le mouvement en général* pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfilet le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. Qu'il s'agisse de penser le devenir, ou de l'exprimer, ou même de le percevoir, nous ne faisons guère autre chose qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur. On résumerait donc tout ce qui précède en disant que *le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique*.

Sur le caractère tout pratique de cette opération il n'y a pas de doute possible. Chacun de nos actes vise une certaine insertion de notre volonté dans la réalité. C'est, entre notre corps et les autres corps, un arrangement comparable à celui des morceaux de verre qui composent une figure kaléidoscopique. Notre activité va d'un arrangement à un réarrangement, imprimant chaque fois au kaléidoscope, sans doute, une nouvelle secousse, mais ne s'intéressant pas à la secousse et ne voyant que la nouvelle figure. La connaissance qu'elle se donne de l'opération de la nature doit donc être exactement symétrique de l'intérêt qu'elle prend à sa propre opération. En ce sens on pourrait dire, si ce n'était abuser d'un certain genre de comparaison, que *le caractère cinématographique de notre connaissance des choses tient au caractère kaléidoscopique de notre adaptation à elles*.

La méthode cinématographique est donc la seule pratique, puisqu'elle consiste à régler l'allure générale de la connaissance sur celle de l'action, en attendant que le détail de chaque acte se règle à son tour sur celui de la connaissance. Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente ; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue sera donc la connaissance. Le mécanisme de la faculté de connaître a été construit sur ce plan. Essentiellement pratique, peut-il servir, tel quel, à la spéculation ? Essayons, avec lui, de suivre la réalité dans ses détours, et voyons ce qui va se passer.

Sur la continuité d'un certain devenir j'ai pris une série de vues que j'ai reliées entre elles par « le devenir » en général. Mais il est entendu que je ne puis en rester là. Ce qui n'est pas déterminable n'est pas représentable : du « devenir en général » je n'ai qu'une connaissance verbale. Comme la lettre x désigne une certaine inconnue, quelle qu'elle soit, ainsi mon « devenir en général », toujours le même, symbolise ici une certaine transition sur laquelle j'ai pris des instantanés : de cette transition même il ne m'apprend rien. Je vais donc me concentrer tout entier sur la transition et, entre deux instantanés, chercher ce qui se passe. Mais, puisque j'applique la même méthode, j'arrive au même résultat ; une troisième vue va simplement s'intercaler entre les deux autres. Indéfiniment je recommencerais, et indéfiniment je juxtaposerais des vues à des vues, sans obtenir autre chose. L'application de la méthode cinématographique aboutira donc ici à un perpétuel recommencement, où l'esprit, ne trouvant jamais à se satisfaire et ne voyant nulle part où se poser, se persuade sans doute à lui-même qu'il imite par son instabilité le mouvement même du réel. Mais si, en s'entraînant lui-même au vertige, il finit par se donner l'illusion de la mobilité, son opération ne l'a pas fait avancer d'un pas, puisqu'elle le laisse toujours aussi loin du terme. Pour avancer avec la réalité mouvante, c'est en elle qu'il faudrait se replacer. Installez-vous dans le changement, vous saisirez à la fois et le changement lui-même et les états successifs en lesquels il *pourrait* à tout instant s'immobiliser. Mais avec ces états successifs, aperçus du dehors comme des immobilités réelles et non plus virtuelles, vous ne reconstituerez jamais du mouvement. Appelez-les, selon le cas, *qualités, formes, positions ou intentions* ; vous pourrez en multiplier le nombre autant qu'il vous plaira et rapprocher ainsi indéfiniment l'un de l'autre deux états consécutifs : vous éprouverez toujours devant le mouvement intermédiaire la déception de l'enfant qui voudrait, en

rapprochant l'une de l'autre ses deux mains ouvertes, écraser de la fumée. Le mouvement glissera dans l'intervalle, parce que toute tentative pour reconstituer le changement avec des états implique cette proposition absurde que le mouvement est fait d'immobilités.

C'est de quoi la philosophie s'aperçut dès qu'elle ouvrit les yeux. Les arguments de Zénon d'Élée, quoiqu'ils aient été formulés dans une intention bien différente, ne disent pas autre chose.

Considère-t-on la flèche qui vole ? À chaque instant, dit Zénon, elle est immobile, car elle n'aurait le temps de se mouvoir, c'est-à-dire d'occuper au moins deux positions successives, que si on lui concédait au moins deux instants. A un moment donné, elle est donc au repos en un point donné. Immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant tout le temps qu'elle se meut, immobile.

Oui, si nous supposons que la flèche puisse jamais *être* en un point de son trajet. Oui, si la flèche, qui est du mouvant, coïncidait jamais avec une position, qui est de l'immobilité. Mais la flèche *n'est* jamais en aucun point de son trajet. Tout au plus doit-on dire qu'elle pourrait y être, en ce sens qu'elle y passe et qu'il lui serait loisible de s'y arrêter. Il est vrai que, si elle s'y arrêta, elle y resterait, et que ce ne serait plus, en ce point, à du mouvement que nous aurions affaire. La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance. Comme le shrapnell, éclatant avant de toucher terre, couvre d'un indivisible danger la zone d'explosion, ainsi la flèche qui va de A en B déploie d'un seul coup, quoique sur une certaine étendue de durée, son indivisible mobilité. Supposez un élastique que vous tireriez de A en B ; pourriez-vous en diviser l'extension ? La course de la flèche est cette extension même, aussi simple qu'elle, indivisée comme elle. C'est un seul et unique bond. Vous fixez un point C dans l'intervalle parcouru, et vous dites qu'à un certain moment la flèche était en C. Si elle y avait été, c'est qu'elle s'y serait arrêtée, et vous n'auriez plus une course de A en B, mais deux courses, l'une de A en C, l'autre de C en B, avec un intervalle de repos. Un mouvement unique est tout entier, par hypothèse, mouvement entre deux arrêts : s'il y a des arrêts intermédiaires, ce n'est plus un mouvement unique. Au fond, l'illusion vient de ce que le mouvement, *une fois effectué*, a déposé le long de son trajet une trajectoire immobile sur laquelle on peut compter autant d'immobilités qu'on voudra. De là on conclut que le mouvement, *s'effectuant*, déposa à chaque instant au-dessous de lui une position avec laquelle il coïncidait. On ne voit pas que la trajectoire se crée tout d'un coup, encore qu'il lui faille pour cela un certain temps, et que si l'on peut diviser à volonté la trajectoire une fois créée, on ne saurait diviser sa création, qui est un acte en progrès et non pas une chose. Supposer que le mobile *est* en un point du trajet, c'est, par un coup de ciseau donné en ce point, couper le trajet en deux et substituer deux trajectoires à la trajectoire unique que l'on considérait d'abord. C'est distinguer deux actes successifs là où, par hypothèse, il n'y en a qu'un. Enfin c'est transporter à la course même de la flèche tout ce qui peut se dire de l'intervalle qu'elle a parcouru, c'est-à-dire admettre *a priori* cette absurdité que le mouvement coïncide avec l'immobile.

Nous ne nous appesantirons pas ici sur les trois autres arguments de Zénon. Nous les avons examinés ailleurs. Bornons-nous à rappeler qu'ils consistent encore, à appliquer le mouvement le long de la ligne parcourue et à supposer que ce qui est vrai de la ligne est vrai du mouvement. Par exemple, la ligne peut être divisée en autant de parties qu'on veut, de la grandeur qu'on veut, et c'est toujours la même ligne. De là on conclura qu'on a le droit de supposer le mouvement articulé comme on veut, et que c'est toujours le même mouvement. On obtiendra ainsi une série d'absurdités qui, toutes, exprimeront la même absurdité fondamentale. Mais la possibilité d'appliquer le mouvement *sur* la ligne parcourue n'existe que pour un observateur qui, se tenant en dehors du mouvement et envisageant à tout instant la possibilité d'un arrêt, prétend recomposer le mouvement réel avec ces immobilités possibles. Elle s'évanouit dès qu'on adopte par la pensée la continuité du mouvement réel, celle dont chacun de nous a conscience quand il lève le bras ou avance d'un pas. Nous sentons bien alors que la ligne parcourue entre deux arrêts se décrit d'un seul trait indivisible, et qu'on chercherait vainement à pratiquer dans le mouvement qui la trace des

divisions correspondant, chacune à chacune, aux divisions arbitrairement choisies de la ligne une fois tracée. La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu'elle n'a pas d'organisation interne. Mais tout mouvement est articulé intérieurement. C'est ou un bond indivisible (qui peut d'ailleurs occuper une très longue durée) ou une série de bonds indivisibles. Faites entrer en ligne de compte les articulations de ce mouvement, ou bien alors ne spéculez pas sur sa nature.

Quand Achille poursuit la tortue, chacun de ses pas doit être traité comme un indivisible, chaque pas de la tortue aussi. Après un certain nombre de pas, Achille aura enjambé la tortue. Rien n'est plus simple. Si vous tenez à diviser davantage les deux mouvements distinguez de part et d'autre, dans le trajet d'Achille et dans celui de la tortue, des sous-multiples du pas de chacun d'eux ; mais respectez les articulations naturelles des deux trajets. Tant que vous les respecterez, aucune difficulté ne surgira, parce que vous suivrez les indications de l'expérience. Mais l'artifice de Zénon consiste à recomposer le mouvement d'Achille selon une loi arbitrairement choisie. Achille arriverait d'un premier bond au point où était la tortue, d'un second bond au point où elle s'est transportée pendant qu'il faisait le premier, et ainsi de suite. Dans ce cas Achille aurait en effet toujours un nouveau bond à faire.

Mais il va sans dire qu'Achille, Pour rejoindre la tortue, s'y prend tout autrement. Le mouvement considéré par Zénon ne serait l'équivalent du mouvement d'Achille que si l'on pouvait traiter le mouvement comme on traite l'intervalle parcouru, décomposable et recomposable à volonté. Dès qu'on a souscrit à cette première absurdité, toutes les autres s'ensuivent⁷.

Rien ne serait plus facile, d'ailleurs, que d'étendre l'argumentation de Zénon au devenir qualitatif et au devenir évolutif. On retrouverait les mêmes contradictions. Que l'enfant devienne adolescent, puis homme mûr, enfin vieillard, cela se comprend quand on considère que l'évolution vitale est ici la réalité même. Enfance, adolescence, maturité, vieillesse sont de simples vues de l'esprit, des arrêts *possibles* imaginés pour nous, du dehors, le long de la continuité d'un progrès. Donnons-nous au contraire l'enfance, l'adolescence, la maturité et la vieillesse comme des parties intégrantes de l'évolution : elles deviennent des arrêts réels, et nous ne concevons plus comment l'évolution est possible, car des repos juxtaposés n'équivaldront jamais à un mouvement. Comment, avec ce qui est fait, reconstituer ce qui se fait ? Comment, par exemple, de l'enfance une fois posée comme une *chose*, Passera-t-on à l'adolescence, alors que, par hypothèse, on s'est donné l'enfance seulement ? Qu'on y regarde de près : on verra que notre manière habituelle de parler, laquelle se règle sur notre manière habituelle de penser, nous conduit à de véritables impasses logiques, impasses où nous nous engageons sans inquiétude parce que nous sentons confusément qu'il nous serait toujours loisible d'en sortir ; il nous suffirait, en effet, de renoncer aux habitudes cinématographiques de notre intelligence. Quand nous disons « l'enfant devient homme », gardons-nous de trop approfondir le sens littéral de l'expression. Nous trouverions que, lorsque nous posons le sujet « enfant », l'attribut « homme » ne lui convient pas encore, et que, lorsque nous énonçons l'attribut « homme », il ne s'applique déjà plus au sujet « enfant ». La réalité, qui est la *transition* de l'enfance à l'âge mûr, nous a glissé entre les doigts. Nous n'avons que les arrêts imaginaires « enfant » et « homme », et nous sommes tout près de dire que l'un de ces arrêts *est* l'autre, de

⁷ C'est dire que nous ne considérons pas le sophisme de Zénon comme réfuté par le fait que la progression géométrique a $(1 + 1/n + 1/n^2 + 1/n^3 + \dots \text{ etc.})$ où a désigne l'écart initial entre Achille et la tortue, et n le rapport de leurs vitesses respectives, a une somme finie si n est supérieur à l'unité. Sur ce point, nous renvoyons à l'argumentation de M. Évellin, que nous tenons pour décisive (Voir ÉVELLIN, Infini et quantité, Paris, 1880, p. 63-97. Cf. *Revue philosophique*, vol. XI, 1881, p. 564-568). La vérité est que les mathématiques — comme nous avons essayé de le prouver dans un précédent travail — n'opèrent et ne peuvent opérer que sur des longueurs. Elles ont donc dû chercher des artifices pour transporter d'abord au mouvement, qui n'est pas une longueur, la divisibilité de la ligne qu'il parcourt, et ensuite pour rétablir l'accord entre l'expérience et l'idée (contraire à l'expérience et grosse d'absurdités) d'un mouvement-longueur, c'est-à-dire d'un mouvement appliqué contre sa trajectoire et arbitrairement décomposable comme elle.

même que la flèche de Zénon *est*, selon ce philosophe, à tous les points du trajet. La vérité est que si le langage se mouloit ici sur le réel, nous ne dirions pas « l'enfant devient homme », mais « il y a devenir de l'enfant à l'homme ». Dans la première proposition, « devient » est un verbe à sens indéterminé, destiné à masquer l'absurdité où l'on tombe en attribuant l'état « homme » au sujet « enfant ». Il se comporte à peu près comme le mouvement, toujours le même, de la bande cinématographique, mouvement caché dans l'appareil et dont le rôle est de superposer l'une à l'autre les images successives pour imiter le mouvement de l'objet réel. Dans la seconde, « devenir » est un sujet. Il passe au premier plan. Il est la réalité même : enfance et âge d'homme ne sont plus alors que des arrêts virtuels, simples vues de l'esprit : nous avons affaire, cette fois, au mouvement objectif lui-même, et non plus à son imitation cinématographique. Mais la première manière de s'exprimer est seule conforme à nos habitudes de langage. Il faudrait, pour adopter la seconde, se soustraire au mécanisme cinématographique de la pensée.

Il en faudrait faire abstraction complète, pour dissiper d'un seul coup les absurdités théoriques que la question du mouvement soulève. Tout est obscurité, tout est contradiction quand on prétend, avec des états, fabriquer une transition. L'obscurité se dissipe, la contradiction tombe dès qu'on se place le long de la transition, pour y distinguer des états en y pratiquant par la pensée des coupes transversales. C'est qu'il y a plus dans la transition que la série des états, c'est-à-dire des coupes possibles, plus dans le mouvement que la série des positions, c'est-à-dire des arrêts possibles. Seulement, la première manière de voir est conforme aux procédés de l'esprit humain ; la seconde exige au contraire qu'on remonte la pente des habitudes intellectuelles. Faut-il s'étonner si la philosophie a d'abord reculé devant un pareil effort ? Les Grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l'esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage surtout, en tant qu'il extériorise la pensée naturellement. Plutôt que de donner tort à l'attitude que prennent, devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses. »

Henri BERGSON *L'évolution créatrice* éd. PUF p. 302-313

L'énergie spirituelle (publié en 1919)

La conscience et la vie (1911)

"Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'interpénétraient. [...] La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé ne coûtent pas une heure de peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort. L'effort est pénible mais il est aussi précieux, plus précieux que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle nous oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant ; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification."

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*,

"Il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même. Or conscience signifie avant tout mémoire. En ce moment je cause avec vous, je prononce le mot « causerie ». Il est clair que ma conscience se représente ce mot tout d'un coup ; sinon elle n'y verrait pas un mot unique, elle ne lui attribuerait pas un sens. Pourtant, lorsque j'articule la dernière syllabe du mot, les deux premières ont été articulées déjà ; elles sont du passé par rapport à celle-

là, qui devrait s'appeler du présent. Mais cette dernière syllabe «rie» je ne l'ai pas prononcée instantanément; le temps, si court soit-il, pendant lequel je l'ai émise, est décomposable en parties, et ces parties sont du passé par rapport à la dernière d'entre elles, qui serait, elle, du présent définitif si elle n'était décomposable à son tour : de sorte que vous aurez beau faire, vous ne pourrez tracer une ligne de démarcation entre le passé et le présent, ni, par conséquent, entre la mémoire et la conscience. A vrai dire, quand j'articule le mot «causerie», j'ai présents à l'esprit non seulement le commencement, le milieu et la fin du mot, mais encore les mots qui ont précédé, mais encore tout ce que j'ai prononcé de la phrase; sinon, j'aurais perdu le fil de mon discours. Maintenant, si la ponctuation du discours eût été différente, ma phrase eût pu commencer plus tôt; elle eût englobé, par exemple, la phrase précédente, et mon «présent» se fût dilaté encore davantage dans le passé. Pouvons ce raisonnement jusqu'au bout : supposons que mon discours dure depuis des années, depuis le premier éveil de ma conscience, qu'il se poursuive en une phrase unique, et que ma conscience soit assez détachée de l'avenir, assez désintéressée de l'action, pour s'employer uniquement à embrasser le sens de la phrase : je ne chercherais pas plus d'explication, alors, à la conservation intégrale de cette phrase que je n'en cherche à la survivance des deux premières syllabes du mot «causerie» quand je prononce la dernière. Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points."

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, éd. P.U.F. pp. 55-57 cité in Notions et Textes éd.

Nathan p. 33

« Pour répondre à la question, demandons-nous quels sont les êtres conscients et jusqu'où le domaine de la conscience s'étend dans la nature. Mais n'exigeons pas ici l'évidence complète, rigoureuse, mathématique ; nous n'obtiendrions rien. Pour savoir de science certaine qu'un être est conscient, il faudrait pénétrer en lui, coïncider avec lui, être lui. Je vous défie de prouver, par expérience ou par raisonnement, que moi, qui vous parle en ce moment, je sois un être conscient. Je pourrais être un automate ingénieusement construit par la nature, allant, venant, discourant ; les paroles mêmes par lesquelles je me déclare conscient pourraient être prononcées inconsciemment. Toutefois, si la chose n'est pas impossible, vous m'avouerez qu'elle n'est guère probable. Entre vous et moi il y a une ressemblance extérieure évidente ; et de cette ressemblance extérieure vous concluez, par analogie, à une similitude interne. Le raisonnement par analogie ne donne jamais, je le veux bien, qu'une probabilité; mais il y a une foule de cas où cette probabilité est assez haute pour équivaloir pratiquement à la certitude. Suivons donc le fil de l'analogie et cherchons jusqu'où la conscience s'étend, en quel point elle s'arrête.

On dit quelquefois : « La conscience est liée chez nous à un cerveau ; donc il faut attribuer la conscience aux êtres vivants qui ont un cerveau, et la refuser aux autres. » Mais vous apercevez tout de suite le vice de cette argumentation. En raisonnant de la même manière, on dirait aussi bien : « La digestion est liée chez nous à un estomac ; donc les êtres vivants qui ont un estomac digèrent, et les autres ne digèrent pas. » Or on se tromperait gravement, car il n'est pas nécessaire d'avoir un estomac, ni même d'avoir des organes, pour digérer : une amibe digère, quoiqu'elle ne soit qu'une masse protoplasmique à peine différenciée. Seulement, à mesure que le corps vivant se complique et se perfectionne, le travail se divise ; aux fonctions diverses sont affectés des organes différents ; et la faculté de digérer se localise dans l'estomac et plus généralement dans un appareil digestif qui s'en acquitte mieux, n'ayant que cela à faire. De même, la conscience est incontestablement liée au cerveau chez l'homme : mais il ne

suit pas de là qu'un cerveau soit indispensable à la conscience. Plus on descend dans la série animale, plus les centres nerveux se simplifient et se séparent les uns des autres ; finalement, les éléments nerveux disparaissent, noyés dans la masse d'un organisme moins différencié : ne devons-nous pas supposer que si, au sommet de l'échelle des êtres vivants, la conscience se fixait sur des centres nerveux très compliqués, elle accompagne le système nerveux tout le long de la descente, et que lorsque la substance nerveuse vient enfin se fondre dans une matière vivante encore indifférenciée, la conscience s'y éparpille elle-même, diffuse et confuse, réduite à peu de chose, mais non pas tombée à rien ? Donc, à la rigueur, tout ce qui est vivant pourrait être conscient : en principe, la conscience est coextensive à la vie. Mais l'est-elle en fait ? Ne lui arrive-t-il pas de s'endormir ou de s'évanouir ? C'est probable, et voici une seconde ligne de faits qui nous acheminera à cette conclusion.

Chez l'être conscient que nous connaissons le mieux, c'est par l'intermédiaire d'un cerveau que la conscience travaille. Jetons donc un coup d'œil sur le cerveau humain, et voyons comment il fonctionne. Le cerveau fait partie d'un système nerveux qui comprend, outre le cerveau lui-même, une moelle, des nerfs, etc. Dans la moelle sont montés des mécanismes dont chacun contient, prête à se déclencher, telle ou telle action compliquée que le corps accomplira quand il le voudra; c'est ainsi que les rouleaux de papier perforé, dont on munit un piano mécanique, dessinent par avance les airs que jouera l'instrument. Chacun de ces mécanismes peut être déclenché directement par une cause extérieure : le corps exécute alors tout de suite, comme réponse à l'excitation reçue, un ensemble de mouvements coordonnés entre eux. Mais il y a des cas où l'excitation, au lieu d'obtenir immédiatement une réaction plus ou moins compliquée du corps en s'adressant à la moelle, monte d'abord au cerveau, puis redescend, et ne fait jouer le mécanisme de la moelle qu'après avoir pris le cerveau pour intermédiaire. Pourquoi ce détour ? à quoi bon l'intervention du cerveau ? Nous le devinerons sans peine si nous considérons la structure générale du système nerveux. Le cerveau est en relation avec les mécanismes de la moelle en général, et non pas seulement avec tel ou tel d'entre eux; il reçoit aussi des excitations de toute espèce, et non pas seulement tel ou tel genre d'excitation. C'est donc un carrefour, où l'ébranlement venu par n'importe quelle voie sensorielle peut s'engager sur n'importe quelle voie motrice. C'est un commutateur, qui permet de lancer le courant reçu d'un point de l'organisme dans la direction d'un appareil de mouvement désigné à volonté. Dès lors, ce que l'excitation va demander au cerveau quand elle fait son détour, c'est évidemment d'actionner un mécanisme moteur qui ait été choisi, et non plus subi. La moelle contenait un grand nombre de réponses toutes faites à la question que les circonstances pouvaient poser; l'intervention du cerveau fait jouer la plus appropriée d'entre elles. Le cerveau est un organe de choix.

Or, à mesure que nous descendons le long de la série animale, nous trouvons une séparation de moins en moins nette entre les fonctions de la moelle et celles du cerveau. La faculté de choisir, localisée d'abord dans le cerveau, s'étend progressivement à la moelle, qui d'ailleurs construit alors un moins grand nombre de mécanismes, et les monte sans doute aussi avec moins de précision. Finalement, là où le système nerveux est rudimentaire, à plus forte raison là où il n'y a plus d'éléments nerveux distincts, automatisme et choix se fondent ensemble : la réaction se simplifie assez pour paraître presque mécanique ; elle hésite et tâtonne pourtant encore, comme si elle restait volontaire. Rappelez-vous l'amibe dont nous parlions tout à l'heure. En présence d'une substance dont elle peut faire sa nourriture, elle lance hors d'elle des filaments capables de saisir et d'englober les corps étrangers. Ces pseudopodes sont des organes véritables, et par conséquent des mécanismes; mais ce sont des organes temporaires, créés pour la

circonstance, et qui manifestent déjà, semble-t-il, un rudiment de choix. Bref, de haut en bas de la vie animale nous voyons s'exercer, quoique sous une forme de plus en plus vague à mesure que nous descendons davantage, la faculté de choisir, c'est-à-dire de répondre à une excitation déterminée par des mouvements plus ou moins imprévus. Voilà ce que nous trouvons sur notre seconde ligne de faits. Ainsi se complète la conclusion où nous arrivions d'abord ; car si, comme nous le disions, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix : pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait ; il faut prévoir et il faut se souvenir. Mais d'autre part notre conclusion, en se complétant, nous fournit une réponse plausible à la question que nous venons de poser : tous les êtres vivants sont-ils des êtres conscients, ou la conscience ne couvre-t-elle qu'une partie du domaine de la vie ?

Si, en effet, conscience signifie choix, et si le rôle de la conscience est de se décider, il est douteux qu'on rencontre la conscience dans des organismes qui ne se meuvent pas spontanément et qui n'ont pas de décision à prendre. A vrai dire, il n'y a pas d'être vivant qui paraisse tout à fait incapable de mouvement spontané. Même dans le monde végétal, où l'organisme est généralement fixé au sol, la faculté de se mouvoir est plutôt endormie qu'absente : elle se réveille quand elle peut se rendre utile. Je crois que tous les êtres vivants, plantes et animaux, la possèdent en droit; mais beaucoup d'entre eux y renoncent en fait, -bien des animaux d'abord, surtout parmi ceux qui vivent en parasites sur d'autres organismes et qui n'ont pas besoin de se déplacer pour trouver leur nourriture, puis la plupart des végétaux : ceux-ci ne sont-ils pas, comme on l'a dit, parasites de la terre ? Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. Chacun de nous a d'ailleurs pu vérifier cette loi sur lui-même. Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminuée et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix. »

Henri BERGSON *L'énergie spirituelle, La conscience et la vie*, éd. P.U.F., coll. Quadrige, p.

"Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destination de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la

vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a une joie, il y a création : plus riche est la création, plus profonde est la joie. La mère qui regarde son enfant est joyeuse, parce qu'elle a conscience de l'avoir créé, physiquement et moralement. Le commerçant qui développe ses affaires, le chef d'usine qui voit prospérer son industrie, est-il joyeux en raison de l'argent qu'il gagne et de la notoriété qu'il acquiert ? Richesse et considération entrent évidemment pour beaucoup dans la satisfaction qu'il ressent, mais elles lui apportent des plaisirs plutôt que de la joie, et ce qu'il goûte de joie vraie est le sentiment d'avoir appelé quelque chose à la vie. Prenez des joies exceptionnelles, celle de l'artiste qui a réalisé sa pensée, celle du savant qui a découvert ou inventé. Vous entendrez dire que ces hommes travaillent pour la gloire et qu'ils tirent leurs joies les plus vives de l'admiration qu'ils inspirent. Erreur profonde ! On tient à l'éloge et aux honneurs dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi. Il y a de la modestie au fond de la vanité. C'est pour se rassurer qu'on cherche l'approbation, et c'est pour soutenir la vitalité peut-être insuffisante de son œuvre qu'on voudrait l'entourer de la chaude admiration des hommes, comme on met dans du coton l'enfant né avant terme. Mais celui qui est sûr, absolument sûr d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?

Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales; à chacun elle confère la valeur absolue d'une grande œuvre d'art; on dirait qu'elle s'attache à la première venue autant qu'aux autres, autant qu'à l'homme. Mais la forme d'un vivant une fois dessinée, se répète indéfiniment; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et à se recommencer automatiquement : automatisme et répétition, qui dominent partout ailleurs que chez l'homme, devraient nous avertir que nous sommes ici à des haltes, et que le piétinement sur place, auquel nous avons affaire, n'est pas le mouvement même de la vie. Le point de départ est donc important, mais non pas définitif. La richesse et l'originalité des formes marquent bien un épanouissement de la vie; mais dans cet épanouissement, dont la beauté signifie puissance, la vie manifeste aussi bien un arrêt de son élan et une impuissance momentanée à aller plus loin, comme l'enfant qui arrondit en volte gracieuse la fin de sa glissade.

Supérieur est le point de vue du moraliste. Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre eux surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créé au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. L'homme appelé sans cesse à s'appuyer sur la totalité de son passé pour peser d'autant plus puissamment sur l'avenir, est la grande réussite de la vie. Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de

vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond."

Henri BERGSON, L'énergie spirituelle, La conscience et la vie, éd. P.U.F., quadrige, pp. 23-25

L'âme et le corps (1912)

« La seule fonction de la pensée à laquelle on ait pu assigner une place dans le cerveau est en effet la mémoire — plus précisément la mémoire des mots. Je rappelais, au début de cette conférence, comment l'étude des maladies du langage a conduit à localiser dans telles ou telles circonvolutions du cerveau telles ou telles formes de la mémoire verbale. Depuis Broca, qui avait montré comment l'oubli des mouvements d'articulation de la parole pouvait résulter d'une lésion de la troisième circonvolution frontale gauche, une théorie de plus en plus compliquée de l'aphasie et de ses conditions cérébrales s'est édifiée laborieusement. Sur cette théorie nous aurions d'ailleurs beaucoup à dire. Des savants d'une compétence indiscutable la combattent aujourd'hui, en s'appuyant sur une observation plus attentive des lésions cérébrales qui accompagnent les maladies du langage. Nous-même, il y aura bientôt vingt ans de cela (si nous rappelons le fait, ce n'est pas pour en tirer vanité, c'est pour montrer que l'observation intérieure peut l'emporter sur des méthodes qu'on croit plus efficaces), nous avons soutenu que la doctrine alors considérée comme intangible aurait tout au moins besoin d'un remaniement. Mais peu importe ! Il y a un point sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les maladies de la mémoire des mots sont causées par des lésions du cerveau plus ou moins nettement localisables. Voyons donc comment ce résultat est interprété par la doctrine qui fait de la pensée une fonction du cerveau, et plus généralement par ceux qui croient à un parallélisme ou à une équivalence entre le travail du cerveau et celui de la pensée.

Rien de plus simple que leur explication. Les souvenirs sont là, accumulés dans le cerveau sous forme de modifications imprimées à un groupe d'éléments anatomiques : s'ils disparaissent de la mémoire, c'est que les éléments anatomiques où ils reposent sont altérés ou détruits. Nous parlions tout à l'heure de clichés, de phonogrammes : telles sont les comparaisons qu'on trouve dans toutes les explications cérébrales de la mémoire ; les impressions faites par des objets extérieurs subsisteraient dans le cerveau, comme sur la plaque sensibilisée ou sur le disque phonographique. À y regarder de près, on verrait combien ces comparaisons sont décevantes. Si vraiment mon souvenir visuel d'un objet, par exemple, était une impression laissée par cet objet sur mon cerveau, je n'aurais jamais le souvenir d'un objet, j'en aurais des milliers, j'en aurais des millions ; car l'objet le plus simple et le plus stable change de forme, de dimension, de nuance, selon le point d'où je l'aperçois : à moins donc que je me condamne à une fixité absolue en le regardant, à moins que mon œil s'immobilise dans son orbite, des images innombrables, nullement superposables, se dessineront tour à tour sur ma rétine et se transmettront à mon cerveau. Que sera-ce, s'il s'agit de l'image visuelle d'une personne, dont la physionomie change, dont le corps est mobile, dont le vêtement et l'entourage sont différents chaque fois que je la revois ? Et pourtant il est incontestable que ma conscience me présente une image unique, ou peu s'en faut, un souvenir pratiquement invariable de l'objet ou de la personne : preuve évidente qu'il y a eu tout autre chose ici qu'un enregistrement mécanique. J'en dirais d'ailleurs autant du souvenir auditif. Le même mot articulé, par des personnes différentes, ou par la même personne à des moments différents, dans des phrases différentes, donne des phonogrammes qui ne coïncident pas entre eux : comment le souvenir, relativement invariable et unique, du son du mot serait-il comparable à un phonogramme ? Cette seule considération suffirait déjà à nous rendre suspecte la théorie qui attribue les maladies de la mémoire des mots à une altération ou à une destruction des souvenirs eux-mêmes, enregistrés automatiquement par l'écorce cérébrale.

Mais voyons ce qui se passe dans ces maladies. Là où la lésion cérébrale est grave, et où la mémoire des mots est atteinte profondément, il arrive qu'une excitation plus ou moins forte, une émotion par exemple, ramène tout à coup le souvenir qui paraissait à jamais perdu. Serait-ce possible, si le souvenir avait été déposé dans la matière cérébrale altérée ou détruite ? Les choses se passent bien plutôt comme si le cerveau servait à *rappeler* le souvenir, et non pas à le conserver. L'aphasique devient incapable de retrouver le mot quand il en a besoin ; il semble tourner tout autour, n'avoir pas la force voulue pour mettre le doigt au point précis qu'il faudrait toucher ; dans le domaine psychologique, en effet, le signe extérieur de la force est toujours la précision. Mais le souvenir paraît bien être là : parfois, ayant remplacé par des périphrases le mot qu'il croit disparu, l'aphasique fera entrer dans l'une d'elles le mot lui-même. Ce qui faiblit ici, c'est cet *ajustement à la situation* que le mécanisme cérébral doit assurer. Plus spécialement, ce qui est atteint, c'est la faculté de rendre le souvenir conscient en esquissant d'avance les mouvements par lesquels le souvenir, s'il était conscient, se prolongerait en acte. Quand nous avons oublié un nom propre, comment nous y prenons-nous pour le rappeler ? Nous essayons de toutes les lettres de l'alphabet l'une après l'autre ; nous les prononçons intérieurement d'abord ; puis, si cela ne suffit pas, nous les articulons tout haut ; nous nous plaçons donc, tour à tour, dans toutes les diverses dispositions motrices entre lesquelles il faudra choisir ; une fois que l'attitude voulue est trouvée, le son du mot cherché s'y glisse comme dans un cadre préparé à le recevoir. C'est cette mimique réelle ou virtuelle, effectuée ou esquissée, que le mécanisme cérébral doit assurer. Et c'est elle, sans doute, que la maladie atteint.

Réfléchissez maintenant à ce qu'on observe dans l'aphasie progressive, c'est-à-dire dans les cas où l'oubli des mots va toujours s'aggravant. En général, les mots disparaissent alors dans un ordre déterminé, comme si la maladie connaissait la grammaire : les noms propres s'éclipsent les premiers, puis les noms communs, ensuite les adjectifs, enfin les verbes. Voilà qui paraîtra, au premier abord, donner raison à l'hypothèse d'une accumulation des souvenirs dans la substance cérébrale. Les noms propres, les noms communs, les adjectifs, les verbes, constitueraient autant de couches superposées, pour ainsi dire, et la lésion atteindrait ces couches l'une après l'autre. Oui, mais la maladie peut tenir aux causes les plus diverses, prendre les formes les plus variées, débiter en un point quelconque de la région cérébrale intéressée et progresser dans n'importe quelle direction : l'ordre de disparition des souvenirs reste le même. Serait-ce possible, si c'était aux souvenirs eux-mêmes que la maladie s'attaquait ? Le fait doit donc s'expliquer autrement. Voici l'interprétation très simple que je vous propose. D'abord, si les noms propres disparaissent avant les noms communs, ceux-ci avant les adjectifs, les adjectifs avant les verbes, c'est qu'il est plus difficile de se rappeler un nom propre qu'un nom commun, un nom commun qu'un adjectif, un adjectif qu'un verbe : la fonction de rappel, à laquelle le cerveau prête évidemment son concours, devra donc se limiter à des cas de plus en plus faciles à mesure que la lésion du cerveau s'aggravera. Mais d'où vient la plus ou moins grande difficulté du rappel ? Et pourquoi les verbes sont-ils, de tous les mots, ceux que nous avons le moins de peine à évoquer ? C'est tout simplement que les verbes expriment des actions, et qu'une action peut être mimée. Le verbe est mimable directement, l'adjectif ne l'est que par l'intermédiaire du verbe qu'il enveloppe, le substantif par le double intermédiaire de l'adjectif qui exprime un de ses attributs et du verbe impliqué dans l'adjectif, le nom propre par le triple intermédiaire du nom commun, de l'adjectif et du verbe encore ; donc, à mesure que nous allons du verbe au nom propre, nous nous éloignons davantage de l'action tout de suite imitable, jouable par le corps ; un artifice de plus en plus compliqué devient nécessaire pour symboliser en mouvement l'idée exprimée par le mot qu'on cherche ; et comme c'est au cerveau qu'incombe la tâche de préparer ces mouvements, comme son fonctionnement est d'autant plus diminué, réduit, simplifié sur ce point que la région intéressée est lésée plus profondément, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une altération ou une destruction des tissus, qui rend impossible l'évocation des noms propres ou des noms communs, laisse subsister celle du verbe. Ici, comme ailleurs, les faits nous invitent à voir dans l'activité cérébrale un extrait mimé de l'activité mentale, et non pas un équivalent de cette activité.

Mais, si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? — À vrai dire, je ne suis pas sûr que la question « où » ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps. Des clichés photographiques se conservent dans une boîte, des disques phonographiques dans des casiers ; mais pourquoi des souvenirs, qui ne sont pas des choses visibles et tangibles, auraient-ils besoin d'un contenant, et comment pourraient-ils en avoir ? J'accepterai cependant si vous y tenez, mais en la prenant dans un sens purement métaphorique, l'idée d'un contenant où les souvenirs seraient logés, et je dirai alors tout bonnement qu'ils sont dans l'esprit. Je ne fais pas d'hypothèse, je n'évoque pas une entité mystérieuse, je m'en tiens à l'observation, car il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même. Or, conscience signifie avant tout mémoire. En ce moment je cause avec vous, je prononce le mot « causerie ». Il est clair que ma conscience se représente ce mot tout d'un coup ; sinon, elle n'y verrait pas un mot unique, elle ne lui attribuerait pas un sens. Pourtant, lorsque j'articule la dernière syllabe du mot, les deux premières ont été articulées déjà ; elles sont du passé par rapport à celle-là, qui devrait alors s'appeler du présent. Mais cette dernière syllabe « rie », je ne l'ai pas prononcée instantanément ; le temps, si court soit-il, pendant lequel je l'ai émise, est décomposable en parties, et ces parties sont du passé par rapport à la dernière d'entre elles, qui serait, elle, du présent définitif si elle n'était décomposable à son tour : de sorte que vous aurez beau faire, vous ne pourrez tracer une ligne de démarcation entre le passé et le présent, ni par conséquent, entre la mémoire et la conscience. A vrai dire, quand j'articule le mot « causerie », j'ai présents à l'esprit non seulement le commencement, le milieu et la fin du mot, mais encore les mots qui ont précédé, mais encore tout ce que j'ai déjà prononcé de la phrase ; sinon, j'aurais perdu le fil de mon discours. Maintenant, si la ponctuation du discours eût été différente, ma phrase eût pu commencer plus tôt ; elle eût englobé, par exemple, la phrase précédente, et mon « présent » se fût dilaté encore davantage dans le passé. Poussons ce raisonnement jusqu'au bout : supposons que mon discours dure depuis des années, depuis le premier éveil de ma conscience, qu'il se poursuive en une phrase unique, et que ma conscience soit assez détachée de l'avenir, assez désintéressée de l'action, pour s'employer exclusivement à embrasser le sens de la phrase : je ne chercherais pas plus d'explication, alors, à la conservation intégrale de cette phrase que je n'en cherche à la survivance des deux premières syllabes du mot « causerie » quand je prononce la dernière. Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. Et je crois par conséquent aussi que notre passé tout entier est là, subconscient — je veux dire présent à nous de telle manière que notre conscience, pour en avoir la révélation, n'ait pas besoin de sortir d'elle-même ni de rien s'adjoindre d'étranger : elle n'a, pour apercevoir distinctement tout ce qu'elle renferme ou plutôt tout ce qu'elle est, qu'à écarter un obstacle, à soulever un voile. Heureux obstacle, d'ailleurs ! voile infiniment précieux ! C'est le cerveau qui nous rend le service de maintenir notre attention fixée sur la vie ; et la vie, elle, regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir. Vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action, quitte à obscurcir la plus grande partie du reste. Tel est le rôle du cerveau dans l'opération de la mémoire : il ne sert pas à conserver le passé, mais à le masquer d'abord, puis à en laisser transparaître ce qui est pratiquement utile. Et tel est aussi le rôle du cerveau vis-à-vis de l'esprit en général. Dégageant de l'esprit ce qui est extériorisable en mouvement, insérant l'esprit dans ce cadre moteur, il l'amène à limiter le plus souvent sa vision, mais aussi à rendre son action efficace. C'est dire que l'esprit déborde le cerveau de toutes parts, et que l'activité cérébrale ne répond qu'à une infime partie de l'activité mentale. »

Henri BERGSON *L'Énergie spirituelle L'âme et le corps* éd. PUF Quadrige p. 50-57

«Fantômes de vivants» et «Recherche psychique» (1913)

Le rêve (1901)

"Derrière les souvenirs qui viennent se poser ainsi sur notre occupation présente et se révéler au moyen d'elle, il y en a d'autres, des milliers et des milliers d'autres, en bas, au-dessous de la scène illuminée par la conscience. Oui, je crois que notre vie passée est là, conservée jusque dans ses moindres détails, et que nous n'oublions rien, et que tout ce que nous avons perçu, pensé, voulu depuis le premier éveil de notre conscience, persiste indéfiniment. Mais les souvenirs que ma mémoire conserve ainsi dans ses plus obscures profondeurs y sont à l'état de fantômes invisibles. Ils aspirent peut-être à la lumière : ils n'essaient pourtant pas d'y remonter; ils savent que c'est impossible, et que moi, être vivant et agissant, j'ai autre chose à faire que de m'occuper d'eux. Mais supposez qu'à un moment donné *je me désintéresse* de la situation présente, de l'action pressante. Supposez, en d'autres termes, que je m'endors. Alors ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d'écarter l'obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s'ouvrir."

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, éd. Alcan, pp. 95-96, cité in Philosophie, Terminale L, éd. Hatier, pp. 33-34

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, éd. Alcan, pp. 95-96, cité in Philosophie, Terminale L, éd. Hatier, pp. 33-34

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, éd. Alcan, pp. 95-96, cité in Philosophie, Terminale S, éd. Hatier, pp. 29-30

Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance (1908)

"Voyons, en effet, comment se forme le souvenir. Mais entendons-nous bien : le souvenir dont nous allons parler sera toujours un état psychologique, tantôt conscient, tantôt semi-conscient, le plus souvent inconscient. Sur le souvenir qui serait une trace laissée dans le cerveau, nous nous sommes expliqués ailleurs. Nous disions que les diverses mémoires sont bien localisables dans le cerveau, en ce sens que le cerveau possède pour chaque catégorie de souvenirs un dispositif spécial, destiné à convertir le souvenir pur en perception ou images naissantes : que si l'on va plus loin, si l'on prétend assigner à tout souvenir sa place dans la matière cérébrale, on se borne à traduire des faits psychologiques incontestés dans un langage analogique contestable, et l'on aboutit à des conséquences démenties par l'observation. A vrai dire, quand nous parlons de nos souvenirs, nous pensons à quelque chose que notre conscience possède ou qu'elle peut toujours rattraper, pour ainsi dire, en tirant à elle le fil qu'elle tient : le souvenir va et vient, en effet, du conscient à l'inconscient, et la transition entre les deux états est si continue, la limite si peu marquée, que nous n'avons aucun droit de supposer entre eux une différence radicale de nature. Tel est donc le souvenir dont nous allons nous occuper. Convenons, d'autre part, pour abrégé, de donner le nom de perception à toute conscience de quelque chose de présent, aussi bien à la perception interne qu'à la perception extérieure. Nous prétendons que *la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception; elle en est contemporaine*. Au fur et à mesure que la perception crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. Mais la conscience ne l'aperçoit pas d'ordinaire, pas plus que notre œil ne verrait notre ombre s'il l'illuminait chaque fois qu'il se tourne vers elle.

Supposons en effet que le souvenir ne se crée pas tout au long de la perception même : je demande à quel moment il naîtra. Attend-il, pour surgir, que la perception se soit évanouie ? C'est ce qu'on admet généralement sous forme implicite, soit qu'on fasse du souvenir inconscient un état psychologique, soit qu'on y voie une modification cérébrale. Il y aurait d'abord l'état psychologique présent, puis, quand il n'est plus, le souvenir de cet état absent. Il y aurait d'abord l'entrée en jeu de certaines cellules, et ce serait la perception, puis une trace laissée dans ces cellules une fois la perception évanouie, et ce serait là le souvenir. Mais, pour que la chose se passât ainsi, il faudrait que le cours de notre existence consciente se composât d'états bien tranchés, dont chacun eût objectivement un commencement, objectivement aussi une fin. Comment ne pas voir que ce morcelage de notre vie psychologique en états, comme d'une comédie en scènes, n'a rien d'absolu, qu'il est relatif à notre interprétation, diverse et changeante, de notre passé ? Selon le point de vue où je me place, selon le centre d'intérêt que je choisis, je découpe diversement ma journée d'hier, j'y aperçois des groupes différents de situation ou d'états. Bien que ces divisions ne soient pas toutes également artificielles, aucune n'existait en soi, car le déroulement de la vie psychologique est continu. L'après-midi que je viens de passer à la campagne avec des amis s'est décomposée en déjeuner + promenade + dîner, ou en conversation + conversation + conversation, etc. ; et d'aucune de ces conversations, qui empiétaient les unes sur les autres, on ne peut dire qu'elle forme une entité distincte. Vingt systèmes de désarticulation sont possibles; nul système ne correspond à des articulations nettes de la réalité. De quel droit supposer que la mémoire choisit l'un d'eux, divise la vie psychologique en périodes tranchées, attend la fin de chaque période pour régler ses comptes avec la perception ?

Alléguera-t-on que la perception d'un objet extérieur commence quand il apparaît, finit quand il disparaît, et qu'on peut bien désigner, dans ce cas au moins, un moment précis où le souvenir remplace la perception ? Ce serait oublier que la perception se compose ordinairement de parties successives, et que ces parties n'ont ni plus ni moins d'individualité que le tout. De chacune on est en droit de dire que son objet disparaît au fur et à mesure; comment le souvenir ne naîtrait-il que lorsque tout est fini ? Et comment la mémoire saurait-elle, à un moment quelconque de l'opération, que tout n'est pas fini, qu'il reste encore quelque chose ?

Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît l'illusion que le souvenir *succède* à la perception."

Henri BERGSON, L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance, éd. P.U.F. Quadrige, pp. 129-132

"Mais la thèse qui fait de la perception présente un état fort et du souvenir ravivé un état faible, qui veut qu'on passe de la perception à ce souvenir par voie de diminution, a contre elle l'observation la plus élémentaire. Nous l'avons montré dans un travail antérieur. Prenez une sensation intense et faites-la décroître progressivement jusqu'à zéro. S'il n'y a entre le souvenir de la sensation et la sensation elle-même qu'une différence de degré, la sensation deviendra souvenir avant de s'éteindre. Or un moment

arrive, sans doute, où vous ne pouvez plus dire si vous avez affaire à une sensation faible que vous éprouvez ou à une sensation faible que vous imaginez, mais jamais l'état faible ne devient le souvenir, rejeté dans le passé, de l'état fort. Le souvenir est donc autre chose."

Henri BERGSON, L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance, éd. P.U.F. Quadrige, pp. 132-133

"Qu'est donc [ce souvenir] ? Toute description claire d'un état psychologique se fait par des images, et nous venons de dire que le souvenir d'une image n'est pas une image. Le souvenir pur ne pourra dès lors être décrit que d'une manière vague, en termes métaphoriques. Disons donc, comme nous l'expliquions dans *Matière et Mémoire*, qu'il est à la perception ce que l'image aperçue derrière le miroir est à l'objet placé devant lui. L'objet se touche aussi bien qu'il se voit; il agira sur nous comme nous agissons sur lui; il est gros d'actions possibles, il est *actuel*. L'image est *virtuelle* et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt il consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore, se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir.

Imaginons un esprit qui prendrait conscience de ce dédoublement. Supposons que le reflet de notre perception et de notre action nous revienne, non pas lorsque la perception est complète et l'action accomplie, mais au fur et à mesure que nous percevons et agissons. Nous verrons alors en même temps notre existence réelle et son image virtuelle, l'objet d'un côté et le reflet de l'autre. Le reflet ne se laissera d'ailleurs pas confondre avec l'objet, car celui-ci a tous les caractères de la perception, celui-là est déjà souvenir : s'il ne l'était pas dès maintenant, il ne le serait jamais. Plus tard, quand il accomplira sa fonction normale, il nous représentera notre passé avec la marque du passé; aperçu au moment où il se forme, c'est avec la marque du passé, constitutive de son essence, qu'il apparaît. Quel est ce passé ? Il n'a pas de date et ne saurait en avoir; c'est du passé *en général*, ce ne peut être aucun passé en particulier. A la rigueur, s'il consistait simplement en un certain spectacle perçu, en une certaine émotion éprouvée, on pourrait être dupe, et croire qu'on a déjà aperçu ce qu'on aperçoit, éprouvé ce qu'on éprouve. Mais il s'agit de bien autre chose. Ce qui se dédouble à chaque instant en perception et souvenir, c'est la totalité de ce que nous voyons, entendons, éprouvons, tout ce que nous sommes avec tout ce qui nous entoure. Si nous prenons conscience de ce dédoublement, c'est l'intégralité de notre présent qui nous apparaîtra à la fois comme perception et comme souvenir. Et pourtant nous savons bien qu'on ne vit pas deux fois le même moment d'une histoire, et que le temps ne remonte pas son cours. Que faire ? La situation est étrange, paradoxale. Elle bouleverse toutes nos habitudes. Un souvenir est là : c'est un souvenir, car il porte la marque caractéristique des états que nous appelons communément de ce nom et qui ne se dessinent à la conscience qu'une fois leur objet disparu. Et pourtant ce ne nous représente pas quelque chose qui ait été, mais simplement quelque chose qui est; il marche *pari passu*⁸ avec la perception qu'il reproduit. C'est, dans

⁸ de pair.

le moment actuel, un souvenir de ce moment. C'est du passé quant à la forme et du présent quant à la matière. C'est un souvenir du présent

Au fur et à mesure que la situation progresse, le souvenir, qui tient à côté d'elle, donne à chacune des étapes l'aspect du «déjà-vu», du déjà connu. Mais cette situation, même avant d'être arrivée à son terme, nous semble devoir former un tout, étant découpée dans la continuité de notre expérience par l'intérêt du moment. Comment aurions-nous vécu déjà une partie de la situation si nous n'en avions pas vécu le tout ? Reconnaitrions-nous ce qui se déroule si nous ne connaissions pas ce qui est encore enroulé ? Ne sommes-nous pas à même, tout au moins d'anticiper, à chaque moment, sur le moment suivant ? Cet instant qui va venir est déjà entamé par l'instant présent; le contenu du premier est inséparable du contenu du second : si l'un est, à n'en pas douter, un recommencement de mon passé, comment l'instant à venir ne le serait-il pas également ? Je reconnais celui-là, je vais donc sûrement reconnaître celui-ci. Ainsi je me trouve sans cesse, vis-à-vis de ce qui est sur le point d'arriver, dans l'attitude d'une personne qui reconnaîtra, et qui par conséquent connaît. Mais ce n'est que l'*attitude* de la connaissance; c'en est la forme sans la matière. comme je ne puis prédire ce qui va arriver, je vois bien que je ne le sais pas.; mais je prévois que je vais l'avoir su, en ce sens que je le reconnaîtrait en l'apercevant; et cette reconnaissance à venir, que je sens inévitable en vertu de l'élan pris tout du long par ma faculté de reconnaître, exerce par avance un effet rétroactif sur mon présent, me plaçant dans l'étrange situation d'une personne qui se sent connaître ce qu'elle sait ignorer."

Henri BERGSON, L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance, éd. P.U.F. Quadrige, pp. 136-138

"Nous venons de décrire les trois principaux aspects sous lesquels nous nous apparaîtrions à nous-mêmes, à l'état normal, si nous pouvions assister à la scission de notre présent. Or, ce sont précisément les caractères de la fausse reconnaissance. On les trouve d'autant plus accentués que le phénomène est plus net, plus complet, plus profondément analysé par celui qui en fait l'expérience.

Plusieurs ont parlé en effet d'un sentiment d'automatisme, et d'un état comparable à celui d'un acteur qui joue un rôle. Ce qui se dit et ce qui se fait, ce qu'on dit et ce qu'on fait soi-même, semble «inévitable». On assiste à ses propres mouvements, à ses pensées, à ses actions. Les choses se passent *comme si* on se dédoublait, sans pourtant qu'on se dédouble effectivement. Un des sujets écrit : «Ce sentiment de dédoublement n'existe que dans la sensation; les deux personnes ne font qu'un au point de vue matériel.» Il entend sans doute par là qu'il éprouve un sentiment de dualité, mais accompagné de la conscience qu'il s'agit d'une seule et même personne.

D'autre part, comme nous le disions au début, le sujet se trouve souvent dans le singulier état d'âme d'une personne qui croit savoir ce qui va se passer, tout en se sentant incapable de le prédire. «Il me semble toujours, dit l'un d'eux, que je vais prévoir la suite, mais je ne pourrais pas l'annoncer réellement.» Un autre se rappelle ce qui va arriver «comme on se rappelle un nom qui est sur le bord de la mémoire». Une des plus anciennes observations est celle d'un malade qui s' imagine anticiper tout ce que fera son entourage. Voilà donc un autre caractère de la fausse reconnaissance.

Mais le plus général de tous est celui dont nous parlions d'abord : le souvenir évoqué est un souvenir suspendu en l'air, sans point d'appui dans le passé. Il ne correspond à aucune expérience antérieure. On le sait, on en est convaincu, et cette conviction n'est pas l'effet d'un raisonnement : elle est immédiate. Elle se confond avec le sentiment que le souvenir évoqué doit être simplement un duplicatum de la perception

actuelle. Est-ce alors un «souvenir du présent» ? Si on ne le dit pas, c'est sans doute que l'expression paraît contradictoire, qu'on ne conçoit pas le souvenir autrement que comme une répétition du passé, qu'on n'admet pas qu'une représentation puisse porter la marque du passé indépendamment de ce qu'elle représente, enfin qu'on est théoricien sans le savoir et qu'on tient tout souvenir pour postérieur à la perception qu'il reproduit. Mais on dit quelque chose d'approchant; on parle d'un passé que nul intervalle ne séparerait du présent : «J'ai senti se produire en moi une sorte de déclenchement qui a supprimé tout le passé entre cette minute d'autrefois et la minute où j'étais.» Là est bien, en effet, la caractéristique du phénomène. Quand on parle de «fausse reconnaissance», on devrait spécifier qu'il s'agit d'un processus qui ne contrefait pas réellement la reconnaissance vraie et qui n'en donne pas l'illusion. qu'est-ce, en effet, que la reconnaissance normale ? Elle peut se produire de deux manières, soit par un sentiment de familiarité qui accompagne la perception présente, soit par l'évocation d'une perception passée que la perception présente semble répéter. Or, la fausse reconnaissance n'est ni l'une ni l'autre de ces deux opérations. Ce qui caractérise la reconnaissance du premier genre, c'est qu'elle exclut tout rappel d'une situation déterminée, personnelle, où l'objet perçu aurait été déjà perçu. Mon cabinet de travail, ma table, mes livres ne composent autour de moi une atmosphère de familiarité qu'à la condition de ne faire surgir le souvenir d'aucun événement déterminé de mon histoire. S'ils évoquent le souvenir précis d'un incident auquel ils ont été mêlés, je les reconnais encore comme y ayant pris part, mais cette reconnaissance se surajoute à la première et s'en distingue profondément, comme le personnel se distingue de l'impersonnel. Or, la fausse reconnaissance est autre chose que ce sentiment de familiarité. Elle porte toujours sur une situation personnelle, dont on est convaincu qu'elle reproduit une autre situation personnelle, aussi précise et aussi déterminée qu'elle. Resterait donc qu'elle fût la reconnaissance du second genre, celle qui implique le rappel d'une situation semblable à celle où l'on se trouve actuellement. Mais remarquons qu'il s'agit toujours, en pareil cas, de situations semblables et non pas de situations identiques. La reconnaissance du second genre ne se fait que par la représentation de ce qui différencie les deux situations en même temps que de ce qui leur est commun. Si j'assistais pour la seconde fois à une comédie, je reconnais un à un chacun des mots, chacune des scènes; je reconnais enfin toute la pièce et je me rappelle l'avoir déjà vue; mais j'étais alors à une autre place, j'avais d'autres voisins, j'arrivais avec d'autres préoccupations; en tout cas je ne pouvais pas être alors ce que je suis aujourd'hui, puisque j'ai vécu dans l'intervalle. Si donc les deux images sont les mêmes, elles ne se présentent pas dans le même cadre, et le vague sentiment de la différence des cadres entoure, comme une frange, la conscience que je prends de l'identité des images et me permet à tout instant de les distinguer. Au contraire, dans la fausse reconnaissance, les cadres sont identiques, comme les images elles-mêmes. J'assistais au même spectacle avec les mêmes sensations, les mêmes préoccupations : bref je suis en ce moment au même point, à la même date, au même instant où j'étais alors de mon histoire. C'est donc à peine ici si l'on peut parler d'illusion, puisque la connaissance illusoire est l'imitation d'une connaissance réelle, et que le phénomène auquel nous avons affaire n'imité aucun phénomène de notre expérience. Et c'est à peine si on peut parler de fausse reconnaissance, puisqu'il n'y a pas de reconnaissance vraie, d'un genre ou d'un autre, dont celle-ci serait l'exacte contrefaçon."

Henri BERGSON, L'énergie spirituelle, La fausse reconnaissance, éd. P.U.F. Quadrige, pp.

L'effort intellectuel (1902)

"L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est donc un mouvement du « schéma dynamique » dans la direction de l'image qui le développe. C'est une transformation continue de relations abstraites, suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets. Sans doute le sentiment de l'effort ne se produit pas toujours dans cette opération. On verra tout à l'heure à quelle condition particulière l'opération satisfait quand l'effort s'y joint. Mais c'est seulement au cours d'un développement de ce genre que nous avons conscience d'un effort intellectuel. *Le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image.* [...]

On se transporte d'un bond au résultat complet, à la fin qu'il s'agit de réaliser : tout l'effort d'invention est alors une tentative pour combler l'intervalle par-dessus lequel on a sauté, et arriver de nouveau à cette même fin en suivant cette fois le fil continu des moyens qui la réaliseraient. Mais comment apercevoir ici la fin sans les moyens, le tout sans les parties ? Ce ne peut être sous forme d'image, puisqu'une image qui nous ferait voir l'effet s'accomplissant nous montrerait, intérieurs à cette image même, les moyens par lesquels l'effet s'accomplit. Force nous est donc bien d'admettre que le tout s'offre comme un schéma, et que l'invention consiste précisément à convertir le schéma en image.

L'inventeur qui veut construire une certaine machine se représente le travail à obtenir. La forme abstraite de ce travail évoque successivement dans son esprit, à force de tâtonnements et d'expériences, la forme concrète des divers mouvements composants qui réaliseraient le mouvement total, puis celle des pièces et des combinaisons de pièces capables de donner des mouvements partiels. A ce moment précis l'invention a pris corps : la représentation schématique est devenue une représentation imagée. L'écrivain qui fait un roman, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple et d'abstrait, je veux dire d'incorporel. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat est obtenu quand on arrive à une image distincte des éléments."

Henri BERGSON, *L'énergie spirituelle*, éd. P.U.F., pp. 173-175, cité in Philosophie Terminale, éd. Hatier

Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique (1904)

Durée et simultanéité (1922)

Les deux sources de la morale et de la religion (1932)

"En temps ordinaire, nous nous conformons à nos obligations plutôt que nous ne pensons à elles. S'il fallait chaque fois en évoquer l'idée, énoncer la formule, il serait beaucoup plus fatigant de faire son devoir. Mais l'habitude suffit, et nous n'avons le plus souvent qu'à nous laisser aller pour donner à la société ce qu'elle attend de nous. Elle a d'ailleurs singulièrement facilité les choses en intercalant des intermédiaires entre nous et elle : nous avons une famille, nous exerçons un métier ou une profession; nous appartenons à notre commune, à notre arrondissement, à notre département; et, là où l'insertion du groupe dans la société est parfaite, il nous suffit, à la rigueur, de remplir nos obligations vis-à-vis du groupe pour être quittes envers la société. Elle occupe la périphérie; l'individu est au centre. Du centre à la périphérie sont disposés, comme autant

de cercles concentriques de plus en plus larges, les divers groupements auxquels l'individu appartient. De la périphérie au centre, à mesure que le cercle se retrécit, les obligations s'ajoutent aux obligations et l'individu se trouve finalement devant leur ensemble. L'obligation grossit ainsi en avançant; mais, plus compliquée, elle est moins abstraite, et elle est d'autant mieux acceptée. Devenue pleinement concrète, elle coïncide avec une tendance, si habituelle que nous la trouvons naturelle, à jouer dans la société le rôle que nous y assigne notre place. Tant que nous nous abandonnons à cette tendance, nous la sentons à peine. Elle ne se révèle impérieuse, comme toute habitude profonde, que si nous nous écartons d'elle.

C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. C'est à peine si nous en avons conscience; nous ne faisons aucun effort. Une route a été tracée par la société; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons; il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs. Le devoir, ainsi entendu, s'accomplit presque toujours automatiquement; et l'obéissance au devoir, si l'on s'en tenait au cas le plus fréquent, se définirait un laisser-aller ou un abandon. D'où vient donc que cette obéissance apparaît au contraire comme un état de tension, et le devoir lui-même comme une chose raide et dure ? C'est évidemment que des cas se présentent où l'obéissance implique un effort sur soi-même. Ces cas sont exceptionnels; mais on les remarque, parce qu'une conscience intense les accompagne, comme il arrive pour toute hésitation; à vrai dire la conscience est cette hésitation même, l'acte qui se déclenche tout seul passant à peu près inaperçu. Alors, en raison de la solidarité de nos obligations entre elles, et parce que le tout de l'obligation est immanent à chacune de ses parties, tous les devoirs se colorent de la teinte qu'a prise exceptionnellement tel ou tel d'entre eux. Du point de vue pratique, il n'y a aucun inconvénient, il y a même certains avantages à envisager ainsi les choses. Si naturellement, en effet, qu'on fasse son devoir, on peut rencontrer en soi de la résistance; il est utile de s'y attendre, et de ne pas prendre pour accordé qu'il soit facile de rester bon époux, bon citoyen, travailleur consciencieux, enfin honnête homme. Il y a d'ailleurs une forte part de vérité dans cette opinion; car s'il est relativement aisé de se maintenir dans le cadre social, encore a-t-il fallu s'y insérer, et l'insertion exige un effort. L'indiscipline naturelle de l'enfant, la nécessité de l'éducation, en sont la preuve. Il n'est que juste de tenir compte à l'individu du consentement virtuellement donné à l'ensemble de ses obligations, même s'il n'a plus à se consulter pour chacune d'elles. Le cavalier n'a qu'à se laisser porter; encore a-t-il dû se mettre en selle. Ainsi pour l'individu vis-à-vis de la société. En un certain sens il serait faux, et dans tous les sens il serait dangereux, de dire que le devoir peut s'accomplir automatiquement. Erigeons donc en maxime pratique que l'obéissance au devoir est une résistance à soi-même.

Mais autre chose est une recommandation, autre chose une explication. Lorsque, pour rendre compte de l'obligation, de son essence et de son origine, on pose que l'obéissance au devoir est avant tout un effort sur soi-même, un état de tension ou de contraction, on commet une erreur psychologique qui a vicié beaucoup de théories morales. Ainsi ont surgi des difficultés artificielles, des problèmes qui divisent les philosophes et que nous verrons s'évanouir quand nous en analyserons les termes. L'obligation n'est nullement un fait unique, incommensurable avec les autres, se dressant au-dessus d'eux comme une apparition mystérieuse. Si bon nombre de philosophes, en particulier ceux qui se rattachent à Kant, l'ont envisagé ainsi, c'est qu'ils ont confondu le

sentiment de l'obligation, état tranquille et apparenté à l'inclination, avec l'ébranlement que nous nous donnons parfois pour briser ce qui s'opposerait à elle."

Henri BERGSON , *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., pp.11-14

"Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale; bon gré mal gré, il nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi. C'est dire que l'homme auquel la société fait appel pour le discipliner a beau être enrichi par elle de tout ce qu'elle a acquis pendant des siècles de civilisation, elle a néanmoins besoin de cet instinct primitif qu'elle revêt d'un si épais vernis. Bref, l'instinct social que nous avons aperçu au fond de l'obligation sociale vise toujours -l'instinct étant relativement immuable- une société close, si vaste soit-elle. Il est sans doute recouvert d'une autre morale que par là même il soutient et à laquelle il prête quelque chose de sa force, je veux dire son caractère impérieux. Mais lui-même ne vise pas l'humanité. C'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'indéfini, du clos à l'ouvert."

Henri BERGSON , *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., p. 27

"Qu'on parle d'ailleurs le langage de la religion ou celui de la philosophie, qu'il s'agisse d'amour ou de respect, c'est une autre morale, c'est un autre genre d'obligation, qui viennent se superposer à la pression sociale. Il n'a été question que de celle-ci jusqu'à présent. Le moment est venu de passer à l'autre.

Nous avons cherché l'obligation pure. Pour la trouver, nous avons dû réduire la morale à sa plus simple expression. L'avantage a été de voir en quoi l'obligation consiste. L'inconvénient a été de rétrécir la morale énormément. Non pas, certes, que ce que nous en avons laissé de côté ne soit pas obligatoire : imagine-t-on un devoir qui n'obligerait pas ? Mais on conçoit que, ce qui est primitivement et purement obligatoire étant bien ce que nous venons de dire, l'obligation s'irradie, se diffuse, et vienne même s'absorber en quelque autre chose qui la transfigure. Voyons donc maintenant ce que serait la morale complète. Nous allons user de la même méthode et passer encore, non plus en bas mais en haut, à la limite.

De tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait. Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore. C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue. Et ceci même est déjà caractéristique et instructif. Et ceci même nous fait pressentir une différence de nature, et non pas seulement de degré, entre la morale dont il a été question jusqu'à présent et celle dont nous abordons l'étude, entre le minimum et le maximum, entre les deux limites. Tandis que la première est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. La généralité de l'une tient à l'universelle acceptation d'une loi, celle de l'autre à la commune imitation d'un modèle.

Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter; ils n'ont qu'à exister; leur existence est un appel. Car tel est bien le caractère de cette autre morale. Tandis que l'obligation naturelle est pression ou poussée, dans la morale complète et parfaite il y a un appel.

La nature de cet appel, ceux-là seuls l'ont connue entièrement qui se sont trouvés en présence d'une grande personnalité morale. Mais chacun de nous, à des

heures où ses maximes habituelles de conduite lui paraissent insuffisantes, s'est demandé ce que tel ou tel eût attendu de lui en pareille occasion. Ce pouvait être un parent, un ami, que nous évoquions ainsi par la pensée. Mais, ce pouvait aussi bien être un homme que nous n'avions jamais rencontré, dont on nous avait simplement raconté la vie, et au jugement duquel nous soumettions alors en imagination notre conduite, redoutant de lui un blâme, fiers de son approbation. Ce pouvait même être, tirée du fond de l'âme à la lumière de la conscience, une personnalité qui naissait en nous, que nous sentions capable de nous envahir tout entiers plus tard, et à laquelle nous voulions nous attacher pour le moment comme fait le disciple au maître. A vrai dire, cette personnalité se dessine du jour où l'on a adopté un modèle : le désir de ressembler, qui est idéalement générateur d'une forme à prendre, est déjà ressemblance ; la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho. Mais peu importe la personne. Constatons seulement que si la première morale avait d'autant plus de force qu'elle se dissociait, plus nettement en obligations impersonnelles, celle-ci au contraire, d'abord éparpillée en préceptes généraux auxquels adhérerait notre intelligence mais qui n'allaient pas, jusqu'à ébranler notre volonté, devient d'autant plus entraînant que la multiplicité et la généralité des maximes vient mieux se fondre dans l'unité et l'individualité d'un homme.

D'où lui vient sa force ? Quel est le principe d'action qui succède ici à l'obligation naturelle ou plutôt qui finit par l'absorber ? Pour le savoir, voyons d'abord ce qui nous est tacitement demandé. Les devoirs dont-il a été question jusqu'à présent sont ceux que nous impose la vie sociale ; ils nous obligent vis-à-vis de la cité plutôt que de l'humanité. On pourrait donc dire que la seconde morale — si décidément nous en distinguons deux — diffère de la première en ce qu'elle est humaine, au lieu d'être seulement sociale. Et l'on n'aurait pas tout à fait tort. Nous avons vu, en effet, que ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature. La première est celle à laquelle nous pensons d'ordinaire quand nous nous sentons naturellement obligés. Au-dessus de ces devoirs bien nets nous aimons à nous en représenter d'autres, plutôt flous, qui s'y superposeraient. Dévouement, don de soi, esprit de sacrifice, charité, tels sont les mots que nous prononçons quand nous pensons à eux. Mais pensons-nous alors, le plus souvent, à autre chose qu'à des mots ? Non, sans doute, et nous nous en rendons bien compte. Seulement il suffit., disons-nous, que la formule soit là ; elle prendra tout son sens, l'idée qui viendra la remplir se fera agissante, quand une occasion se présentera. Il est vrai que pour beaucoup l'occasion ne se présentera pas, ou l'action sera remise à plus tard. Chez certains la volonté s'ébranlera bien un peu, mais si peu que la secousse reçue pourra en effet être attribuée à la seule dilatation du devoir social, élargi et affaibli en devoir humain. Mais que les formules se remplissent de matière et que la matière s'anime : c'est une vie nouvelle qui s'annonce ; nous comprenons, nous sentons qu'une autre morale survient. Donc, en parlant ici d'amour de l'humanité, on caractériserait sans doute cette, morale. Et pourtant on n'en exprimerait pas l'essence, car l'amour de l'humanité n'est pas un mobile qui se suffise à lui-même et qui agisse directement. Les éducateurs de la jeunesse savent bien qu'on ne triomphe pas de l'égoïsme en recommandant « l'altruisme ». Il arrive même qu'une âme généreuse, impatiente de se dévouer, se trouve tout à coup refroidie à l'idée qu'elle va travailler " pour le genre humain ". L'objet est trop vaste, l'effet trop dispersé. On peut donc conjecturer que si l'amour de l'humanité est constitutif de cette morale, c'est à peu près comme est impliquée, dans l'intention d'atteindre un point, la nécessité de franchir l'espace intermédiaire. En un sens, c'est la même chose ; en un autre, c'est tout différent. Si, l'on ne pense qu'à l'intervalle et aux points, en nombre infini, qu'il faudra traverser un à un, on se découragera de partir,

comme la flèche de Zénon; on n'y verra d'ailleurs aucun intérêt, aucun attrait. Mais si l'on enjambe l'intervalle en ne considérant que l'extrémité ou même en regardant plus loin, on aura facilement accompli un acte simple en même temps qu'on sera venu à bout de la multiplicité infinie dont cette simplicité est l'équivalent. Quel est donc ici le terme, quelle est la direction de l'effort ? Qu'est-ce, en un mot, qui nous est proprement demandé ?

Définissons d'abord l'attitude morale de l'homme que nous avons considéré jusqu'à présent. Il fait corps avec la société; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale. Ils sont tournés vers eux-mêmes. Certes, il est douteux que l'intérêt particulier s'accorde invariablement avec l'intérêt général : on sait à quelles difficultés insolubles s'est toujours heurtée la morale utilitaire, quand elle a posé en principe que l'individu ne pouvait rechercher que son bien propre, quand elle a prétendu qu'il serait conduit par là à vouloir le bien d'autrui. Un être intelligent, à la poursuite de ce qui est de son intérêt personnel, fera souvent tout autre chose que ce que réclamerait l'intérêt général. Si pourtant la morale utilitaire s'obstine à réparaître sous une forme ou sous une autre, c'est qu'elle n'est pas insoutenable; et si elle peut se soutenir, c'est justement parce qu'au-dessous de l'activité intelligente, qui aurait en effet à opter entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, il y a un substratum d'activité instinctive primitivement établi par la nature, où l'individuel et le social sont tout près de se confondre. La cellule vit pour elle et aussi pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité ; elle se sacrifiera au tout s'il en est besoin ; et elle se dirait sans doute alors, si elle était consciente, que c'est pour elle-même qu'elle le fait. Tel serait probablement aussi l'état d'âme d'une fourmi réfléchissant sur sa conduite. Elle sentirait que son activité est suspendue à quelque chose d'intermédiaire entre le bien de la fourmi et celui de la fourmilière. Or, c'est à cet instinct fondamental que nous avons rattaché l'obligation proprement dite : elle implique, à l'origine, un état de choses où l'individuel et le social ne se distinguent pas l'un de l'autre. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'attitude à laquelle elle correspond est celle d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes. Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close.

L'autre attitude est celle de l'âme ouverte. Que laisse-t-elle alors entrer ? Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. Et pourtant rien de ce qui viendrait ainsi l'occuper ne suffirait à définir l'attitude qu'elle a prise, car de tout cela elle pourrait à la rigueur se passer. Sa forme ne dépend pas de son contenu. Nous venons de la remplir; nous pourrions aussi bien, maintenant, la vider. La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur la terre. "

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., pp. 29-34

"Les devoirs dont il a été question jusqu'à présent sont ceux que nous impose la vie sociale; ils nous obligent vis-à-vis de la cité plutôt que de l'humanité. On pourrait donc dire que la seconde morale -si décidément nous en distinguons deux- diffère de la première en ce qu'elle est humaine, au lieu d'être seulement sociale. Et l'on n'aurait pas tout à fait tort. Nous avons vu, en effet, que ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale humaine, la différence n'est pas de degré mais de nature. La première est celle à laquelle nous pensons d'ordinaire quand nous nous sentons naturellement obligés. Au-dessus de ces devoirs bien nets, nous aimons à nous en représenter d'autres, plutôt flous, qui s'y superposeraient. Dévouement, don de soi, esprit de sacrifice, charité, tels sont les mots que nous prononçons quand

nous pensons à eux. Mais pensons-nous alors, le plus souvent, à autre chose qu'à des mots ? Non, sans doute, et nous nous en rendons bien compte. Seulement il suffit, disons-nous, que la formule soit là; elle prendra tout son sens, l'idée qui viendra la remplir se fera agissante, quand une occasion se présentera. Il est vrai que pour beaucoup l'occasion ne se présentera pas, ou l'action sera remise à plus tard. Chez certains la volonté s'ébranlera bien un peu, mais si peu que la secousse reçue pourra en effet être attribuée à la seule dilatation du devoir social, élargi et affaibli au devoir humain. Mais que les formules se remplissent de matière et que la matière s'anime : c'est une vie nouvelle qui s'annonce; nous comprenons, nous sentons qu'une autre morale survient."

"Tel serait probablement aussi l'état d'esprit d'une fourmi réfléchissant sur sa conduite. Elle sentirait que son activité est suspendue à quelque chose d'intermédiaire entre le bien de la fourmi et celui de la fourmilière. Or, c'est à cet instinct fondamental que nous avons rattaché l'obligation proprement dite : elle implique, à l'origine, un état de choses où l'individuel et le social ne se distinguent pas l'un de l'autre. C'est pourquoi nous pouvons dire que l'attitude à laquelle elle correspond est celle d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes. Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close.

L'autre attitude est celle de l'âme ouverte. Que laisse-t-elle alors entrer ? Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature. Et pourtant rien de ce qui viendrait ainsi l'occuper ne suffirait à définir l'attitude qu'elle a prise, car de tout cela elle pourrait à la rigueur se passer. Sa forme ne dépend pas de son contenu. Nous venons de la remplir; nous pourrions aussi bien, maintenant, la vider. La charité subsisterait chez celui qui la possède, lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur terre."

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., pp.31-32 et pp. 33-34

"La morale comprend ainsi deux parties distinctes, dont l'une a sa raison d'être dans la structure originelle de la société humaine, et dont l'autre trouve son explication dans le principe explicatif de cette structure. Dans la première, l'obligation représente la pression que les éléments de la société exercent les uns sur les autres pour maintenir la forme du tout, pression dont l'effet est préfiguré en chacun de nous par un système d'habitudes qui vont pour ainsi dire au-devant d'elle : ce mécanisme, dont chaque pièce est une habitude mais dont l'ensemble est comparable à un instinct, a été préparé par la nature. Dans la seconde, il y a encore obligation, si l'on veut, mais l'obligation est la forme d'une aspiration ou d'un élan, de l'élan même qui a abouti à l'espèce humaine, à la vie sociale, à un système d'habitudes plus ou moins assimilable à l'instinct : le principe de propulsion intervient directement, et non plus par l'intermédiaire des mécanismes qu'il avait montés, auxquels il s'était arrêté provisoirement."

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., p. 53

"Pour déterminer l'essence même du devoir, nous avons en effet dégagé les deux forces qui agissent sur nous, impulsion d'une part et attraction de l'autre. Il le fallait et c'est pour ne pas l'avoir fait, c'est pour s'en être tenue à l'intellectualité qui recouvre aujourd'hui le tout, que la philosophie n'a guère réussi, semble-t-il, à expliquer comment une morale peut avoir prise sur les âmes. Mais notre exposé se condamnait ainsi, comme nous le faisons pressentir, à rester schématique. Ce qui est aspiration tend à se

consolider en prenant la forme de l'obligation stricte. Ce qui est obligation stricte tend à grossir et à s'élargir en englobant l'aspiration. Pression et aspiration se donnent rendez-vous dans la région de la pensée où s'élaborent les concepts. Il en résulte des représentations dont beaucoup sont mixtes, réunissant ensemble ce qui est cause de pression et de qui est objet d'aspiration. Mais il en résulte aussi que nous perdons de vue la pression et l'aspiration pures, agissant effectivement sur notre volonté; nous ne voyons plus que le concept où sont venus se fondre les deux objets distincts auxquels elles étaient respectivement attachées. C'est ce concept qui exercerait une action sur nous. Erreur qui explique l'échec des morales proprement intellectualistes, c'est-à-dire, en somme, de la plupart des théories philosophiques du devoir. Non pas, certes, qu'une idée pure soit sans influence sur notre volonté. Mais cette influence ne s'exercerait avec efficacité que si elle pouvait être seule. Elle résiste difficilement à des influences antagonistes, ou, si elle en triomphe, c'est que reparaissent dans leur individualité et leur indépendance, déployant alors l'intégralité de leur force, la pression et l'aspiration qui avaient renoncé chacune à leur action propre en se faisant représenter ensemble par une idée.

Longue serait la parenthèse qu'il faudrait ouvrir si l'on voulait faire la part des deux forces, l'une sociale et l'autre supra-sociale, l'une d'impulsion et l'autre d'attraction, qui donnent leur efficace aux mobiles moraux. Un honnête homme dira par exemple qu'il agit par respect de soi, par sentiment de la dignité humaine. Il ne s'exprimerait pas ainsi, évidemment, s'il ne commençait par se scinder en deux personnalités, celle qu'il serait s'il se laissait aller et celle où sa volonté le hausse : le moi qui respecte n'est pas le même que le moi respecté. Quel est donc ce dernier moi, en quoi consiste sa dignité? d'où vient le respect qu'il inspire? Laissons de côté l'analyse du respect, où nous trouverions surtout un besoin de s'effacer, l'attitude de l'apprenti devant le maître ou plutôt, pour parler un langage aristotélicien, de l'accident devant l'essence; resterait alors à définir le moi supérieur devant lequel la personnalité moyenne s'incline. Il n'est pas douteux que ce soit d'abord le «moi social», intérieur à chacun, dont nous avons déjà dit un mot. Si l'on admet, ne fût-ce que théoriquement, une «mentalité primitive», on y verra le respect de soi coïncider avec le sentiment d'une telle solidarité entre l'individu et le groupe que le groupe reste présent à l'individu isolé, le surveillance, l'encouragement ou le menace, exige enfin d'être consulté et obéi : derrière la société elle-même il y a des puissances surnaturelles, dont le groupe dépend, et qui rendent la société responsable des actes de l'individu; la pression du moi social s'exerce avec toutes ces énergies accumulées. L'individu n'obéit d'ailleurs pas seulement par habitude de la discipline ou par crainte du châtement : le groupe auquel il appartient se met nécessairement au-dessus des autres, ne fût-ce que pour exalter son courage dans la bataille, et la conscience de cette supériorité de force lui assure à lui-même une force plus grande, avec toutes les jouissances de l'orgueil. On s'en convaincra en considérant une mentalité déjà plus «évoluée». Qu'on songe à ce qu'il entraine de fierté, en même temps que d'énergie morale, dans le «*Civis sum romanus*» : le respect de soi, chez un citoyen romain, devait se confondre avec ce que nous appellerions aujourd'hui son nationalisme."

Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 64-66

"Que ce soit alors la raison qui parle, je le veux bien; mais si elle s'exprimait uniquement en son nom, si elle faisait autre chose que formuler rationnellement l'action de certaines forces qui se tiennent derrière elle, comment lutterait-elle contre la passion ou l'intérêt? La philosophie qui pense qu'elle se suffit à elle-même, et qui prétend le démontrer, ne réussit dans sa démonstration que s'il réintroduit ces forces sans le dire :

elles sont d'ailleurs rentrées à son insu, subrepticement. Examinons en effet sa démonstration. Elle revêt deux formes, selon qu'il prend la raison vide ou qu'il lui laisse une matière, selon qu'il voit dans l'obligation morale la nécessité pure et simple de rester d'accord avec soi-même ou une invitation à poursuivre logiquement une certaine fin. Considérons ces deux formes tour à tour; lorsque Kant nous dit qu'un dépôt doit être restitué parce que, si le dépositaire se l'appropriait, ce ne serait plus un dépôt, il joue évidemment sur les mots. Ou bien il entend par dépôt le fait matériel de remettre une somme d'argent entre les mains d'un ami, par exemple, en l'avertissant qu'on viendra la réclamer plus tard; mais ce fait matériel seul, avec cet avertissement tout seul, aura pour conséquence de déterminer le dépositaire à rendre la somme s'il n'en a pas besoin, et à se l'approprier purement et simplement s'il est en mal d'argent : les deux procédés sont également cohérents, du moment que le mot «dépôt» n'évoque qu'une image matérielle sans accompagnement d'idées morales. Ou bien les considérations morales sont là : l'idée que le dépôt a été «confié» et qu'une confiance «ne doit pas» être trahie; l'idée que le dépositaire s'est «engagé», qu'il a «donné sa parole»; l'idée que, même s'il n'a rien dit, il est lié par un «contrat» tacite; l'idée qu'il existe un «droit» de propriété, etc. Alors, en effet, on se contredirait soi-même en acceptant un dépôt et en refusant de le rendre; le dépôt ne serait plus un dépôt; le philosophe pourrait dire que l'immoral est ici de l'irrationnel. Mais c'est que le mot «dépôt» serait pris avec l'acception qu'il a dans un groupement humain où existent des idées proprement morales, des conventions et des obligations : ce n'est plus à la nécessité vide de ne pas se contredire que se ramènera l'obligation morale, puisque la contradiction consisterait simplement ici à rejeter, après l'avoir acceptée, une obligation morale qui se trouverait être, par là même, préexistante. - Mais laissons de côté ces subtilités. la prétention de fonder une morale sur le respect de la logique a pu naître chez des philosophes et des savants habitués à s'incliner devant la logique en matière spéculative et portés ainsi à croire qu'en toute matière, et pour l'humanité tout entière, la logique s'impose avec une autorité souveraine. Mais du fait que la science doit respecter la logique des choses et la logique en général si elle veut aboutir dans ses recherches, de ce que tel est l'intérêt du savant en tant que savant, on ne peut conclure à l'obligation pour nous de mettre toujours de la logique dans notre conduite, comme si tel était l'intérêt de l'homme en général et même du savant en tant qu'homme. Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent -et nous devons les en féliciter- qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix ni de l'un ni de l'autre."

Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, éd. P.U.F., pp. 86-87

« Ainsi seulement pourront être comparées entre elles les diverses lignes de conduite ; ainsi seulement pourra être appréciée leur valeur morale. La chose est tellement évidente que nous l'avons à peine indiquée ; nous l'avons presque toujours sous-entendue. Mais il résultait de là que notre exposé restait schématique et pouvait paraître insuffisant. Sur le plan intellectuel, en effet, toutes les exigences de la morale se compénétraient dans des concepts dont chacun, comme la monade leibnizienne, est plus ou moins représentatif de tous les autres. Au-dessus ou au-dessous de ce plan nous trouvons des forces dont chacune, prise isolément, ne correspond qu'à une partie de ce qui a été projeté sur le plan intellectuel. Comme cet inconvénient de la méthode que nous avons suivie est incontestable, comme d'ailleurs il est inévitable, comme nous voyons que la méthode s'impose et comme nous sentons qu'elle ne peut pas ne pas soulever des objections tout le long de son application, nous tenons, pour conclure, à la caractériser de

nouveau et à la définir encore, dussions-nous répéter sur quelques points, presque dans les mêmes termes, ce que nous avons déjà eu l'occasion de dire.

Une société humaine dont les membres seraient liés entre eux comme les cellules d'un organisme ou, ce qui revient à peu près au même, comme les fourmis d'une fourmilière, n'a jamais existé, mais les groupements de l'humanité primitive s'en rapprochaient certainement plus que les nôtres. La nature, en faisant de l'homme un animal sociable, a voulu cette solidarité étroite, en la relâchant toutefois dans la mesure où cela était nécessaire pour que l'individu déployât, dans l'intérêt même de la société, l'intelligence dont elle l'avait pourvu. Telle est la constatation que nous nous sommes borné à faire dans la première partie de notre exposé. Elle serait de médiocre importance pour une philosophie morale qui accepterait sans discussion la croyance à l'hérédité de l'acquis : l'homme pourrait alors naître aujourd'hui avec des tendances très différentes de celles de ses plus lointains ancêtres. Mais nous nous en tenons à l'expérience, qui nous montre dans la transmission héréditaire de l'habitude contractée une exception — à supposer qu'elle se produise jamais — et non pas un fait assez régulier, assez fréquent, pour déterminer à la longue un changement profond de la disposition naturelle. Si radicale que soit alors la différence entre le civilisé et le primitif, elle tient uniquement à ce que l'enfant a emmagasiné depuis le premier éveil de sa conscience : toutes les acquisitions de l'humanité pendant des siècles de civilisation sont là, à côté de lui, déposées dans la science qu'on lui enseigne, dans la tradition, dans les institutions, dans les usages, dans la syntaxe et le vocabulaire de la langue qu'il apprend à parler et jusque dans la gesticulation des hommes qui l'entourent. C'est cette couche épaisse de terre végétale qui recouvre aujourd'hui le roc de la nature originelle. Elle a beau représenter les effets lentement accumulés de causes infiniment variées, elle n'en a pas moins dû adopter la configuration générale du sol sur lequel elle se posait. Bref, l'obligation que nous trouvons au fond de notre conscience et qui en effet, comme le mot l'indique bien, nous lie aux autres membres de la société, est un lien du même genre que celui qui unit les unes aux autres les fourmis d'une fourmilière ou les cellules d'un organisme. C'est la forme que prendrait ce lien aux yeux d'une fourmi devenue intelligente comme un homme, ou d'une cellule organique devenue aussi indépendante dans ses mouvements qu'une fourmi intelligente. Je parle, bien entendu, de l'obligation envisagée comme cette simple forme, sans matière : elle est ce qu'il y a d'irréductible, et de toujours présent encore, dans notre nature morale. Il va de soi que la matière qui s'encadre dans cette forme, chez un être intelligent, est de plus en plus intelligente et cohérente à mesure que la civilisation avance, et qu'une nouvelle matière survient sans cesse, non pas nécessairement à l'appel direct de cette forme, mais sous la pression logique de la matière intelligente qui s'y est déjà insérée. Et nous avons vu aussi comment une matière qui est proprement faite pour se couler dans une forme différente, qui n'est plus apportée, même très indirectement, par le besoin de conservation sociale mais par une aspiration de la conscience individuelle, accepte cette forme en se disposant, comme le reste de la morale, sur le plan intellectuel. Mais toutes les fois que nous revenons à ce qu'il y a de proprement impératif dans l'obligation, et lors même que nous trouverions en elle tout ce que l'intelligence y a inséré pour l'enrichir, tout ce que la raison a mis autour d'elle pour la justifier, c'est dans cette structure fondamentale que nous nous replaçons. Voilà pour l'obligation pure.

Maintenant, une société mystique, qui engloberait l'humanité entière et qui marcherait, animée d'une volonté commune, à la création sans cesse renouvelée d'une humanité plus complète, ne se réalisera évidemment pas plus dans l'avenir que n'ont existé, dans le passé, des sociétés humaines à fonctionnement organique, comparables à des sociétés animales. L'aspiration pure est une limite idéale, comme l'obligation nue. Il

n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraîné et qui entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisées. Le souvenir de ce qu'elles ont été, de ce qu'elles ont fait, s'est déposé dans la mémoire de l'humanité. Chacun de nous peut le revivifier, surtout s'il le rapproche de l'image, restée vivante en lui, d'une personne qui participait de cette mysticité et la faisait rayonner autour d'elle. Même si nous n'évoquons pas telle ou telle grande figure, nous savons qu'il nous serait possible de l'évoquer ; elle exerce ainsi sur nous une attraction virtuelle. Même si nous nous désintéressons des personnes, il reste la formule générale de la moralité qu'accepte aujourd'hui l'humanité civilisée : cette formule englobe deux choses, un système d'ordres dictés par des exigences sociales impersonnelles, et un ensemble d'appels lancés à la conscience de chacun de nous par des personnes qui représentent ce qu'il y eut de meilleur dans l'humanité. L'obligation qui s'attache à l'ordre est, dans ce qu'elle a d'original et de fondamental, infra-intellectuelle. L'efficacité de l'appel tient à la puissance de l'émotion qui fut jadis provoquée, qui l'est encore ou qui pourrait l'être : cette émotion, ne fût-ce que parce qu'elle est indéfiniment résoluble en idées, est plus qu'idée ; elle est supra-intellectuelle. Les deux forces, s'exerçant dans des régions différentes de l'âme, se projettent sur le plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence. Elles seront désormais remplacées par leurs projections. Celles-ci s'entremêlent et se compénètrent. Il en résulte une transposition des ordres et des appels en termes de raison pure. La justice se trouve ainsi sans cesse élargie par la charité ; la charité prend de plus en plus la forme de la simple justice ; les éléments de la moralité deviennent homogènes, comparables et presque commensurables entre eux ; les problèmes moraux s'énoncent avec précision et se résolvent avec méthode. L'humanité est invitée à se placer à un niveau déterminé, — plus haut qu'une société animale, où l'obligation ne serait que la force de l'instinct, mais moins haut qu'une assemblée de dieux, où tout serait élan créateur. Considérant alors les manifestations de la vie morale ainsi organisée, on les trouvera parfaitement cohérentes entre elles, capables par conséquent de se ramener à des principes. La vie morale sera une vie rationnelle.

Tout le monde se mettra d'accord sur ce point. Mais de ce qu'on aura constaté le caractère rationnel de la conduite morale, il ne suivra pas que la morale ait son origine ou même son fondement dans la pure raison. La grosse question est de savoir pourquoi nous sommes obligés dans des cas où il ne suffit nullement de se laisser aller pour faire son devoir.

Que ce soit alors la raison qui parle, je le veux bien ; mais si elle s'exprimait uniquement en son nom, si elle faisait autre chose que formuler rationnellement l'action de certaines forces qui se tiennent derrière elle, comment lutterait-elle contre la passion ou l'intérêt ? Le philosophe qui pense qu'elle se suffit à elle-même, et qui prétend le démontrer, ne réussit dans sa démonstration que s'il réintroduit ces forces sans le dire : elles sont d'ailleurs rentrées à son insu, subrepticement. Examinons en effet sa démonstration. Elle revêt deux formes, selon qu'il prend la raison vive ou qu'il lui laisse une matière, selon qu'il voit dans l'obligation morale la nécessité pure et simple de rester d'accord avec soi-même ou une invitation à poursuivre logiquement une certaine fin. Considérons ces deux formes tour à tour. Lorsque Kant nous dit qu'un dépôt doit être restitué parce que, si le dépositaire se l'appropriait, ce ne serait plus un dépôt, il joue évidemment sur les mots. Ou bien il entend par dépôt le fait matériel de remettre une somme d'argent entre les mains d'un ami, par exemple, en l'avertissant qu'on viendra la réclamer plus tard ; mais ce fait matériel tout seul, avec cet avertissement tout seul, aura pour conséquence de déterminer le dépositaire à rendre la somme s'il n'en a pas besoin, et à se l'approprier purement et simplement s'il est en mal d'argent : les deux procédés

sont également cohérents, du moment que le mot « dépôt » n'évoque qu'une image matérielle sans accompagnement d'idées morales. Ou bien les considérations morales sont là : l'idée que le dépôt a été « confié » et qu'une confiance « ne doit pas » être trahie ; l'idée que le dépositaire « s'est engagé », qu'il a « donné sa parole » ; l'idée que, même s'il n'a rien dit, il est lié par un « contrat » tacite ; l'idée qu'il existe un « droit » de propriété, etc. Alors, en effet, on se contredirait soi-même en acceptant un dépôt et en refusant de le rendre ; le dépôt ne serait plus un dépôt ; le philosophe pourrait dire que l'immoral est ici de l'irrationnel. Mais c'est que le mot « dépôt » serait pris avec l'acception qu'il a dans un groupement humain où existent des idées proprement morales, des conventions et des obligations : ce n'est plus à la nécessité vide de ne pas se contredire que se ramènera l'obligation morale, puisque la contradiction consisterait simplement ici à rejeter, après l'avoir acceptée, une obligation morale qui se trouverait être, par là même, préexistante. — Mais laissons de côté ces subtilités. La prétention de fonder la morale sur le respect de la logique a pu naître chez des philosophes et des savants habitués à s'incliner devant la logique en matière spéculative et portés ainsi à croire qu'en toute matière, et pour l'humanité tout entière, la logique s'impose avec une autorité souveraine. Mais du fait que la science doit respecter la logique des choses et la logique en général si elle veut aboutir dans ses recherches, de ce que tel est l'intérêt du savant en tant que savant, on ne peut conclure à l'obligation pour nous de mettre toujours de la logique dans notre conduite, comme si tel était l'intérêt de l'homme en général ou même du savant en tant qu'homme. Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande ; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent — et nous devons les en féliciter — qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix de l'un ni de l'autre. Voilà pour la morale qui se réclamerait de la raison envisagée comme une pure forme, sans matière. — Avant de considérer celle qui adjoint une matière à cette forme, remarquons que bien souvent on s'en tient à la première quand on croit arriver à la seconde. Ainsi font les philosophes qui expliquent l'obligation morale par la force avec laquelle s'imposerait l'idée du Bien. S'ils prennent cette idée dans une société organisée, où les actions humaines sont déjà classées selon leur plus ou moins grande aptitude à maintenir la cohésion sociale et à faire progresser l'humanité, et où surtout certaines forces définies produisent cette cohésion et assurent ce progrès, ils pourront dire, sans doute, qu'une activité est d'autant plus morale qu'elle est plus conforme au bien ; et ils pourront ajouter aussi que le bien est conçu comme obligatoire. Mais c'est que le bien sera simplement la rubrique sous laquelle on convient de ranger les actions qui présentent l'une ou l'autre aptitude, et auxquelles on se sent déterminé par les forces d'impulsion et d'attraction que nous avons définies. La représentation d'une hiérarchie de ces diverses conduites, de leurs valeurs respectives par conséquent, et d'autre part la quasi-nécessité avec laquelle elles s'imposent, auront donc préexisté à l'idée du bien, qui ne surgira qu'après coup pour fournir une étiquette ou un nom : celle-ci, laissée à elle-même, n'eût pu servir à les classer, encore moins à les imposer. Que si, au contraire, on veut que l'idée du Bien soit la source de toute obligation et de toute aspiration, et qu'elle serve aussi à qualifier les actions humaines, il faudra qu'on nous dise à quel signe on reconnaît qu'une conduite lui est conforme ; il faudra donc qu'on nous définisse le Bien ; et nous ne voyons pas comment on pourrait le définir sans postuler une hiérarchie des êtres ou tout au moins des actions, une plus ou moins grande élévation des uns et des autres : mais si cette hiérarchie existe par elle-même, il est inutile de faire appel à l'idée du Bien pour l'établir ; d'ailleurs nous ne voyons pas pourquoi cette hiérarchie devrait être conservée, pourquoi nous serions tenus de la respecter ; on ne pourra invoquer en sa faveur que des raisons esthétiques, alléguer qu'une conduite est « plus

belle » qu'une autre, qu'elle nous place plus ou moins haut dans la série des êtres : mais que répondrait-on à l'homme qui déclarerait mettre au-dessus de tout la considération de son intérêt ? En y regardant de près, on verrait que cette morale ne s'est jamais suffi à elle-même. Elle est simplement venue se surajouter, comme un complément artistique, à des obligations qui lui préexistaient et qui la rendaient possible.

Quand les philosophes grecs attribuent une dignité éminente à la pure idée du Bien et plus généralement à la vie contemplative, ils parlent pour une élite qui se constituerait à l'intérieur de la société et qui commencerait par prendre pour accordée la vie sociale. On a dit que cette morale ne parlait pas de devoir, ne connaissait pas l'obligation — telle que nous l'entendons. Il est très vrai qu'elle n'en parlait pas ; mais c'est justement parce qu'elle la considérait comme allant de soi. Le philosophe était censé avoir d'abord accompli, comme tout le monde, le devoir tel que le lui imposait la cité. Alors seulement survenait une morale destinée à embellir sa vie en la traitant comme une œuvre d'art. Bref, et pour tout résumer, il ne peut être question de fonder la morale sur le culte de la raison. — Resterait alors, comme nous l'annonçons, à examiner si elle pourrait reposer sur la raison en tant que celle-ci présenterait à notre activité une fin déterminée, conforme à la raison mais s'y surajoutant, une fin que la raison nous enseignerait à poursuivre méthodiquement. Mais il est aisé de voir qu'aucune fin — pas même la double fin que nous avons indiquée, pas même le double souci de maintenir la cohésion sociale et de faire progresser l'humanité — ne s'imposera d'une manière obligatoire en tant que simplement proposée par la raison. Si certaines forces réellement agissantes et pesant effectivement sur notre volonté sont dans la place, la raison pourra et devra intervenir pour en coordonner les effets, mais elle ne saurait rivaliser avec ces forces, puisqu'on peut toujours raisonner avec elle, opposer à ses raisons d'autres raisons, ou même simplement refuser la discussion et répondre par un « sic volo, sic jubeo ». À vrai dire, une morale qui croit fonder l'obligation sur des considérations purement rationnelles réintroduit toujours à son insu, comme nous, l'avons déjà dit et comme nous allons le répéter, des forces d'un ordre différent. C'est justement pourquoi elle réussit avec une telle facilité. L'obligation vraie est déjà là, et ce que la raison viendra poser sur elle prendra naturellement un caractère obligatoire. La société, avec ce qui la maintient et ce qui la pousse en avant, est déjà là, et c'est pourquoi la raison pourra adopter comme principe de la morale l'une quelconque des fins que poursuit l'homme en société ; en construisant un système bien cohérent de moyens destinés à réaliser cette fin, elle retrouvera tant bien que mal la morale telle que le sens commun la conçoit, telle que l'humanité en général la pratique ou prétend la pratiquer. C'est que chacune de ces fins, étant prise par elle dans la société, est socialisée et, par là même, grosse de toutes les autres fins qu'on peut s'y proposer. Ainsi, même si l'on érige en principe de la morale, l'intérêt personnel, il ne sera pas difficile de construire une morale raisonnable, qui ressemble suffisamment à la morale courante, comme le prouve le succès relatif de la morale utilitaire. L'égoïsme, en effet, pour l'homme vivant en société, comprend l'amour-propre, le besoin d'être loué, etc. ; de sorte que le pur intérêt personnel est devenu à peu près indéfinissable, tant il y entre d'intérêt général, tant il est difficile de les isoler l'un de l'autre. Qu'on songe à tout ce qu'il y a de déférence pour autrui dans ce qu'on appelle amour de soi, et même dans la jalousie et l'envie ! Celui qui voudrait pratiquer l'égoïsme absolu devrait s'enfermer en lui-même, et ne plus se soucier assez du prochain pour le jalouser ou l'envier. Il entre de la sympathie dans ces formes de la haine, et les vices mêmes de l'homme vivant en société ne sont pas sans impliquer quelque vertu : tous sont saturés de vanité, et vanité signifie d'abord sociabilité. À plus forte raison pourra-t-on déduire approximativement la morale de sentiments tels que celui de l'honneur, ou la sympathie, ou la pitié. Chacune de ces tendances, chez l'homme vivant

en société, est chargée de ce que la morale sociale y a déposé ; et il faudrait l'avoir vidée de ce contenu, au risque de la réduire à bien peu de chose, pour ne pas commettre une pétition de principe en expliquant par elle la morale. La facilité avec laquelle on compose des théories de ce genre devrait éveiller nos soupçons : si les fins les plus diverses peuvent ainsi être transmues par les philosophes en fins morales, c'est vraisemblablement -comme ils ne tiennent pas encore la pierre philosophale — qu'ils avaient commencé par mettre de l'or au fond de leur creuset. Comme aussi il est évident qu'aucune de ces doctrines ne rendra compte de l'obligation ; nous pourrions être tenus à l'adoption de certains moyens si nous voulons réaliser telle ou telle fin ; mais s'il nous plaît de renoncer à la fin, comment nous imposer les moyens ? Pourtant, en adoptant l'une quelconque de ces fins comme principe de la morale, les philosophes en ont tiré des systèmes de maximes qui, sans aller jusqu'à prendre la forme d'impératifs, s'en rapprochent assez pour qu'on puisse s'en contenter. La raison en est bien simple. Ils ont envisagé la poursuite de ces fins, encore une fois, dans une société où il y a des pressions décisives et des aspirations complémentaires qui les prolongent. Pression et attraction, en se déterminant, aboutiraient à l'un quelconque de ces systèmes de maximes, puisque chacun d'eux vise à la réalisation d'une fin qui est à la fois individuelle et sociale. Chacun de ces systèmes préexiste donc dans l'atmosphère sociale à la venue du philosophe ; il comprend des maximes qui se rapprochent suffisamment par leur contenu de celles que le philosophe formulera, et qui sont, elles, obligatoires. Retrouvées par la philosophie, mais non plus sous la forme d'un commandement puisque ce ne sont plus que des recommandations en vue de la poursuite intelligente d'une fin que l'intelligence pourrait aussi bien rejeter, elles sont happées par la maxime plus vague, ou même simplement virtuelle, qui y ressemble, mais qui est chargée d'obligation. Elles deviennent ainsi obligatoires ; mais l'obligation n'est pas descendue, comme on pourrait la croire, d'en haut, c'est-à-dire du principe d'où des maximes ont été rationnellement déduites ; elle est remontée d'en bas, je veux dire du fond de pressions, prolongeable en aspirations, sur lequel la société repose. Bref, les théoriciens de la morale postulent la société et par conséquent les deux forces auxquelles la société doit sa stabilité et son mouvement. Profitant de ce que toutes les fins sociales se compénètrent et de ce que chacune d'elles, posée en quelque sorte sur cet équilibre et sur ce mouvement, semble se doubler de ces deux forces, ils n'ont pas de peine à reconstituer le contenu de la morale avec l'une quelconque des fins prise pour principe, et à montrer alors que cette morale est obligatoire. C'est qu'ils se sont donné par avance avec la société, la matière de cette morale et sa forme, tout ce qu'elle contient et toute l'obligation dont elle s'enveloppe. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 82-93

"Que ce soit alors la raison qui parle, je le veux bien; mais si elle s'exprimait uniquement en son nom, si elle faisait autre chose que formuler rationnellement l'action de certaines forces qui se tiennent derrière elle, comment lutterait-elle contre la passion ou l'intérêt ? Le philosophe qui pense qu'elle se suffit à elle-même, et qui prétend le démontrer, ne réussit dans sa démonstration que s'il réintroduit ces forces sans le dire : elles sont d'ailleurs rentrées à son insu, subrepticement. Examinons en effet sa démonstration. Elle revêt deux formes, selon qu'il prend la raison vide ou qu'il lui laisse une matière, selon qu'il voit dans l'obligation morale la nécessité pure et simple de rester d'accord avec soi-même ou une invitation à poursuivre logiquement une certaine fin. Considérons ces deux formes tour à tour; lorsque Kant nous dit qu'un dépôt doit être restitué parce que, si le dépositaire se l'appropriait, ce ne serait plus un dépôt, il joue évidemment sur les mots. Ou bien il entend par dépôt le fait matériel de remettre une

somme d'argent entre les mains d'un ami, par exemple, en l'avertissant qu'on viendra la réclamer plus tard; mais ce fait matériel seul, avec cet avertissement tout seul, aura pour conséquence de déterminer le dépositaire à rendre la somme s'il n'en a pas besoin, et à se l'approprier purement et simplement s'il est en mal d'argent : les deux procédés sont également cohérents, du moment que le mot «dépôt» n'évoque qu'une image matérielle sans accompagnement d'idées morales. Ou bien les considérations morales sont là : l'idée que le dépôt a été «confié» et qu'une confiance «ne doit pas » être trahie; l'idée que le dépositaire s'est «engagé», qu'il a «donné sa parole»; l'idée que, même s'il n'a rien dit, il est lié par un «contrat» tacite; l'idée qu'il existe un «droit» de propriété, etc. Alors, en effet, on se contredirait soi-même en acceptant un dépôt et en refusant de le rendre; le dépôt ne serait plus un dépôt; le philosophe pourrait dire que l'immoral est ici de l'irrationnel. Mais c'est que le mot «dépôt» serait pris avec l'acception qu'il a dans un groupement humain où existent des idées proprement morales, des conventions et des obligations : ce n'est plus à la nécessité vide de ne pas se contredire que se ramènera l'obligation morale, puisque la contradiction consisterait simplement ici à rejeter, après l'avoir acceptée, une obligation morale qui se trouverait être, par là même, préexistante. - Mais laissons de côté ces subtilités. la prétention de fonder une morale sur le respect de la logique a pu naître chez des philosophes et des savants habitués à s'incliner devant la logique en matière spéculative et portés ainsi à croire qu'en toute matière, et pour l'humanité tout entière, la logique s'impose avec une autorité souveraine. Mais du fait que la science doit respecter la logique des choses et la logique en général si elle veut aboutir dans ses recherches, de ce que tel est l'intérêt du savant en tant que savant, on ne peut conclure à l'obligation pour nous de mettre toujours de la logique dans notre conduite, comme si tel était l'intérêt de l'homme en général et même du savant en tant qu'homme. Notre admiration pour la fonction spéculative de l'esprit peut être grande; mais quand des philosophes avancent qu'elle suffirait à faire taire l'égoïsme et la passion, ils nous montrent -et nous devons les en féliciter- qu'ils n'ont jamais entendu résonner bien fort chez eux la voix ni de l'un ni de l'autre."

Bergson , *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., pp. 86-87

« Parmi les observations recueillies par la « science psychique », nous avons jadis noté le fait suivant. Une dame se trouvait à l'étage supérieur d'un hôtel. Voulant descendre, elle s'engagea sur le palier. La barrière destinée à fermer la cage de l'ascenseur était justement ouverte. Cette barrière ne devant s'ouvrir que si l'ascenseur est arrêté à l'étage, elle crut naturellement que l'ascenseur était là, et se précipita pour le prendre. Brusquement elle se sentit rejeter en arrière : l'homme chargé de manœuvrer l'appareil venait de se montrer, et la repoussait sur le palier. À ce moment elle sortit de sa distraction. Elle constata, stupéfaite, qu'il n'y avait ni homme ni appareil. Le mécanisme s'étant dérangé, la barrière avait pu s'ouvrir à l'étage où elle était, alors que l'ascenseur était resté en bas. C'est dans le vide qu'elle allait se précipiter : une hallucination miraculeuse lui avait sauvé la vie. Est-il besoin de dire que le miracle s'explique aisément ? La dame avait raisonné juste sur mi fait réel, car la barrière était effectivement ouverte et par conséquent l'ascenseur aurait dû être à l'étage. Seule, la perception de la cage vide l'eût tirée de son erreur; mais cette perception serait arrivée trop tard, l'acte consécutif au raisonnement juste étant déjà commencé. Alors avait surgi la personnalité instinctive, somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne. Elle avait aperçu le danger. Il fallait agir tout de suite. Instantanément elle avait rejeté le corps en arrière, faisant jaillir du même coup la perception fictive, hallucinatoire, qui pouvait le mieux provoquer et expliquer le mouvement en apparence injustifié.

Imaginons alors une humanité primitive et des sociétés rudimentaires. Pour assurer à ces groupements la cohésion voulue, la nature disposerait d'un moyen bien simple: elle n'aurait qu'à doter l'homme d'instincts appropriés. Ainsi fit-elle pour la ruche et pour la fourmi. Son succès

fut d'ailleurs complet les individus ne vivent ici que pour la communauté. Et son travail fut facile, puisqu'elle n'eut qu'à suivre sa méthode habituelle : l'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout corps vivant. Mais c'est à un épanouissement de l'intelligence, et non plus à un développement de l'instinct, que tend la poussée vitale dans la série des vertébrés. Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé ; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé ou plutôt lumineux, qu'est l'intelligence. Désormais la réflexion permettra à l'individu d'inventer, à la société de progresser. Mais, pour que la société progresse, encore faut-il qu'elle subsiste. Invention signifie initiative, et un appel à l'initiative individuelle risque déjà de compromettre la discipline sociale. Que sera-ce, si l'individu détourne sa réflexion de l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ? Livré à l'instinct, comme la fourmi ou l'abeille, il fût resté tendu sur la fin extérieure à atteindre ; il eût travaillé pour l'espèce, automatiquement, somnambuliquement. Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui ; mais il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes. La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme. C'est de ce côté que l'être intelligent se précipitera si rien ne l'arrête. Mais la nature veille. Tout à l'heure, devant la barrière ouverte, un gardien avait surgi, qui interdisait l'entrée et repoussait le contrevenant. Ici ce sera un dieu protecteur de la cité, lequel défendra, menacera, réprimera. L'intelligence se règle en effet sur des perceptions présentes ou sur ces résidus plus ou moins imagés de perceptions qu'on appelle les souvenirs. Puisque l'instinct n'existe plus qu'à l'état de trace ou de virtualité, puisqu'il n'est pas assez fort pour provoquer des actes ou pour les empêcher, il devra susciter une perception illusoire ou tout au moins une contrefaçon de souvenir assez précise, assez frappante, pour que l'intelligence se détermine par elle. *Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.*

Mais nous n'obtenons ainsi qu'une figuration stylisée de ce qui se passe effectivement. Pour plus de clarté, nous avons supposé dans la société une brusque révolte de l'individu, et dans l'imagination individuelle la soudaine apparition d'un dieu qui empêche ou qui défend. Les choses prennent sans doute cette forme dramatique, à un moment donné et pour un certain temps, dans une humanité déjà avancée sur la route de la civilisation. Mais la réalité n'évolue vers la précision du drame que par l'intensification de l'essentiel et par l'élimination du surabondant. En fait, dans les groupements humains tels qu'ils ont pu sortir des mains de la nature, la distinction entre ce qui importe et ce qui n'importe pas à la cohésion du groupe n'est pas aussi nette, les conséquences d'un acte accompli par l'individu ne paraissent pas aussi strictement individuelles, la force d'inhibition qui surgit au moment où l'acte va s'accomplir ne s'incarne pas aussi complètement dans une personne. Arrêtons-nous sur ces trois points.

Dans des sociétés telles que les nôtres, il y a des coutumes et il y a des lois. Sans doute les lois sont souvent des coutumes consolidées ; mais une coutume ne se transforme en loi que lorsqu'elle présente un intérêt défini, reconnu et formulable ; elle tranche dès lors sur les autres. La distinction est donc nette entre l'essentiel et l'accidentel : il y a d'un côté ce qui est simplement usage, de l'autre ce qui est obligation légale et même morale. Il ne peut pas en être ainsi dans des sociétés moins évoluées qui n'ont que des coutumes, les unes justifiées par un besoin réel, la plupart dues au simple hasard ou à une extension irréflectée des premières. Ici tout ce qui est usuel est nécessairement obligatoire, puisque la solidarité sociale, n'étant pas condensée dans des lois, l'étant encore moins dans des principes, se diffuse sur la commune acceptation des usages. Tout ce qui est habituel aux membres du groupe, tout ce que la société attend des individus, devra donc prendre un caractère religieux, s'il est vrai que par l'observation de la coutume, et par elle seulement, l'homme

est attaché aux autres hommes et détaché ainsi de lui-même. Soit dit en passant, la question des rapports de la morale avec la religion se simplifie ainsi beaucoup quand on considère les sociétés rudimentaires. Les religions primitives ne peuvent être dites immorales, ou indifférentes à la morale, que si l'on prend la religion telle qu'elle fut d'abord, pour la comparer à la morale telle qu'elle est devenue plus tard. A l'origine, la coutume est toute la morale ; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion. En vain donc on nous objecterait que les interdictions religieuses n'ont pas toujours concerné ce qui nous apparaît aujourd'hui comme immoral ou comme antisocial. La religion primitive, vue par le côté que nous envisageons d'abord, est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, de ne penser qu'à soi. C'est donc bien une réaction défensive de la nature contre l'intelligence.

D'autre part, l'idée de responsabilité individuelle est loin d'être aussi simple qu'on pourrait le croire. Elle implique une représentation relativement abstraite de l'activité de l'individu, que l'on tient pour indépendante parce qu'on l'a isolée de l'activité sociale. Mais telle est d'abord la solidarité entre les membres du groupe que tous doivent se sentir participer dans une certaine mesure à la défaillance d'un seul, au moins dans les cas qu'ils tiennent pour graves : le mal moral, si l'on peut déjà employer ce terme, fait l'effet d'un mal physique qui s'étendrait de proche en proche et affecterait la société entière, par contamination. Si donc une puissance vengeresse surgit, ce sera pour frapper la société dans son ensemble, sans s'appesantir uniquement sur le point d'où le mal était parti : le tableau de la Justice poursuivant le coupable est relativement moderne, et nous avons trop simplifié les choses en montrant l'individu arrêté, au moment de rompre le lien social, par la crainte religieuse d'un châtement qu'il serait seul à subir. Il n'en est pas moins vrai que les choses tendent à prendre cette forme, et qu'elles la prendront de plus en plus explicitement à mesure que la religion, fixant ses propres contours, deviendra plus franchement mythologique. Le mythe portera d'ailleurs toujours la trace de ses origines ; jamais il ne distinguera complètement entre l'ordre physique et l'ordre moral ou social, entre la régularité voulue, qui vient de l'obéissance de tous à une loi, et celle que manifeste le cours de la nature. Thémis, déesse de la justice humaine, est la mère des Saisons (Ορὰι) et de Dikè, qui représente aussi bien la loi physique que la loi morale. De cette confusion nous sommes à peine libérés aujourd'hui ; la trace en subsiste dans notre langage. Mœurs et morale, règle au sens de constance et règle au sens d'impératif : l'universalité de fait et l'universalité de droit s'expriment à peu près de la même manière. Le mot « ordre » ne signifie-t-il pas, tout à la fois, arrangement et commandement ?

Enfin nous parlions d'un dieu qui surgirait pour interdire, prévenir ou punir. La force morale d'où part la résistance, et au besoin la vengeance, s'incarnerait donc dans les espèces s'étaient formées par transitions insensibles à aucun moment précis l'homme n'aurait émergé de l'animalité ; mais c'est là une hypothèse arbitraire, qui se heurte à tant d'invéraisemblances et repose sur de telles équivoques que nous la croyons insoutenable⁹ ; à suivre le fil conducteur des faits et des analogies, on arrive bien plutôt à une évolution discontinue, qui procède par sauts, obtenant à chaque arrêt une combinaison parfaite en son genre, comparable aux figures qui se succèdent quand on tourne un kaléidoscope ; il y a donc bien un type d'humanité primitive, encore que l'espèce humaine ait pu se constituer par plusieurs sauts convergents accomplis de divers points et n'arrivant pas tous aussi près de la réalisation du type. D'autre part, l'âme primitive nous échapperait complètement aujourd'hui s'il y avait eu transmission héréditaire des habitudes acquises. Notre nature morale, prise à l'état brut, différerait alors radicalement de celle de nos plus lointains ancêtres. Mais c'est encore sous l'influence d'idées préconçues, et pour satisfaire aux exigences d'une théorie, qu'on parle d'habitudes héréditaires et surtout qu'on croit la transmission assez régulière pour opérer une transformation. La vérité est que, si la civilisation a profondément modifié l'homme, c'est en accumulant dans le milieu social, comme dans un réservoir, des habitudes et des connaissances que la société verse dans l'individu à chaque génération nouvelle. Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants : nous retrouverons au fond

⁹ Voir *L'Évolution créatrice*, principalement les deux premiers chapitres.

de nous, ou peu s'en faut, l'humanité primitive. De cette humanité, les « primitifs » que nous observons aujourd'hui nous offrent-ils l'image ? Ce n'est pas probable, puisque la nature est recouverte, chez eux aussi, d'une couche d'habitudes que le milieu social a conservées pour les déposer en chaque individu. Mais il y a lieu de croire que cette couche est moins épaisse que chez l'homme civilisé, et qu'elle laisse davantage transparaître la nature. La multiplication des habitudes au cours des siècles a dû en effet s'opérer chez eux d'une manière différente, en surface, par un passage de l'analogie à l'analogie et sous l'influence de circonstances accidentelles, tandis que le progrès de la technique, des connaissances, de la civilisation enfin, se fait pendant des périodes assez longues dans un seul et même sens, en hauteur, par des variations qui se superposent ou s'anastomosent, aboutissant ainsi à des transformations profondes et non plus seulement à des complications superficielles. Dès lors on voit dans quelle mesure nous pouvons tenir pour primitive, absolument, la notion du *tabou* que nous trouvons chez les « primitifs » d'aujourd'hui. À supposer qu'elle ait paru telle quelle dans une humanité sortant des mains de la nature, elle ne s'appliquait pas à toutes les mêmes choses, ni probablement à autant de choses. Chaque *tabou* devait être une interdiction à laquelle la société trouvait un intérêt défini. Irrationnel du point de vue de l'individu, puisqu'il arrêta net des actes intelligents sans s'adresser à l'intelligence, il était rationnel en tant qu'avantageux à la société et à l'espèce. C'est ainsi que les relations sexuelles, par exemple, ont pu être utilement réglées par des *tabous*. Mais, justement parce qu'il n'était pas fait appel à l'intelligence individuelle et qu'il s'agissait même de la contrecarrer, celle-ci, s'emparant de la notion du *tabou*, a dû en faire toute sorte d'extensions arbitraires, par des associations d'idées accidentelles, et sans s'inquiéter de ce qu'on pourrait appeler l'intention originelle de la nature. Ainsi, à supposer que le *tabou* ait toujours été ce qu'il est aujourd'hui, il ne devait pas concerner un aussi grand nombre d'objets, ni donner des applications aussi déraisonnables. — Mais a-t-il conservé sa forme originelle ? L'intelligence des « primitifs » ne diffère pas essentiellement de la nôtre ; elle doit incliner, comme la nôtre, à convertir le dynamique en statique et à solidifier les actions en choses. On peut donc présumer que, sous son influence, les interdictions se sont installées dans les choses auxquelles elles se rapportaient ce n'étaient que des résistances opposées à des tendances, mais comme la tendance a le plus souvent un objet, c'est de l'objet, comme si elle siégeait en lui, que la résistance a semblé partir, devenant ainsi un attribut de sa substance. Dans les sociétés stagnantes, cette consolidation s'est faite définitivement. Elle a pu être moins complète, elle était en tout cas temporaire, dans des sociétés en mouvement, où l'intelligence finirait par apercevoir derrière l'interdiction une personne. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion* Édition PUF p. 124-134

« Imaginons alors une humanité primitive et des sociétés rudimentaires. Pour assurer à ces groupements la cohésion voulue, la nature disposerait d'un moyen bien simple : elle n'aurait qu'à doter l'homme d'instincts appropriés. Ainsi fit-elle pour la ruche et pour la fourmi. Son succès fut d'ailleurs complet : les individus ne vivent ici que pour la communauté. Et son travail fut facile, puisqu'elle n'eut qu'à suivre sa méthode habituelle : l'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout corps vivant. Mais c'est à un épanouissement de l'intelligence, et non plus à un développement de l'instinct, que tend la poussée vitale dans la série des vertébrés. Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé ; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé ou plutôt lumineux, qu'est l'intelligence. Désormais la réflexion permettra à l'individu d'inventer, à la société de progresser. Mais, pour que la société progresse, encore faut-il qu'elle subsiste. Invention signifie initiative, et un appel à l'initiative individuelle risque déjà de compromettre la discipline sociale. Que sera-ce, si l'individu détourne sa réflexion de

l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ? Livré à l'instinct, comme la fourmi ou l'abeille, il fût resté tendu sur la fin extérieure à atteindre ; il eût travaillé pour l'espèce, automatiquement, somnambuliquement. Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui ; mais il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes. La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme. C'est de ce côté que l'être intelligent se précipitera si rien ne l'arrête. Mais la nature veille. Tout à l'heure, devant la barrière ouverte, un gardien avait surgi, qui interdisait l'entrée et repoussait le contrevenant. Ici ce sera un dieu protecteur de la cité, lequel défendra, menacera, réprimera. L'intelligence se règle en effet sur des perceptions présentes ou sur ces résidus plus ou moins imagés de perceptions qu'on appelle les souvenirs. Puisque l'instinct n'existe plus qu'à l'état de trace ou de virtualité, puisqu'il n'est pas assez fort pour provoquer des actes ou pour les empêcher, il devra susciter une perception illusoire ou tout au moins une contrefaçon de souvenir assez précise, assez frappante, pour que l'intelligence se détermine par elle. *Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.*

Mais nous n'obtenons ainsi qu'une figuration stylisée de ce qui se passe effectivement. Pour plus de clarté, nous avons supposé dans la société une brusque révolte de l'individu, et dans l'imagination individuelle la soudaine apparition d'un dieu qui empêche ou qui défend. Les choses prennent sans doute cette forme dramatique, à un moment donné et pour un certain temps, dans une humanité déjà avancée sur la route de la civilisation. Mais la réalité n'évolue vers la précision du drame que par l'intensification de l'essentiel et par l'élimination du surabondant. En fait, dans les groupements humains tels qu'ils ont pu sortir des mains de la nature, la distinction entre ce qui importe et ce qui n'importe pas à la cohésion du groupe n'est pas aussi nette, les conséquences d'un acte accompli par l'individu ne paraissent pas aussi strictement individuelles, la force d'inhibition qui surgit au moment où l'acte va s'accomplir ne s'incarne pas aussi complètement dans une personne. Arrêtons-nous sur ces trois points.

Dans des sociétés telles que les nôtres, il y a des coutumes et il y a des lois. Sans doute les lois sont souvent des coutumes consolidées ; mais une coutume ne se transforme en loi que lorsqu'elle présente un intérêt défini, reconnu et formulable ; elle tranche dès lors sur les autres. La distinction est donc nette entre l'essentiel et l'accidentel : il y a d'un côté ce qui est simplement usage, de l'autre ce qui est obligation légale et même morale. Il ne peut pas en être ainsi dans des sociétés moins évoluées qui n'ont que des coutumes, les unes justifiées par un besoin réel, la plupart dues au simple hasard ou à une extension irréflectée des premières. Ici tout ce qui est usuel est nécessairement obligatoire, puisque la solidarité sociale, n'étant pas condensée dans des lois, l'étant encore moins dans des principes, se diffuse sur la commune acceptation des usages. Tout ce qui est habituel aux membres du groupe, tout ce que la société attend des individus, devra donc prendre un caractère religieux, s'il est vrai que par l'observation de la coutume, et par elle seulement, l'homme est attaché aux autres hommes et détaché ainsi de lui-même. Soit dit en passant, la question des rapports de la morale avec la religion se simplifie ainsi beaucoup quand on considère les sociétés rudimentaires. Les religions primitives ne peuvent être dites immorales, ou indifférentes à la morale, que si l'on prend la religion telle qu'elle fut d'abord, pour la comparer à la morale telle qu'elle est devenue

plus tard. À l'origine, la coutume est toute la morale; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion. En vain donc on nous objecterait que les interdictions religieuses n'ont pas toujours concerné ce qui nous apparaît aujourd'hui comme immoral ou antisocial. La religion primitive, vue par le côté que nous envisageons d'abord, est une précaution contre le danger que l'on court, dès qu'on pense, de ne penser qu'à soi. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion* Éditions P.U.F. p. 125-128

« Mais avec l'homme apparaît la réflexion, et par conséquent la faculté d'observer sans utilité immédiate, de comparer entre elles des observations provisoirement désintéressées, enfin d'induire et de généraliser. Constatant que tout ce qui vit autour de lui finit par mourir, il est convaincu qu'il mourra lui-même. La nature, en le dotant d'intelligence, devait bon gré mal gré l'amener à cette conviction. Mais cette conviction vient se mettre en travers du mouvement de la nature. Si l'élan de vie détourne tous les autres vivants de la représentation de la mort, la pensée de la mort doit ralentir chez l'homme le mouvement de la vie. Elle pourra plus tard s'encadrer dans une philosophie qui élèvera l'humanité au dessus d'elle-même et lui donnera plus de force pour agir. Mais elle est d'abord déprimante, et elle le serait encore davantage si l'homme n'ignorait, certain qu'il est de mourir, la date où il mourra. L'événement a beau devoir se produire : comme on constate à chaque instant qu'il ne se produit pas, l'expérience négative continuellement répétée se condense en un doute à peine conscient qui atténue les effets de la certitude réfléchie. Il n'en est pas moins vrai que la certitude de mourir, surgissant avec la réflexion dans un monde d'êtres vivants qui était fait pour ne penser qu'à vivre, contrarie l'intention de la nature. Celle-ci va trébucher sur l'obstacle qu'elle se trouve avoir placé sur son propre chemin. Mais elle se redresse aussitôt. À l'idée que la mort est inévitable elle oppose l'image d'une continuation de la vie après la mort¹⁰ ; cette image, lancée par elle dans le champ de l'intelligence où vient de s'installer l'idée, remet les choses en ordre ; la neutralisation de l'idée par l'image manifeste alors l'équilibre même de la nature, se retenant de glisser. Nous nous retrouvons donc devant le jeu tout particulier d'images et d'idées qui nous a paru caractériser la religion à ses origines. *Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort.* »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 136-137

« De cette anticipation il faut pourtant bien que l'intelligence ait connaissance. Une représentation va en effet surgir, celle de puissances favorables qui se superposeraient ou se substitueraient aux causes naturelles et qui prolongeraient en actions voulues par elles, conformes à nos vœux, la démarche naturellement engagée. Nous avons mis en mouvement un mécanisme, voilà le début ; le mécanisme se retrouvera dans la réalisation de l'effet souhaité, voilà la fin : entre les deux s'insérerait une garantie extra-mécanique de succès. Il est vrai que si nous imaginons ainsi des puissances amies, s'intéressant à notre réussite, la logique de l'intelligence exigera que nous posions des causes antagonistes, des puissances défavorables, pour expliquer notre échec. Cette dernière croyance aura d'ailleurs son utilité pratique ; elle stimulera indirectement notre activité en nous invitant à prendre garde. Mais ceci est du dérivé, je dirais presque du décadent. La représentation d'une force qui empêche est à peine postérieure, sans doute, à celle d'une force qui aide ; si celle-ci est naturelle, celle-là s'en tire comme une conséquence immédiate ; mais elle doit surtout proliférer dans les sociétés stagnantes comme celles que nous appelons aujourd'hui primitives, où les croyances se

multiplient indéfiniment par voie d'analogie, sans égard pour leur origine. La poussée vitale est optimiste. Toutes les représentations religieuses qui sortent ici directement d'elle pourraient donc se définir de la même manière : ce sont des réactions défensives de la nature contre la représentation, par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 146

« Allons plus loin encore. Quand le primitif fait appel à une cause mystique pour expliquer la mort, la maladie ou tout autre accident, quelle est au juste l'opération à laquelle il se livre ? Il voit par exemple qu'un homme a été tué par un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'une tempête. Nie-t-il que le rocher ait été déjà fendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne ? Évidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes. Pourquoi donc introduit-il une « cause mystique », telle que la volonté d'un esprit ou d'un sorcier, pour l'ériger en cause principale ? Qu'on y regarde de près : on verra que ce que le primitif explique ici par une cause « surnaturelle », ce n'est pas l'effet physique, c'est sa signification humaine, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. Il n'y a rien d'illogique, ni par conséquent de « prélogique », ni même qui témoigne d'une « imperméabilité à l'expérience », dans la croyance qu'une cause doit être proportionnée à son effet, et qu'une fois constatées la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent — choses purement physiques et insoucieuses de l'humanité — il reste à expliquer ce fait, capital pour nous, qu'est la mort d'un homme. La cause contient éminemment l'effet, disaient jadis les philosophes ; et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale ; elle est en tout cas de même ordre : c'est une intention. Que l'éducation scientifique de l'esprit le déshabitude de cette manière de raisonner, ce n'est pas douteux. Mais elle est naturelle ; elle persiste chez le civilisé et se manifeste toutes les fois que n'intervient pas la force antagoniste. Nous faisons remarquer que le joueur qui mise sur un numéro de la roulette, attribuera le succès ou l'insuccès à la veine ou à la déveine, c'est-à-dire à une intention favorable ou défavorable : il n'en expliquera pas moins par des causes naturelles tout ce qui se passe entre le moment où il place l'argent et le moment où la bille s'arrête ; mais à cette causalité mécanique il superposera, à la fin, un choix semi-volontaire qui fasse pendant au sien : l'effet dernier sera ainsi de même importance et de même ordre que la première cause, qui avait également été un choix. De ce raisonnement très logique nous saisissons d'ailleurs l'origine pratique quand nous voyons le joueur esquisser un mouvement de la main pour arrêter la bille : c'est sa volonté de succès, c'est la résistance à cette volonté qu'il va objectiver dans la veine ou la déveine pour se trouver devant une puissance alliée ou ennemie, et pour donner au jeu tout son intérêt. Mais bien plus frappante encore est la ressemblance entre la mentalité du civilisé et celle du primitif quand il s'agit de faits tels que ceux que nous venons d'envisager : la mort, la maladie, l'accident grave. Un officier qui a pris part à la grande guerre nous disait qu'il avait toujours vu les soldats redouter les balles plus que les obus, quoique le tir de l'artillerie fût de beaucoup le plus meurtrier. C'est que par la balle on se sent visé, et que chacun fait malgré lui le raisonnement suivant : « Pour produire cet effet, si important pour moi, que serait la mort ou la blessure grave, il faut une cause de même importance, il faut une intention. » Un soldat qui fut précisément atteint par un éclat d'obus nous racontait que son premier mouvement fut de s'écrier : « Comme c'est bête ! » Que cet éclat d'obus projeté par une cause purement mécanique, et qui pouvait atteindre n'importe qui ou n'atteindre personne, fût pourtant venu le frapper, lui et non pas un autre, c'était illogique

¹⁰ . Il va sans dire que l'image n'est hallucinatoire que sous la forme qu'elle prend pour le primitif. Sur la question générale de la survie nous nous sommes

au regard de son intelligence spontanée. En faisant intervenir la « mauvaise chance », il eût manifesté mieux encore la parenté de cette intelligence spontanée avec la mentalité primitive. Une représentation riche de matière, comme l'idée d'un sorcier ou d'un esprit, doit sans doute abandonner la plus grande partie de son contenu pour devenir celle de la « mauvaise chance » ; elle subsiste cependant, elle n'est pas complètement vidée, et par conséquent les deux mentalités ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre.

Les exemples si variés de « mentalité primitive » que M. Lévy-Bruhl a accumulés dans ses ouvrages se groupent sous un certain nombre de rubriques. Les plus nombreux sont ceux qui témoignent, selon l'auteur, d'une obstination du primitif à ne rien admettre de fortuit. Qu'une pierre tombe et vienne écraser un passant, c'est qu'un esprit malin l'a détachée : il n'y a pas de hasard. Qu'un homme soit arraché de son canot par un alligator, c'est qu'il a été ensorcelé : il n'y a pas de hasard. Qu'un guerrier soit tué ou blessé d'un coup de lance, c'est qu'il n'était pas en état de parer, c'est qu'on avait jeté sur lui un sort : il n'y a pas de hasard¹¹. La formule revient si souvent chez M. Lévy-Bruhl qu'on peut la considérer comme donnant un des caractères essentiels de la mentalité primitive. — Mais, dirons-nous à l'éminent philosophe, en reprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant, comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y croit pas, n'admettez-vous pas, vous, qu'il y a du hasard ? Et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne pas retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre ? J'entends bien que vous ne faites pas du hasard une force agissante. Mais si c'était pour vous un pur néant, vous n'en parleriez pas. Vous tiendriez le mot pour inexistant, comme la chose. Or le mot existe, et vous en usez, et il représente pour vous quelque chose, comme d'ailleurs pour nous tous. Demandons-nous ce qu'il peut bien représenter. Une énorme tuile, arrachée par le vent, tombe et assomme un passant. Nous disons que c'est un hasard. Le dirions-nous, si la tuile s'était simplement brisée sur le sol ? Peut-être, mais c'est que nous penserions vaguement alors à un homme qui aurait pu se trouver là, ou parce que, pour une raison ou pour une autre, ce point spécial du trottoir nous intéressait particulièrement, de telle sorte que la tuile semble l'avoir choisi pour y tomber. Dans les deux cas, il n'y a de hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération¹², soit en vue de lui rendre service, soit plutôt avec l'intention de lui nuire. Ne pensez qu'au vent arrachant la tuile, à la tuile tombant sur le trottoir, au choc de la tuile contre le sol : vous ne voyez plus que du mécanisme, le hasard s'évanouit. Pour qu'il intervienne, il faut que, l'effet ayant une signification humaine, cette signification rejaillisse sur la cause et la colore, pour ainsi dire, d'humanité. Le hasard est donc le mécanisme se comportant comme s'il avait une intention. On dira peut-être que, précisément parce que nous employons le mot quand les choses se passent comme s'il y avait eu intention, nous ne supposons pas alors une intention réelle, nous reconnaissons au contraire que tout s'explique mécaniquement. Et ce serait très juste, s'il n'y avait que la pensée réfléchie, pleinement consciente. Mais au-dessous d'elle est une pensée spontanée et semi-consciente, qui superpose à l'enchaînement mécanique des causes et des effets quelque chose de tout différent, non pas certes pour rendre compte de la chute de la tuile, mais pour expliquer que la chute ait coïncidé avec le passage d'un homme, qu'elle ait justement choisi cet instant. L'élément de choix ou d'intention est aussi restreint que possible ; il

¹¹ Voir en particulier *La Mentalité primitive*, p. 29, 36, 45, etc. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 73.

¹² Nous avons développé cette conception du hasard dans un cours professé au Collège de France en 1898, à propos du irspl sLpcp-L-vAç d'Alexandre d'Aphrodisiade

recule à mesure que la réflexion veut le saisir ; il est fuyant et même évanouissant ; mais s'il était inexistant, on ne parlerait que de mécanisme. il ne serait pas question de hasard. Le hasard est donc une intention qui s'est vidée de son contenu. Ce n'est plus qu'une ombre ; mais la forme y est, à défaut de la matière. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 151-154

« Il est facile, en effet, de définir la science, puisqu'elle a toujours travaillé dans la même direction. Elle mesure et calcule, en vue de prévoir et d'agir. Elle suppose d'abord, elle constate ensuite que l'univers est régi par des lois mathématiques. Bref, tout progrès de la science consiste dans une connaissance plus étendue et dans une plus riche utilisation du mécanisme universel. Ce progrès s'accomplit d'ailleurs par un effort de notre intelligence, qui est faite pour diriger notre action sur les choses, et dont la structure doit par conséquent être calquée sur la configuration mathématique de l'univers. Quoique nous n'ayons à agir que sur les objets qui nous entourent, et quoique telle ait été la destination primitive de l'intelligence, néanmoins, comme la mécanique de l'univers est présente à chacune de ses parties, il a bien fallu que l'homme naquît avec une intelligence virtuellement capable d'embrasser le monde matériel tout entier. Il en est de l'intellection comme de la vision : l'œil n'a été fait, lui aussi, que pour nous révéler les objets sur lesquels nous sommes en état d'agir ; mais de même que la nature n'a pu obtenir le degré voulu de vision que par un dispositif dont l'effet dépasse son objet (puisque nous voyons les étoiles, alors que nous sommes sans action sur elles), ainsi elle nous donnait nécessairement, avec la faculté de comprendre la matière que nous manipulons, la connaissance virtuelle du reste et le pouvoir non moins virtuel de l'utiliser. Il est vrai qu'il y a loin ici du virtuel à l'actuel. Tout progrès effectif, dans le domaine de la connaissance comme -dans celui de l'action, a exigé l'effort persévérant d'un ou de plusieurs hommes supérieurs. Ce fut chaque fois une création, que la nature avait sans doute rendue possible en nous octroyant une intelligence dont la, forme dépasse la matière, mais qui allait pour ainsi dire au delà de ce que la nature avait voulu. L'organisation de l'homme semblait en effet le prédestiner à une vie plus modeste. Sa résistance instinctive aux innovations en est la preuve. L'inertie de l'humanité n'a jamais cédé qu'à la poussée du génie. Bref, la science exige un double effort, celui de quelques hommes pour trouver du nouveau, celui de tous les autres hommes pour adopter et s'adapter. Une société peut être dite civilisée dès qu'on y trouve à la fois ces initiatives et cette docilité. La seconde condition est d'ailleurs plus difficile à remplir que la première. Ce qui a manqué aux non-civilisés, ce n'est probablement pas l'homme supérieur (on ne voit pas pourquoi la nature n'aurait pas eu toujours et partout de ces distractions heureuses), c'est plutôt l'occasion fournie à un tel homme de montrer sa supériorité, c'est la disposition des autres à le suivre.

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 178-180

« Supposons, en effet, qu'on veuille marquer que ces deux clans constituent deux espèces, au sens biologique du mot : comment s'y prendra-t-on, là où le langage ne s'est pas encore imprégné de science et de philosophie ? Les traits individuels d'un animal ne frappant pas l'attention, l'animal est perçu, disions-nous, comme un genre. Pour exprimer que deux clans constituent deux espèces différentes, on donnera alors à l'un des deux le nom d'un animal, à l'autre celui d'un autre. Chacun de ces noms, pris isolément, n'était qu'une appellation : ensemble, ils équivalent à une affirmation. Ils disent en effet que les deux clans sont de sang différent. Pourquoi le disent-ils ? Si le totémisme se retrouve, comme on l'assure, sur divers points du globe, dans des sociétés qui n'ont pas

pu communiquer entre elles, il doit répondre à un besoin commun de ces sociétés, à une exigence vitale. Par le fait, nous savons que les clans entre lesquels se partage la tribu sont souvent exogames : en d'autres termes, les unions se contractent entre membres de clans différents, mais non pas à l'intérieur de l'un d'eux. Longtemps même on a cru qu'il y avait là une loi générale, et que totémisme impliquait toujours exogamie. Supposons qu'il en ait été ainsi au départ, et que l'exogamie soit tombée en route dans beaucoup de cas. On voit très bien l'intérêt qu'a la nature à empêcher que les membres d'une tribu se marient régulièrement entre eux et que, dans cette société close, des unions finissent par se contracter entre proches parents : la race ne tarderait pas à dégénérer. Un instinct, que des habitudes toutes différentes recouvrent dès qu'il a cessé d'être utile, portera donc la tribu à se scinder en clans à l'intérieur desquels le mariage sera interdit. Cet instinct arrivera d'ailleurs à ses fins en faisant que les membres du clan se sentent déjà parents, et que, de clan à clan, on se croie au contraire aussi étrangers que possible les uns aux autres, car son modus operandi, que nous pouvons aussi bien observer chez nous, est de diminuer l'attrait sexuel entre hommes et femmes qui vivent ensemble ou qui se savent apparentés entre eux¹³. Comment alors les membres de deux clans différents se persuaderont-ils à eux-mêmes, comment exprimeront-ils qu'ils ne sont pas du même sang ? Ils s'habitueront à dire qu'ils n'appartiennent pas à la même espèce. Lors donc qu'ils déclarent constituer deux espèces animales, ce n'est pas sur l'animalité, c'est sur la dualité qu'ils mettent l'accent. Du moins a-t-il dû en être ainsi à l'origine¹⁴. Reconnaissons d'ailleurs que nous sommes ici dans le domaine du simple probable, pour ne pas dire du pur possible. Nous avons seulement voulu essayer à un problème très controversé la méthode qui nous paraît d'ordinaire la plus sûre. Partant d'une nécessité biologique, nous cherchons dans l'être vivant le besoin qui y correspond. Si ce besoin ne crée pas un instinct réel et agissant, il suscite, par l'intermédiaire de ce qu'on pourrait appeler un instinct virtuel ou latent, une représentation imaginative qui détermine la conduite comme eût fait l'instinct. À la base du totémisme serait une représentation de ce genre.

Mais fermons cette parenthèse, ouverte pour un objet dont on dira peut-être qu'il méritait mieux. C'est aux esprits que nous en étions restés. Nous croyons que, pour pénétrer jusqu'à l'essence même de la religion et pour comprendre l'histoire de l'humanité, il faudrait se transporter tout de suite, de la religion statique et extérieure dont il a été question jusqu'à présent, à cette religion dynamique, intérieure, dont nous traiterons dans le prochain chapitre. La première était destinée à écarter des dangers que l'intelligence pouvait faire courir à l'homme ; elle était infra-intellectuelle. Ajoutons qu'elle était naturelle, car l'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale : là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant ; l'homme a été posé alors globalement, avec l'intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer ; magie et animisme élémentaire, tout cela était apparu en bloc, tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société, l'un et l'autre bornés dans leurs ambitions, qu'avait voulu la nature. Plus tard, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place ; il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant, dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique, jointe sans doute à une intellectualité supérieure, mais distincte d'elle. La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle ; nous en savons la raison. La seconde, pour des raisons que nous indiquerons, fut supra-intellectuelle. C'est en les

opposant tout de suite l'une à l'autre qu'on les comprendrait le mieux. Seules, en effet, sont essentielles et pures ces deux religions extrêmes. Les formes intermédiaires, qui se développèrent dans les civilisations antiques, ne pourraient qu'induire en erreur la philosophie de la religion si elles faisaient croire qu'on a passé d'une extrémité à l'autre par voie de perfectionnement graduel : erreur sans doute naturelle, qui s'explique par le fait que la religion statique s'est survécue en partie à elle-même dans la religion dynamique. Mais ces formes intermédiaires ont tenu une si grande place dans l'histoire connue de l'humanité qu'il faut bien que nous nous appesantissions sur elles. Nous n'y voyons, pour notre part, rien d'absolument nouveau, rien de comparable à la religion dynamique, rien que des variations sur le double thème de l'animisme élémentaire et de la magie ; la croyance aux esprits est d'ailleurs toujours restée le fond de la religion populaire. Mais de la faculté fabulatrice, qui l'avait élaborée, est sortie par un développement ultérieur une mythologie autour de laquelle ont poussé une littérature, un art, des institutions, enfin tout l'essentiel de la civilisation antique. Parlons donc de la mythologie, sans jamais perdre de vue ce qui en avait été le point de départ, ce qu'on aperçoit encore par transparence au travers d'elle.

Des esprits aux dieux la transition peut être insensible, la différence n'en est pas moins frappante. Le dieu est une personne. Il a ses qualités, ses défauts, son caractère. Il porte un nom. Il entretient des relations définies avec d'autres dieux. Il exerce des fonctions importantes, et surtout il est seul à les exercer. Au contraire, il y a des milliers d'esprits différents, répartis sur la surface d'un pays, qui accomplissent une même besogne ; ils sont désignés par un nom commun et ce nom pourra, dans certains cas, ne pas même comporter un singulier : mânes et pénates, pour ne prendre que cet exemple, sont des mots latins qu'on ne trouve qu'au pluriel. Si la représentation religieuse vraiment originelle est celle d'une « présence efficace », d'un acte plutôt que d'un être ou d'une chose, la croyance aux esprits se situe très près des origines ; les dieux ne paraissent que plus tard, quand la substantialité pure [et] simple qu'avaient les esprits s'est haussée, chez tel ou tel d'entre eux, jusqu'à la personnalité. Ces dieux se surajoutent d'ailleurs aux esprits, mais ne les remplacent pas. Le culte des esprits reste, comme nous le disions, le fond de la religion populaire. La partie éclairée de la nation n'en préférera pas moins les dieux, et l'on peut dire que la marche au polythéisme est un progrès vers la civilisation.

Inutile de chercher à cette marche un rythme ou une loi. C'est le caprice même. De la foule des esprits on verra surgir une divinité locale, d'abord modeste, qui grandira avec la cité et sera finalement adoptée par la nation entière. Mais d'autres évolutions sont aussi bien possibles. Il est rare, d'ailleurs, que l'évolution aboutisse à un état définitif. Si élevé que soit le dieu, sa divinité n'implique aucunement l'immuabilité. Bien au contraire, ce sont les dieux principaux des religions antiques qui ont le plus changé, s'enrichissant d'attributs nouveaux par l'absorption de dieux différents dont ils grossissaient leur substance. Ainsi, chez les Égyptiens, le dieu solaire Râ, d'abord objet d'adoration suprême, attire à lui d'autres divinités, se les assimile ou s'accorde à elles, s'amalgame avec l'important dieu de Thèbes Amon pour former Amon-Râ. Ainsi Mardouk, le dieu de Babylone, s'approprie les attributs de Bel, le grand dieu de Nippour. Ainsi dans la puissante déesse Istar viennent se fondre plusieurs dieux assyriens. Mais nulle évolution n'est plus riche que celle de Zeus, le dieu souverain de la Grèce. Après avoir commencé sans doute par être celui qu'on adore au sommet des montagnes, qui dispose des nuages, de la pluie et du tonnerre, il a joint à sa fonction météorologique, si l'on peut s'exprimer ainsi, des attributions sociales qui prirent une complexité croissante ; il finit par être le dieu qui préside à tous les groupements, depuis la famille jusqu'à l'état. Il fallait juxtaposer à son nom les épithètes les plus variées pour marquer toutes les directions de son activité :

¹³ Voir, à ce sujet, Westermarek, *History of human marriage*, London, 1901, pages 290 et suivantes.

¹⁴ L'idée que le clan descend de l'animal-totem — idée sur laquelle M. Van Gennep insiste dans son intéressant ouvrage sur l'État actuel du problème totémique (Paris, 1920) - a très bien pu se greffer sur la représentation que nous indiquons.

Xenios quand il veillait à l'accomplissement des devoirs d'hospitalité, Horkios quand il assistait aux serments, Hikesios quand il protégeait les suppliants, Genethlios quand on l'invoquait pour un mariage, etc. L'évolution est généralement lente et naturelle ; mais elle peut aussi bien être rapide et s'accomplir artificiellement sous les yeux mêmes des adorateurs du dieu. Les divinités de l'Olympe datent des poèmes homériques, qui ne les ont peut-être pas créées, mais qui leur ont donné la forme et les attributions que nous leur connaissons, qui les ont coordonnées entre elles et groupées autour de Zeus, procédant cette fois par simplification plutôt que par complication. Elles n'en ont pas moins été acceptées par les Grecs, qui savaient pourtant les circonstances et presque la date de leur naissance. Mais point n'était besoin du génie des poètes : un décret du prince pouvait suffire à faire ou à défaire des dieux. Sans entrer dans le détail de ces interventions, rappelons seulement la plus radicale de toutes, celle du pharaon qui prit le nom d'Iknaton : il supprima les dieux de l'Égypte au profit d'un seul d'entre eux et réussit à faire accepter jusqu'à sa mort cette espèce de monothéisme. On sait d'ailleurs que les pharaons participaient eux-mêmes de la divinité. Dès les temps les plus anciens ils s'intitulaient « fils de Râ ». Et la tradition égyptienne de traiter le souverain comme un dieu se continua sous les Ptolémées. Elle ne se limitait pas à l'Égypte. Nous la rencontrons aussi bien en Syrie, sous les Séleucides, en Chine, et au Japon, où l'empereur reçoit les honneurs divins pendant sa vie et devient dieu après sa mort, enfin à Rome, où le Sénat divinise Jules César en attendant qu'Auguste, Claude, Vespasien, Titus, Nerva, finalement tous les empereurs passent au rang des dieux. Sans doute l'adoration du souverain ne se pratique pas partout avec le même sérieux. Il y a loin, par exemple, de la divinité d'un empereur romain à celle d'un pharaon. Celle-ci est proche parente de la divinité du chef dans les sociétés primitives ; elle se lie peut-être à l'idée d'un fluide spécial ou d'un pouvoir magique dont le souverain serait détenteur, tandis que celle-là fut conférée à César par simple flagornerie et utilisée par Auguste comme un instrumentum regni. Pourtant le demi-scepticisme qui se mêlait à l'adoration des empereurs resta, à Rome, l'apanage des esprits cultivés ; il ne s'étendait pas au peuple ; il n'atteignait sûrement pas la province. C'est dire que les dieux de l'antiquité pouvaient naître, mourir, se transformer au gré des hommes et des circonstances, et que la foi du paganisme était d'une complaisance sans bornes.

Précisément parce que le caprice des hommes et le hasard des circonstances ont eu tant de part à leur genèse, les dieux ne se prêtent pas à des classifications rigoureuses. Tout au plus peut-on démêler quelques grandes directions de la fantaisie mythologique ; encore s'en faut-il qu'aucune d'elles ait été suivie régulièrement. Comme on se donnait le plus souvent des dieux pour les utiliser, il est naturel qu'on leur ait généralement attribué des fonctions, et que dans beaucoup de cas l'idée de fonction ait été prédominante. C'est ce qui se passa à Rome. On a pu dire que la spécialisation des dieux était caractéristique de la religion romaine. Pour les semailles elle avait Saturne, pour la floraison des arbres fruitiers Flore, pour la maturation du fruit Pomone. Elle assignait à Janus la garde de la porte, à Vesta celle du foyer. Plutôt que d'attribuer au même dieu des fonctions multiples, apparentées entre elles, elle aimait mieux poser des dieux distincts, quitte à leur donner le même nom avec des qualificatifs différents. Il y avait la Venus Victrix, la Venus Felix, la Venus Genetrix. Jupiter lui-même était Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus maximus ; et c'étaient des divinités jusqu'à un certain point indépendantes ; elles jalonnaient la route entre le Jupiter qui envoie la pluie ou le beau temps et celui qui protège l'État dans la paix comme dans la guerre. Mais la même tendance se retrouve partout, à des degrés différents. Depuis que l'homme cultive la terre, il a des dieux qui s'intéressent à la moisson, qui dispensent la chaleur, qui assurent la

régularité des saisons. Ces fonctions agricoles ont dû caractériser quelquesuns des plus anciens dieux, encore qu'on les ait perdues de vue lorsque l'évolution du dieu eut fait de lui une personnalité complexe, chargée d'une longue histoire. C'est ainsi qu'Osiris, la figure la plus riche du panthéon égyptien, paraît avoir été d'abord le dieu de la végétation. Telle était la fonction primitivement dévolue à l'Adonis des Grecs. Telle aussi celle de Nisaba, en Babylonie, qui présida aux céréales avant de devenir la déesse de la Science. Au premier rang des divinités de l'Inde figurent Indra et Agni. On doit à Indra la pluie et l'orage, qui favorisent la terre, à Agni le feu et la protection du foyer domestique ; et ici encore la diversité des fonctions s'accompagne d'une différence de caractère, Indra se distinguant par sa force et Agni par sa sagesse. La fonction la plus élevée est d'ailleurs celle de Varouna, qui préside à l'ordre universel. Nous retrouvons dans la religion Shinto, au Japon, la déesse de la Terre, celle des moissons, celles qui veillent sur les montagnes, les arbres, etc. Mais nulle divinité de ce genre n'a une personnalité plus accusée et plus complète que la Déméter des Grecs, elle aussi déesse du sol et des moissons, et s'occupant en outre des morts, auxquels elle fournit une demeure, présidant d'autre part, sous le nom de Thesmophoros, à la vie de famille et à la vie sociale. Telle est la tendance la plus marquée de la fantaisie qui crée les dieux.

Mais, en leur assignant des fonctions, elle leur attribue une souveraineté qui prend tout naturellement la forme territoriale. Les dieux sont censés se partager l'univers. D'après les poètes védiques, leurs diverses zones d'influence sont le ciel, la terre, et l'atmosphère intermédiaire. Dans la cosmologie babylonienne, le ciel est le domaine d'Anu, et la terre celui de Bel ; dans les profondeurs de la mer habite Ea. Les Grecs partagent le monde entre Zeus, dieu du ciel et de la terre, Poseidon, dieu des mers, et Hades, auquel appartient le royaume infernal. Ce sont là des domaines délimités par la nature même. Or, non moins nets de contour sont les astres ; ils sont individualisés par leur forme, comme aussi par leurs mouvements, qui semblent dépendre d'eux ; il en est un qui dispense ici-bas la vie, et les autres, pour n'avoir pas la même puissance, n'en doivent pas moins être de même nature ; ils ont donc, eux aussi, ce qu'il faut pour être des dieux. C'est en Assyrie que la croyance à la divinité des astres prit sa forme la plus systématique. Mais l'adoration du soleil, et celle aussi du ciel, se retrouvent à peu près partout : dans la religion Shinto du Japon, où la déesse du Soleil est érigée en souveraine avec, au-dessous d'elle, un dieu de la lune et un dieu des étoiles ; dans la religion égyptienne primitive, où la lune et le ciel sont envisagés comme des dieux à côté du soleil qui les domine ; dans la religion védique où Mitra (identique à l'iranien Mithra qui est une divinité solaire) présente des attributs qui conviendraient à un dieu du soleil ou de la lumière ; dans l'ancienne religion chinoise, où le soleil est un dieu personnel ; enfin chez les Grecs eux-mêmes, dont un des plus anciens dieux est Helios. Chez les peuples indo-germaniques en général, le ciel a été l'objet d'un culte particulier. Sous les noms de Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu, il est commun aux Indiens védiques, aux Grecs, aux Romains et aux Teutons, quoique ce soit en Grèce et à Rome seulement qu'il soit le roi des dieux, comme la divinité céleste des Mongols l'est en Chine. Ici surtout se constate la tendance des très anciens dieux, primitivement chargés de besognes toutes matérielles, à s'enrichir d'attributs moraux quand ils avancent en âge. Dans la Babylonie du Sud, le soleil qui voit tout est devenu le gardien du droit et de la justice ; il reçoit le titre de « juge ». Le Mitra indien est le champion de la vérité et du droit ; il donne la victoire à la bonne cause. Et l'Osiris égyptien, qui s'est confondu avec le dieu solaire après avoir été celui de la végétation, a fini par être le grand juge équitable et miséricordieux qui règne sur le pays des morts.

Tous ces dieux sont attachés à des choses. Mais il en est — souvent ce sont

les mêmes, envisagés d'un autre point de vue — qui se définissent par leurs relations avec des personnes ou des groupes. Peut-on considérer comme un dieu le génie ou le démon propre à un individu ? Le *genius* romain était *numen* et non pas *deus* ; il n'avait pas de figure ni de nom ; il était tout près de se réduire à cette « présence efficace » que nous avons vue être ce qu'il y a de primitif et d'essentiel dans la divinité. Le *lar familiaris*, qui veillait sur la famille, n'avait guère plus de personnalité. Mais plus le groupement est important, plus il a droit à un dieu véritable. En Égypte, par exemple, chacune des cités primitives, avait son divin protecteur. Ces dieux se distinguaient précisément les uns des autres par leur relation à telle ou telle communauté : en disant « Celui d'Edfu », « Celui de Nekkebe », on les désignait suffisamment. Mais le plus souvent il s'agissait de divinités qui préexistaient au groupe, et que celui-ci avait adoptées. Il en fut ainsi, en Égypte même, pour Amon-Râ, le dieu de Thèbes. Il en fut ainsi en Babylonie, où la ville d'Ur avait pour déesse la Lune, celle d'Uruk la planète Vénus. De même en Grèce, où Démèter se sentait spécialement chez elle à Éléusis, Athéné sur l'Acropole, Artémis en Arcadie. Souvent aussi protecteurs et protégés avaient partie liée ; les dieux de la cité bénéficiaient de son agrandissement. La guerre devenait une lutte entre divinités rivales. Celles-ci pouvaient d'ailleurs se réconcilier, les dieux du peuple subjugué entrant alors dans le panthéon du vainqueur. Mais la vérité est que la cité ou l'empire, d'une part, ses dieux tutélaires de l'autre, formaient un consortium vague dont le caractère a dû varier indéfiniment.

Toutefois c'est pour notre commodité que nous définissons et classons ainsi les dieux de la fable. Aucune loi n'a présidé à leur naissance, non plus qu'à leur développement ; l'humanité a laissé ici libre jeu à son instinct de fabulation. Cet instinct ne va pas très loin, sans doute, quand on le laisse à lui-même, mais il progresse indéfiniment si l'on se plaît à l'exercer. Grande est la différence, à cet égard, entre les mythologies des différents peuples. L'antiquité classique nous offre un exemple de cette opposition : la mythologie romaine est pauvre, celle des Grecs est surabondante. Les dieux de l'ancienne Rome coïncident avec la fonction dont ils sont investis et s'y trouvent, en quelque sorte, immobilisés. C'est à peine s'ils ont un corps, je veux dire une figure imaginable. C'est à peine s'ils sont des dieux. Au contraire, chaque dieu de la Grèce antique a sa physionomie, son caractère, son histoire. Il va et vient, il agit en dehors de l'exercice de ses fonctions. On raconte ses aventures, on décrit son intervention dans nos affaires. Il se prête à toutes les fantaisies de l'artiste et du poète. Ce serait, plus précisément, un personnage de roman, s'il n'avait une puissance supérieure à celle des hommes et le privilège de rompre, dans certains cas au moins, la régularité des lois de la nature. Bref, la fonction fabulatrice de l'esprit s'est arrêtée dans le premier cas ; elle a poursuivi son travail dans le second. Mais c'est toujours la même fonction. Elle reprendra au besoin le travail interrompu. Tel fut l'effet de l'introduction de la littérature et plus généralement des idées grecques à Rome. On sait comment les Romains identifièrent certains de leurs dieux avec ceux de l'Hellade, leur conférant ainsi une personnalité plus accusée et les faisant passer du repos au mouvement.

De cette fonction fabulatrice nous avons dit qu'on la définirait mal en faisant d'elle une variété de l'imagination. Ce dernier mot a un sens plutôt négatif. On appelle imaginatives les représentations concrètes qui ne sont ni des perceptions ni des souvenirs. Comme ces représentations ne dessinent pas un objet présent ni une chose passée, elles sont toutes envisagées de la même manière par le sens commun et désignées par un seul mot dans le langage courant. Mais le psychologue ne devra pas les grouper pour cela dans la même catégorie-ni les rattacher à la même fonction. Laissons donc de côté l'imagination, qui n'est qu'un mot, et considérons une faculté bien définie de l'esprit, celle de créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes

l'histoire. Elle prend une singulière intensité de vie chez les romanciers et les dramaturges. Il en est parmi eux qui sont véritablement obsédés par leur héros ; ils sont menés par lui plutôt qu'ils ne le mènent ; ils ont même de la peine à se débarrasser de lui quand ils ont achevé leur pièce ou leur roman. Ce ne sont pas nécessairement ceux dont l'œuvre a la plus haute valeur ; mais, mieux que d'autres, ils nous font toucher du doigt l'existence, chez certains au moins d'entre nous, d'une faculté spéciale d'hallucination volontaire. A vrai dire, on la trouve à quelque degré chez tout le monde. Elle est très vivante chez les enfants. Tel d'entre eux entretiendra un commerce quotidien avec un personnage imaginaire dont il vous indiquera le nom, dont il vous rapportera les impressions sur chacun des incidents de la journée. Mais la même faculté entre en jeu chez ceux qui, sans créer eux-mêmes des êtres fictifs, s'intéressent à des fictions comme ils le feraient à des réalités. Quoi de plus étonnant que de voir des spectateurs pleurer au théâtre ? On dira que la pièce est jouée par des acteurs, qu'il y a sur la scène des hommes en chair et en os. Soit, mais nous pouvons être presque aussi fortement « empoignés » par le roman que nous lisons, et sympathiser au même point avec les personnages dont on nous raconte l'histoire. Comment les psychologues n'ont-ils pas été frappés de ce qu'une telle faculté a de mystérieux ? On répondra que toutes nos facultés sont mystérieuses, en ce sens que nous ne connaissons le mécanisme intérieur d'aucune d'elles. Sans doute ; mais s'il ne peut être question ici d'une reconstruction mécanique, nous sommes en droit de demander une explication psychologique. Et l'explication est en psychologie ce qu'elle est en biologie ; on a rendu compte de l'existence d'une fonction quand on a montré comment et pourquoi elle est nécessaire à la vie. Or, il n'est certainement pas nécessaire qu'il y ait des romanciers et des dramaturges ; la faculté de fabulation en général ne répond pas à une exigence vitale. Mais supposons que sur un point particulier, employée à un certain objet, cette fonction soit indispensable à l'existence des individus comme à celle des sociétés : nous concevons sans peine que, destinée à ce travail, pour lequel elle est nécessaire, on l'utilise ensuite, puisqu'elle reste présente, pour de simples jeux. Par le fait, nous passons sans peine du roman d'aujourd'hui à des contes plus ou moins anciens, aux légendes, au folklore, et du folklore à la mythologie, qui n'est pas la même chose, mais qui s'est constituée de la même manière ; la mythologie, à son tour, ne fait que développer en histoire la personnalité des dieux, et cette dernière création n'est que l'extension d'une autre, plus simple, celle des « puissances semi-personnelles » ou « présences efficaces » qui sont, croyons-nous, à l'origine de la religion. Ici nous touchons à ce que nous avons montré être une exigence fondamentale de la vie : cette exigence a fait surgir la faculté de fabulation ; la fonction fabulatrice se déduit ainsi des conditions d'existence de l'espèce humaine. Sans revenir sur ce que nous avons déjà longuement exposé, rappelons que, dans le domaine vital, ce qui apparaît à l'analyse comme une complication infinie est donné à l'intuition comme un acte simple. L'acte pouvait ne pas s'accomplir ; mais, s'il s'est accompli, c'est qu'il a traversé d'un seul coup tous les obstacles. Ces obstacles, dont chacun en faisait surgir un autre, constituent une multiplicité indéfinie, et c'est précisément l'élimination successive de tous ces obstacles qui se présente à notre analyse. Vouloir expliquer chacune de ces éliminations par la précédente serait faire fausse route ; toutes s'expliquent par une opération unique, qui est l'acte lui-même dans sa simplicité. Ainsi le mouvement indivisé de la flèche triomphe en une seule fois des mille et mille obstacles que notre perception, aidée du raisonnement de Zénon, croit saisir dans les immobilités des points successifs de la ligne parcourue. Ainsi l'acte indivisé de vision, par cela seul qu'il réussit, tourne tout d'un coup des milliers de milliers d'obstacles ; ces obstacles tournés sont ce qui apparaît à notre perception et à notre science dans la multiplicité des cellules constitutives de l'œil, dans la complication

de l'appareil visuel, enfin dans les mécanismes élémentaires de l'opération. De même, posez l'espèce humaine, c'est-à-dire le saut brusque par lequel la vie qui évoluait est parvenue à l'homme individuel et social : du même coup vous vous donnez l'intelligence fabricatrice et par suite un effort qui se poursuivra, en vertu de son élan, au delà de la simple fabrication pour laquelle il était fait, créant ainsi un danger. Si l'espèce humaine existe, c'est que le même acte par lequel était posé l'homme avec l'intelligence fabricatrice, avec l'effort continué de l'intelligence, avec le danger créé par la continuation de l'effort, suscitait la fonction fabulatrice. Celle-ci n'a donc pas été voulue par la nature ; et pourtant elle s'explique naturellement. Si, en effet, nous la joignons à toutes les autres fonctions psychologiques, nous trouvons que l'ensemble exprime sous forme de multiplicité l'acte indivisible par lequel la vie a sauté de l'échelon où elle s'était arrêtée jusqu'à l'homme.

Mais voyons de plus près pourquoi cette faculté fabulatrice impose ses inventions avec une force exceptionnelle quand elle s'exerce dans le domaine religieux. Elle est là chez elle, sans aucun doute ; elle est faite pour fabriquer des esprits et des dieux ; mais comme elle continue ailleurs son travail de fabulation, il y a lieu de se demander pourquoi, opérant encore de même, elle n'obtient plus alors la même créance. On trouverait à cela deux raisons.

La première est qu'en matière religieuse l'adhésion de chacun se renforce de l'adhésion de tous. Déjà, au théâtre, la docilité du spectateur aux suggestions du dramaturge est singulièrement accrue par l'attention et l'intérêt de la société présente. Mais il s'agit d'une société juste aussi grande que la salle, et qui dure juste autant que la pièce : que sera-ce, si la croyance individuelle est soutenue, confirmée par tout un peuple, et si elle prend son point d'appui dans le passé comme, dans le présent ? Que sera-ce, si le dieu est chanté par les poètes, logé dans des temples, figuré par l'art ? Tant que la science expérimentale ne se sera pas solidement constituée, il n'y aura pas de plus sûr garant de la vérité que le consentement universel. La vérité sera le plus souvent ce consentement même. Soit dit en passant, c'est là une des raisons d'être de l'intolérance. Celui qui n'accepte pas la croyance commune l'empêche, pendant qu'il nie, d'être totalement vraie. La vérité ne recouvrera son intégrité que s'il se rétracte ou disparaît.

Nous ne voulons pas dire que la croyance religieuse n'ait pas pu être, même dans le polythéisme, une croyance individuelle. Chaque Romain avait un *genius* attaché à sa personne ; mais il ne croyait si fermement à son génie que parce que chacun des autres Romains avait le sien et parce que sa foi, personnelle sur ce point, lui était garantie par une foi universelle. Nous ne voulons pas dire non plus que la religion ait jamais été d'essence sociale plutôt qu'individuelle : nous avons bien vu que la fonction fabulatrice, innée à l'individu, a pour premier objet de consolider la société ; mais nous savons qu'elle est également destinée à soutenir l'individu lui-même, et que d'ailleurs l'intérêt de la société est là. A vrai dire, individu et société s'impliquent réciproquement : les individus constituent la société par leur assemblage ; la société détermine tout un côté des individus par sa préfiguration dans chacun d'eux. Individu et société se conditionnent donc, circulairement. Le cercle, voulu par la nature, a été rompu par l'homme le jour où il a pu se replacer dans l'élan créateur, poussant la nature humaine en avant au lieu de la laisser pivoter sur place. C'est de ce jour que date une religion essentiellement individuelle, devenue par là, il est vrai, plus profondément sociale. Mais nous reviendrons sur ce point. Disons seulement que la garantie apportée par la société à la croyance individuelle, en matière religieuse, suffirait déjà à mettre hors de pair ces inventions de la faculté fabulatrice.

Mais il faut tenir compte d'autre chose encore. Nous avons vu comment les

anciens assistaient, impassibles, à la genèse de tel ou tel dieu. Désormais, ils croiraient en lui comme en tous les autres. Ce serait inadmissible, si l'on supposait que l'existence de leurs dieux était de même nature pour eux que celle des objets qu'ils voyaient et touchaient. Elle était réelle, mais d'une réalité qui n'était pas sans dépendre de la volonté humaine.

Les dieux de la civilisation païenne se distinguent en effet des entités plus anciennes, elfes, gnomes, esprits, dont ne se détacha jamais la foi populaire. Celles-ci étaient issues presque immédiatement de la faculté fabulatrice, qui nous est naturelle ; et elles étaient adoptées comme elles avaient été produites, naturellement. Elles dessinaient le contour exact du besoin d'où elles étaient sorties. Mais la mythologie, qui est une extension du travail primitif, dépasse de tous côtés ce besoin ; l'intervalle qu'elle laisse entre lui et elle, est rempli par une matière dans le choix de laquelle le caprice humain a une large part, et l'adhésion qu'on lui donne s'en ressent. C'est toujours la même faculté qui intervient, et elle obtient, pour l'ensemble de ses inventions, la même créance. Mais chaque invention, prise à part, est acceptée avec l'arrière-pensée qu'une autre eût été possible. Le panthéon existe indépendamment de l'homme, mais il dépend de l'homme d'y faire entrer un dieu, et de lui conférer ainsi l'existence. Nous nous étonnons aujourd'hui de cet état d'âme. Nous l'expérimentons pourtant en nous dans certains rêves, où nous pouvons introduire à un moment donné l'incident que nous souhaitons : il se réalise par nous dans un ensemble qui s'est posé lui-même, sans nous. On pourrait dire, de même, que chaque dieu déterminé est contingent, alors que la totalité des dieux, ou plutôt le dieu en général, est nécessaire. En creusant ce point, en poussant aussi la logique plus loin que ne l'ont fait les anciens, on trouverait qu'il n'y a jamais eu de pluralisme définitif que dans la croyance aux esprits, et que le polythéisme proprement dit, avec sa mythologie, implique un monothéisme latent, où les divinités multiples n'existent que secondairement, comme représentatives du divin.

Mais les anciens auraient tenu ces considérations pour accessoires. Elles n'auraient d'importance que si la religion était du domaine de la connaissance ou de la contemplation. On pourrait alors traiter un récit mythologique comme un récit historique, et se poser dans un cas comme dans l'autre la question d'authenticité. Mais la vérité est qu'il n'y a pas de comparaison possible entre eux, parce qu'ils ne sont pas du même ordre. L'histoire est connaissance, la religion est principalement action : elle ne concerne la connaissance, comme nous l'avons maintes fois répété, que dans la mesure où une représentation intellectuelle est nécessaire pour parer au danger d'une certaine intellectualité. Considérer à part cette représentation, la critiquer en tant que représentation, serait oublier qu'elle forme un amalgame avec l'action concomitante. C'est une erreur de ce genre que nous commettons quand nous nous demandons comment de grands esprits ont pu accepter le tissu de puérités et même d'absurdités qu'était leur religion. Les gestes du nageur paraîtraient aussi ineptes et ridicules à celui qui oublierait qu'il y a de l'eau, que cette eau soutient le nageur, et que les mouvements de l'homme, la résistance du liquide, le courant du fleuve, doivent être pris ensemble comme un tout indivisé.

La religion renforce et discipline. Pour cela des exercices continuellement répétés sont nécessaires, comme ceux dont l'automatisme finit par fixer dans le corps du soldat l'assurance morale dont il aura besoin au jour du danger. C'est dire qu'il n'y a pas de religion sans rites et cérémonies. A ces actes religieux la représentation religieuse sert surtout d'occasion. Ils émanent sans doute de la croyance, mais ils réagissent aussitôt sur elle et la consolident : s'il y a des dieux, il faut leur vouer un culte ; mais du moment qu'il y a un culte, c'est qu'il existe des dieux. Cette solidarité du dieu et de l'hommage qu'on lui

rend fait de la vérité religieuse une chose à part, sans commune mesure avec la vérité spéculative, et qui dépend jusqu'à un certain point de l'homme.

À resserrer cette solidarité tendent précisément les rites et cérémonies. Il y aurait lieu de s'étendre longuement sur eux. Disons seulement un mot des deux principaux : le sacrifice et la prière.

Dans la religion que nous appellerons dynamique, la prière est indifférente à son expression verbale ; c'est une élévation de l'âme, qui pourrait se passer de la parole. A son plus bas degré, d'autre part, elle n'était pas sans rapport avec l'incantation magique ; elle visait alors, sinon à forcer la volonté des dieux et surtout des esprits, du moins à capter leur faveur. C'est à mi-chemin entre ces deux extrémités que se situe ordinairement la prière, telle qu'on l'entend dans le polythéisme. Sans doute l'antiquité a connu des formes de prière admirables, où se traduisait une aspiration de l'âme à devenir meilleure. Mais ce furent là des exceptions, et comme des anticipations d'une croyance religieuse plus pure. Il est plus habituel au polythéisme d'imposer à la prière une forme stéréotypée, avec l'arrière-pensée que ce n'est pas seulement la signification de la phrase, mais aussi bien la consécration des mots avec l'ensemble des gestes concomitants qui lui donnera son efficacité. On peut même dire que, plus le polythéisme évolue, plus il devient exigeant sur ce point ; l'intervention d'un prêtre est de plus en plus nécessaire pour assurer le dressage du fidèle. Comment ne pas voir que cette habitude de prolonger l'idée du dieu, une fois évoquée, en paroles prescrites et en attitudes prédéterminées confère à son image une objectivité supérieure ? Nous avons montré jadis que ce qui fait la réalité d'une perception, ce qui la distingue d'un souvenir ou d'une imagination, c'est, avant tout, l'ensemble des mouvements naissants qu'elle imprime au corps et qui la complètent par une action automatiquement commencée. Des mouvements de ce genre pourront se dessiner pour une autre cause : leur actualité refluera aussi bien vers la représentation qui les aura occasionnés, et la convertira pratiquement en chose.

Quant au sacrifice, c'est sans doute, d'abord, une offrande destinée à acheter la faveur du dieu ou à détourner sa colère. Il doit être d'autant mieux accueilli qu'il a plus coûté, et que la victime a une plus grande valeur. C'est probablement ainsi que s'explique en partie l'habitude d'immoler des victimes humaines, habitude qu'on trouverait dans la plupart des religions antiques, peut-être dans toutes si l'on remontait assez haut. Il n'est pas d'erreur ni d'horreur où ne puisse conduire la logique, quand elle s'applique à des matières qui ne relèvent pas de la pure intelligence. Mais il y a autre chose encore dans le sacrifice : sinon, l'on ne s'expliquerait pas que l'offrande ait nécessairement été animale ou végétale, presque toujours animale. D'abord, on s'accorde généralement à voir les origines du sacrifice dans un repas que le dieu et ses adorateurs étaient censés prendre en commun. Ensuite et surtout, le sang avait une vertu spéciale. Principe de vie, il apportait de la force au dieu pour le mettre à même de mieux aider l'homme et peut-être aussi (mais c'était une arrière-pensée à peine consciente) pour lui assurer plus solidement l'existence. C'était, comme la prière, un lien entre l'homme et la divinité.

Ainsi le polythéisme avec sa mythologie a eu pour double effet d'élever de plus en plus haut les puissances invisibles qui entourent l'homme, et de mettre l'homme en relations de plus en plus étroites avec elles. Coextensif aux anciennes civilisations, il s'est grossi de tout ce qu'elles produisaient, ayant inspiré la littérature et l'art, et reçu d'eux plus encore qu'il ne leur avait donné. C'est dire que le sentiment religieux, dans l'antiquité, a été fait d'éléments très nombreux, variables de peuple à peuple, mais qui étaient tous venus s'agglomérer autour d'un noyau primitif. À ce noyau central nous nous sommes attaché, parce que nous avons voulu dégager des religions antiques ce qu'elles avaient de spécifiquement religieux. Telle d'entre elles, celle de l'Inde ou de la Perse, s'est doublée

d'une philosophie. Mais philosophie et religion restent toujours distinctes. Le plus souvent, en effet, la philosophie ne survient que pour donner satisfaction à des esprits plus cultivés ; la religion subsiste, dans le peuple, telle que nous l'avons décrite. Là même où le mélange se fait, les éléments conservent leur individualité : la religion aura des velléités de spéculer, la philosophie ne se désintéressera pas d'agir ; mais la première n'en restera pas moins essentiellement action, et la seconde, par-dessus tout, pensée. Quand la religion est réellement devenue philosophie chez les anciens, elle a plutôt déconseillé d'agir et renoncé à ce qu'elle était venue faire dans le monde. Était-ce encore de la religion ? Nous pouvons donner aux mots le sens que nous voulons, pourvu que nous commençons par le définir ; mais nous aurions tort de le faire quand par hasard nous nous trouvons devant un mot qui désigne une découpe naturelle des choses : ici nous devons tout au plus exclure de l'extension du terme tel ou tel objet qu'on y aurait accidentellement compris. C'est ce qui arrive pour la religion. Nous avons montré comment on donne ordinairement ce nom à des représentations orientées vers l'action et suscitées par la nature dans un intérêt déterminé ; on a pu exceptionnellement, et pour des raisons qu'il est facile d'apercevoir, étendre l'application du mot à des représentations qui ont un autre objet ; la religion n'en devra pas moins être définie conformément à ce que nous avons appelé l'intention de la nature.

Nous avons maintes fois expliqué ce qu'il faut entendre ici par intention. Et nous nous sommes longuement appesanti, dans le présent chapitre, sur la fonction que la nature avait assignée à la religion. Magie, culte des esprits ou des animaux, adoration des dieux, mythologie, superstitions de tout genre paraîtront très complexes si on les prend un à un. Mais l'ensemble en est fort simple.

L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés. Mais ce n'est pas assez dire. De tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence. L'homme ne peut pas exercer sa faculté de penser sans se représenter un avenir incertain, qui éveille sa crainte et son espérance. Il ne peut pas réfléchir à ce que la nature lui demande, en tant qu'elle a fait de lui un être sociable, sans se dire qu'il trouverait souvent son avantage à négliger les autres, à ne se soucier que de lui-même. Dans les deux cas il y aurait rupture de l'ordre normal, naturel. Et pourtant c'est la nature qui a voulu l'intelligence, qui l'a mise au bout de l'une des deux grandes lignes de l'évolution animale pour faire pendant à l'instinct le plus parfait, point terminus de l'autre. Il est impossible qu'elle n'ait pas pris ses précautions pour que l'ordre, à peine dérangé par l'intelligence, tende à se rétablir automatiquement. Par le fait, la fonction fabulatrice, qui appartient à l'intelligence et qui n'est pourtant pas intelligence pure, a précisément cet objet. Son rôle est d'élaborer la religion dont nous avons traité jusqu'à présent, celle que nous appelons statique et dont nous dirions que c'est la religion naturelle, si l'expression n'avait pris un autre sens. Nous n'avons clone qu'à nous résumer pour définir cette religion en termes précis. *C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence.*

Terminons par deux remarques, pour prévenir deux malentendus. Quand nous disons qu'une des fonctions de la religion, telle qu'elle a été voulue par la nature, est de maintenir la vie sociale, nous n'entendons pas par là qu'il y ait solidarité entre cette religion et la morale. L'histoire témoigne du contraire. Pécher a toujours été offenser la divinité ; mais il s'en faut que la divinité ait toujours pris offense de l'immoralité ou même du crime : il lui est arrivé de les prescrire. Certes, l'humanité semble avoir souhaité en général crue ses dieux fussent bons ; souvent elle a mis les vertus sous leur invocation ; peut-être même la coïncidence que nous signalions entre la morale et la religion originelles, l'une et l'autre rudimentaires, a-t-elle laissé au fond de l'âme humaine le vague idéal d'une morale précise et d'une religion organisée qui s'appuieraient l'une sur l'autre. Il n'en est pas moins vrai que la morale s'est précisée à part, que les religions ont évolué à part, et que les hommes ont toujours reçu leurs dieux de la tradition sans leur demander d'exhiber un certificat de moralité ni de garantir l'ordre moral. Mais c'est qu'il faut distinguer entre les obligations sociales d'un caractère très général, sans lesquelles aucune vie en commun n'est possible, et le lien social particulier, concret, qui fait que les membres d'une certaine communauté sont attachés à sa conservation. Les premières se sont dégagées peu à peu du fond confus de coutumes que nous avons montré à l'origine ; elles s'en sont dégagées par voie de purification et de simplification, d'abstraction et de généralisation, pour donner une morale sociale. Mais ce qui lie les uns aux autres les membres d'une société déterminée, c'est la tradition, le besoin, la volonté de défendre ce groupe contre d'autres groupes, et de le mettre au-dessus de tout. A conserver, à resserrer ce lien vise inconsciemment la religion que nous avons trouvée naturelle : elle est commune aux membres d'un groupe, elle les associe intimement dans des rites et des cérémonies, elle distingue le groupe des autres groupes, elle garantit le succès de l'entreprise commune et assure contre le danger commun. Que la religion, telle qu'elle sort des mains de la nature, ait accompli à la fois — pour employer notre langage actuel — les deux fonctions morale et nationale, cela ne nous paraît pas douteux : ces deux fonctions étaient nécessairement confondues, en effet, dans des sociétés rudimentaires où il n'y avait que des coutumes. Mais que les sociétés, en se développant, aient entraîné la religion dans la seconde direction, c'est ce que l'on comprendra sans peine si l'on se reporte à ce que nous venons d'exposer. On s'en fût convaincu tout de suite, en considérant que les sociétés humaines, à l'extrémité d'une des grandes lignes de l'évolution biologique, font pendant aux sociétés animales les plus parfaites, situées à l'extrémité de l'autre grande ligne, et que la fonction fabulatrice, sans être un instinct, joue dans les sociétés humaines un rôle symétrique de celui de l'instinct dans ces sociétés animales.

Notre seconde remarque, dont nous pourrions nous dispenser après ce que nous avons tant de fois répété, concerne le sens que nous donnons à l'« intention de la nature », une expression dont nous avons usé en parlant de la « religion naturelle ». A vrai dire, il s'agissait moins de cette religion elle-même que de l'effet obtenu par elle. Il y a un élan de vie qui traverse la matière et qui en tire ce qu'il peut, quitte à se scinder en route. A l'extrémité des deux principales lignes d'évolution ainsi tracées se trouvent l'intelligence et l'instinct. Justement parce que l'intelligence est une réussite, comme d'ailleurs l'instinct, elle ne peut pas être posée sans que l'accompagne une tendance à écarter ce qui l'empêcherait de produire son plein effet. Cette tendance forme avec elle, comme avec tout ce que l'intelligence présuppose, un bloc indivisible, qui se divise au regard de notre faculté — toute relative à notre intelligence elle-même — de percevoir et d'analyser. Revenons encore une fois sur ce qui a été dit de l'œil et de la vision. Il y a l'acte de voir, qui est simple, et il y a une infinité d'éléments, et d'actions réciproques de ces éléments

les uns sur les autres, avec lesquels l'anatomiste et le physiologiste reconstituent l'acte simple. Éléments et actions expriment analytiquement et pour ainsi dire négativement, étant des résistances opposées à des résistances, l'acte indivisible, seul positif, que la nature a effectivement obtenu. Ainsi les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre, et les tentations que l'individu peut avoir de se préférer lui-même à la communauté, — inquiétudes et tentations qui sont le propre d'un être intelligent, — se prêtent à une énumération sans fin. Indéfinies en nombre, aussi, sont les formes de la superstition, ou plutôt de la religion statique, qui résistent à ces résistances. Mais cette complication s'évanouit si l'on replace l'homme dans l'ensemble de la nature, si l'on considère que l'intelligence serait un obstacle à la sérénité qu'on trouve partout ailleurs, et que l'obstacle doit être surmonté, l'équilibre rétabli. Envisagé de ce point de vue, qui est celui de la genèse et non plus de l'analyse, tout ce que l'intelligence appliquée à la vie comportait d'agitation et de défaillance, avec tout ce que les religions y apportèrent d'apaisement, devient une chose simple. Perturbation et fabulation se compensent et s'annulent. A un dieu, qui regarderait d'en haut, le tout paraîtrait indivisible, comme la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps. »

Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion , éd. PUF, p. 194-220

« Nous avons maintes fois expliqué ce qu'il faut entendre ici par intention. Et nous nous sommes longuement appesanti, dans le présent chapitre, sur la fonction que la nature avait assignée à la religion. Magie, culte des esprits ou des animaux, adoration des dieux, mythologie, superstitions de tout genre paraîtront très complexes si on les prend un à un. Mais l'ensemble en est fort simple.

L'homme est le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. C'est le seul qui se sente sujet à la maladie, et le seul aussi qui sache qu'il doit mourir. Le reste de la nature s'épanouit dans une tranquillité parfaite. Plantes et animaux ont beau être livrés à tous les hasards ; ils ne s'en reposent pas moins sur l'instant qui passe comme ils le feraient sur l'éternité. De cette inaltérable confiance nous aspirons à nous quelque chose dans une promenade à la campagne, d'où nous revenons apaisés. Mais ce n'est pas assez dire. De tous les êtres vivant en société, l'homme, est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause ; partout ailleurs, l'intérêt individuel est inévitablement coordonné ou subordonné à l'intérêt général. Cette double imperfection est la rançon de l'intelligence. L'homme ne peut pas exercer sa faculté de penser sans se représenter un avenir incertain, qui éveille sa crainte et son espérance. Il ne peut pas réfléchir à ce que la nature lui demande, en tant qu'elle a fait de lui un être sociable, sans se dire qu'il trouverait souvent son avantage à négliger les autres, à ne se soucier que de lui-même. Dans les deux cas il y aurait rupture de l'ordre normal, naturel. Et pourtant c'est la nature qui a voulu l'intelligence, qui l'a mise au bout de l'une des deux grandes lignes de l'évolution animale pour faire pendant à l'instinct le plus parfait, point terminus de l'autre. Il est impossible qu'elle n'ait pas pris ses précautions pour que l'ordre, à peine dérangé par l'intelligence, tende à se rétablir automatiquement. Par le fait, la fonction fabulatrice, qui appartient à l'intelligence et qui n'est pourtant pas intelligence pure, a précisément cet objet. Son rôle est d'élaborer la religion dont nous avons traité jusqu'à présent, celle que nous appelons statique et dont nous dirions que c'est la religion naturelle, si l'expression n'avait pris un autre sens. Nous n'avons donc qu'à nous résumer pour définir cette religion en termes précis. *C'est une réaction*

défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence. »

Henri BERGSON Les deux sources de la morale et de la religion, éd. PUF, p. 215-217

"Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre, circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle est en lui. Plus de mystère. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent; c'est une illumination. Mais pour combien de temps ? Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre. Elle suffirait déjà, même sans les états qui vont suivre, à distinguer le mysticisme vrai, complet, de ce qui en fut jadis l'imitation anticipée ou la préparation. Elle montre en effet que l'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage. C'est bien le repos, si l'on veut, mais comme à une station où la machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant. Disons plus précisément : l'union avec Dieu a beau être étroite, elle ne serait définitive que si elle était totale. Plus de distance, sans doute, entre la pensée et l'objet de la pensée, puisque les problèmes sont tombés qui mesuraient et même constituaient l'écart. Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors; c'est la volonté : son action, si elle agissait, procéderait simplement d'elle. Sa vie n'est donc pas encore divine. Elle le sait; vaguement elle s'en inquiète, et cette agitation dans le repos est caractéristique de ce que nous appelons le mysticisme complet : elle exprime que l'élan avait été pris pour aller plus loin, que l'extase intéresse bien la faculté de voir et de s'é mouvoir, mais qu'il y a aussi le vouloir, et qu'il faudrait le replacer lui-même en Dieu. Quand ce sentiment a grandi au point d'occuper toute la place, l'extase est tombée, l'âme se retrouve seule et parfois se désole. Habitée pour un temps à l'éblouissante lumière, elle ne distingue plus rien dans l'ombre. Elle ne se rend pas compte du travail profond qui s'accomplit obscurément en elle. Elle sent qu'elle a beaucoup perdu ; elle ne sait pas encore que c'est pour tout gagner. Telle est la « nuit obscure » dont les grands mystiques ont parlé, et qui est peut-être ce qu'il y a de plus significatif, en tout cas de plus instructif, dans le mysticisme chrétien. La phase définitive, caractéristique du grand mysticisme, se prépare. Analyser cette préparation finale est impossible, les mystiques eux-mêmes en ayant à peine entrevu le mécanisme. Bornons-nous à dire qu'une machine d'un acier formidablement résistant, construite en vue d'un effort extraordinaire, se trouverait sans doute dans un état analogue si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux. L'âme mystique veut être cet instrument. Elle élimine de sa substance tout ce qui n'est pas assez pur, assez résistant et souple, pour que Dieu l'utilise. Déjà elle sentait Dieu présent, déjà elle croyait l'apercevoir dans des visions symboliques, déjà même elle s'unissait à lui dans l'extase ; mais rien de tout cela n'était durable parce que tout cela n'était que contemplation : l'action

ramenait l'âme à elle-même et la détachait ainsi de Dieu. Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive. Alors, des mots tels que mécanisme et instrument évoquent des images qu'il vaudra mieux laisser de côté. On pouvait s'en servir pour nous donner une idée du travail de préparation."

Henri BERGSON, Les deux sources de la morale et de la religion, Chapitre III La religion dynamique, le mysticisme, éd. P.U.F., pp. 243-245

"Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible. Libre à vous de construire l'idée d'un objet ou d'un être, comme fait le géomètre pour une figure géométrique; mais l'expérience seule établira qu'il existe effectivement en dehors de l'idée ainsi construite. Dites-vous que toute la question est là, et qu'il s'agit précisément de savoir si un certain Etre ne se distinguerait pas de tous les autres en ce qu'il serait inaccessible à notre expérience et pourtant aussi réel qu'eux ? Je l'admets un instant, encore qu'une affirmation de ce genre, et les raisonnements qu'on y joint, me paraissent impliquer une illusion fondamentale. Mais il restera à établir que l'Etre ainsi défini, ainsi démontré, est bien Dieu. Alléguerez-vous qu'il l'est par définition, et qu'on est libre de donner aux mots qu'on définit le sens qu'on veut ? Je l'admets encore, mais si vous attribuez au mot un sens radicalement différent de celui qu'il a d'ordinaire, c'est à un objet nouveau qu'il s'applique; vos raisonnements ne concerneront plus l'ancien objet ; il sera donc entendu que vous nous parlez d'autre chose. Tel est précisément le cas, en général, quand la philosophie parle de Dieu. Il s'agit si peu du Dieu auquel pense la plupart des hommes que si, par miracle, et contre l'avis des philosophes, Dieu ainsi défini descendait dans le champ de l'expérience, personne ne le reconnaîtrait. Statique ou dynamique, en effet, la religion le tient avant tout pour un Etre qui peut entrer en rapport avec nous : or c'est précisément de quoi est incapable le Dieu d'Aristote, adopté avec quelques modifications par la plupart de ses successeurs. Sans entrer ici dans un examen approfondi de la conception aristotélicienne de la divinité, disons simplement qu'elle nous paraît soulever une double question : 1° pourquoi Aristote a-t-il posé comme premier principe un Moteur immobile, Pensée qui se pense elle-même, enfermée en elle-même, et qui n'agit que par l'attrait de sa perfection; 2° pourquoi, ayant posé ce principe, l'a-t-il appelé Dieu ? Mais à l'une et à l'autre la réponse est facile : la théorie platonicienne des Idées a dominé toute la pensée antique, en attendant qu'elle pénétrât dans la philosophie moderne ; or, le rapport du premier principe d'Aristote au monde est celui même que Platon établit entre l'Idée et la chose. Pour qui ne voit dans les idées que des produits de l'intelligence sociale et individuelle, il n'y a rien d'étonnant à ce que des idées en nombre déterminé, immuables, correspondent aux choses indéfiniment variées et changeantes de notre expérience : nous nous arrangeons en effet pour trouver des ressemblances entre les choses malgré leur diversité, et pour prendre sur elles des vues stables malgré leur instabilité ; nous obtenons ainsi des idées sur lesquelles nous avons prise tandis que les choses nous glissent entre les mains. Tout cela est de fabrication humaine. Mais celui qui vient philosopher quand la société a déjà poussé fort loin son travail, et qui en trouve les résultats emmagasinés dans le langage, peut être frappé d'admiration pour ce système d'idées sur lesquelles les choses semblent se régler. Ne seraient-elles pas, dans leur immutabilité, des modèles que les choses changeantes et mouvantes se bornent à imiter ? Ne seraient-elles pas la réalité vraie, et changement et mouvement ne traduiraient-ils

pas l'incessante et inutile tentative de choses quasi inexistantes, courant en quelque sorte après elles-mêmes, pour coïncider avec l'immuabilité de l'Idée ? On comprend donc qu'ayant mis au-dessus du monde sensible une hiérarchie d'Idées dominées par cette Idée des Idées qu'est l'Idée du Bien, Platon ait jugé que les Idées en général, et à plus forte raison le Bien, agissaient par l'attrait de leur perfection. Tel est précisément, d'après Aristote, le mode d'action de la Pensée de la Pensée, laquelle n'est pas sans rapport avec l'Idée des Idées. Il est vrai que Platon n'identifiait pas celle-ci avec Dieu : le Demiurge *du Timée*, qui organise le monde, est distinct de l'Idée du Bien. Mais *le Timée* est un dialogue mythique; le Demiurge n'a donc qu'une demi-existence ; et Aristote, qui renonce aux mythes, fait coïncider avec la divinité une Pensée qui est à peine, semble-t-il, un Etre pensant, que nous appellerions plutôt Idée que Pensée. Par là, le Dieu d'Aristote n'a rien de commun avec ceux qu'adoraient les Grecs ; il ne ressemble guère davantage au Dieu de la Bible., de l'Évangile. Statique ou dynamique, la religion présente à la philosophie un Dieu qui soulève de tout autres problèmes. Pourtant c'est à celui-là que la métaphysique s'est attachée généralement, quitte à le parer de tel ou tel attribut incompatible avec son essence. Que ne l'a-t-elle pris à son origine! Elle l'eût vu se former par la compression de toutes les idées en une seule. Que n'a-t-elle considéré ces idées à leur tour! Elle eût vu qu'elles servent avant tout à préparer l'action de l'individu et de la société sur les choses, que la société les fournit pour cela à l'individu, et qu'ériger leur quintessence en divinité consiste tout simplement à diviniser le social. Que n'a-t-elle analysé, enfin, les conditions sociales de cette action individuelle, et la nature du travail que l'individu accomplit avec l'aide de la société ! Elle eût constaté que si, pour simplifier le travail et aussi pour faciliter la coopération, on commence par réduire les choses à un petit nombre de catégories ou d'idées traduisibles en mots, chacune de ces idées représente une propriété ou un état stable cueilli le long d'un devenir : le réel est mouvant, ou plutôt mouvement, et nous ne percevons que des continuités de changement; mais pour agir sur le réel, et en particulier pour mener à bien le travail de fabrication qui est l'objet propre de l'intelligence humaine, nous devons fixer par la pensée des stations, de même que nous attendons quelques instants de ralentissement ou d'arrêt relatif pour tirer sur un but mobile. Mais ces repos, qui ne sont que des accidents du mouvement et qui se réduisent d'ailleurs à de pures apparences, ces qualités qui ne sont que des instantanés pris sur le changement, deviennent à nos yeux le réel et l'essentiel, justement parce qu'ils sont ce qui intéresse notre action sur les choses. Le repos devient ainsi pour nous antérieur et supérieur au mouvement, lequel ne serait qu'une agitation en vue de l'atteindre. L'immuabilité serait ainsi au-dessus de la mutabilité, laquelle ne serait qu'une déficience, un manque, une recherche de la forme définitive. Bien plus, c'est par cet écart entre le point où la chose est et celui où elle devrait, où elle voudrait être, que se définira et même se mesurera le mouvement et le changement. La durée devient par là une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. C'est toute cette métaphysique qui est impliquée dans la conception aristotélicienne de la divinité. Elle consiste à diviniser et le travail social qui est préparatoire du langage, et le travail individuel de fabrication qui exige des patrons ou des modèles : l'eidos (Idée ou Forme) est ce qui correspond à ce double travail; l'Idée des Idées ou Pensée de la Pensée se trouve donc être la divinité même. Quand on a ainsi reconstitué l'origine et la signification du Dieu d'Aristote, on se demande comment les modernes traitent de l'existence et de la nature de Dieu en s'embarassant de problèmes insolubles qui ne se posent que si l'on envisage Dieu du point de vue aristotélicien et si l'on consent à appeler de ce nom un être que les hommes n'ont jamais songé à invoquer.

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Chapitre III La religion dynamique, le mysticisme, éd. P.U.F., pp. 255-259

"Un des résultats de notre analyse a été de distinguer profondément, dans le domaine social, le clos de l'ouvert. La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand elle sort des mains de la nature. L'homme était fait pour elle, comme la fourmi pour la fourmilière. Il ne faudrait pas forcer l'analogie : nous devons pourtant remarquer que les communautés d'hyménoptères sont au bout de l'une des deux principales lignes de l'évolution animale, comme les sociétés humaines à l'extrémité de l'autre, et qu'en ce sens elles se font pendant. Sans doute les premières ont une forme stéréotypée, tandis que les autres varient; celles-là obéissent à l'instinct, celles-ci à l'intelligence. Mais si la nature, précisément parce qu'elle nous a faits intelligents, nous a laissés libres de choisir jusqu'à un certain point notre type d'organisation sociale, encore nous a-t-elle imposé de vivre en société. Une force de direction constante, qui est à l'âme ce que la pesanteur est au corps, assure la cohésion du groupe en inclinant dans un même sens les volontés individuelles. Telle est l'obligation morale. Nous avons montré qu'elle peut s'élargir dans la société qui s'ouvre, mais qu'elle avait été faite pour une société close. Et nous avons montré aussi comment une société close ne peut vivre, résister à certaine action dissolvante de l'intelligence, conserver et communiquer à chacun de ses membres la confiance indispensable, que par une religion issue de la fonction fabulatrice. Cette religion, que nous avons appelée statique, et cette obligation, qui consiste en une pression, sont constitutives de la société close.

De la société close à la société ouverte, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière. Révée, de loin en loin, par des âmes d'élite, elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations dont chacune, par une transformation plus ou moins profonde de l'homme, permet de surmonter des difficultés jusque là insurmontables. Mais après chacune aussi se referme le cercle momentanément ouvert. Une partie du nouveau s'est coulée dans le moule de l'ancien; l'aspiration individuelle est devenue pression sociale; l'obligation couvre le tout. ces progrès se font-ils dans la même direction ? Il sera entendu que la direction reste la même, du moment qu'on est convenu de dire que ce sont des progrès. Chacun d'eux se définira en effet par un pas en avant. Mais ce ne sera qu'une métaphore, et s'il y avait vraiment une direction préexistante le long de laquelle on se fût contenté d'avancer, les rénovations morales seraient prévisibles; point ne serait besoin, pour chacune d'elles, d'un effort créateur. La vérité est qu'on peut toujours prendre la dernière, la définir par un concept et dire que les autres contenaient une plus ou moins grande quantité de ce que son concept renferme, que toutes étaient par conséquent un acheminement à elle. Mais les choses ne prennent cette forme que rétrospectivement; les changements étaient qualitatifs et non pas quantitatifs; ils défiaient toute prévision. Par un côté cependant ils présentaient en eux-mêmes, et non pas seulement dans leur traduction conceptuelle, quelque chose de commun. Tous voulaient ouvrir ce qui était clos; le groupe, qui depuis la précédente ouverture se repliait sur lui-même, était ramené chaque fois à l'humanité. Allons plus loin : ces efforts successifs n'étaient pas précisément la réalisation progressive d'un idéal, puisqu'aucune idée, forgée par anticipation, ne pouvait représenter un ensemble d'acquisitions dont chacune, en se créant, créerait son idée à elle; et pourtant la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique : un élan, qui avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée.

Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu. Si l'individu en a pleine conscience, si la frange d'intuition qui entoure son intelligence s'élargit assez pour s'appliquer tout le long de son objet, c'est la vie mystique. La religion dynamique qui surgit ainsi s'oppose à la religion statique, issue de la fonction fabulatrice, comme la société ouverte à la société close. Mais de même que l'aspiration morale nouvelle ne prend corps qu'en empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l'obligation, ainsi la religion dynamique ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice. Inutile de revenir sur ces différents points. Nous voulions simplement appuyer sur la distinction que nous avons faite entre la société ouverte et la société close."

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. P.U.F., pp. 282-285

« De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière. Rêvée, de loin en loin, par des âmes d'élite, elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations dont chacune, par une transformation plus ou moins profonde de l'homme, permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables. Mais après chacune aussi se referme le cercle momentanément ouvert. Une partie du nouveau s'est coulée dans le moule de l'ancien ; l'aspiration individuelle est devenue pression sociale ; l'obligation couvre le tout. Ces progrès se font-ils dans une même direction ? Il sera entendu que la direction est la même, du moment qu'on est convenu de dire que ce sont des progrès. Chacun d'eux se définira en effet alors un pas en avant. Mais ce ne sera qu'une métaphore, et s'il y avait réellement une direction préexistante le long de laquelle on se fût contenté d'avancer, les rénovations morales seraient prévisibles ; point ne serait besoin, pour chacune d'elles, d'un effort créateur. La vérité est qu'on peut toujours prendre la dernière, la définir par un concept, et dire que les autres contenaient une plus ou moins grande quantité de ce que son concept renferme, que toutes étaient par conséquent un acheminement à elle. Mais les choses ne prennent cette forme que rétrospectivement ; les changements étaient qualitatifs et non pas quantitatifs ; ils défiaient toute prévision. Par un côté cependant ils présentaient en eux-mêmes, et non pas seulement dans leur traduction conceptuelle, quelque chose de commun. Tous voulaient ouvrir ce qui était clos ; le groupe, qui depuis la précédente ouverture se repliait sur lui-même, était ramené chaque fois à l'humanité. Allons plus loin : ces efforts successifs n'étaient pas précisément la réalisation progressive d'un idéal, puisque aucune idée, forgée par anticipation, ne pouvait représenter un ensemble d'acquisitions dont chacune, en se créant, créerait son idée à elle ; et pourtant la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique : un élan, qui avait donné des sociétés closes parce qu'il ne pouvait plus entraîner la matière, mais que va ensuite chercher et reprendre, à défaut de l'espèce, telle ou telle individualité privilégiée. Cet élan se continue ainsi par l'intermédiaire de certains hommes, dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu. Si l'individu en a pleine conscience, si la frange d'intuition qui entoure son intelligence s'élargit assez pour s'appliquer tout le long de son objet, c'est la vie mystique. La religion dynamique qui surgit ainsi s'oppose à la religion statique, issue de la fonction fabulatrice, comme la société ouverte à la société close. Mais de même que l'aspiration morale nouvelle ne prend corps qu'en empruntant à la Société close sa forme naturelle, qui est l'obligation, ainsi la religion dynamique ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice. Inutile de revenir sur ces différents points. Nous voulions simplement appuyer sur la distinction que nous avons faite entre la société ouverte et la société close. »

Henri BERGSON *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. PUF, p. 284-285

"L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la "houille blanche", et qui convertissent en mouvement les énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisme une extension si vaste et une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce. Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois, morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique."

Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, chap. IV, éd. P.U.F., pp.

La pensée et le mouvant (publié en 1934)

« Le temps et le mouvement sont autre chose¹⁵.

Nous en dirons autant du changement. L'entendement le décompose en états successifs et distincts, censés invariables. Considère-t-on de plus près chacun de ces états, s'aperçoit-on qu'il varie, demande-t-on comment il pourrait durer s'il ne changeait pas ? Vite l'entendement le remplace par une série d'états plus courts, qui se décomposeront à leur tour s'il le faut, et ainsi de suite indéfiniment. Comment pourtant ne pas voir que l'essence de la durée est de couler, et que du stable accolé à du stable ne fera jamais rien qui dure ? Ce qui est réel, ce ne sont pas les « états », simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement ; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel. Si notre intelligence s'obstine à le juger inconsistant, à lui adjoindre je ne sais quel support, c'est qu'elle l'a remplacé par une série d'états juxtaposés ; mais cette multiplicité est artificielle, artificielle aussi l'unité qu'on y rétablit. Il n'y a ici qu'une poussée ininterrompue de changement — d'un changement toujours adhérent à lui-même dans une durée qui s'allonge sans fin.

Ces réflexions faisaient naître dans notre esprit beaucoup de doutes, en même temps que de grandes espérances. Nous nous disions que les problèmes métaphysiques avaient peut-être été mal posés, mais que, précisément pour cette raison, il n'y avait plus lieu de les croire « éternels », c'est-à-dire insolubles. La métaphysique date du jour où Zénon d'Élée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement, tels que se les représente notre intelligence. À surmonter, à tourner par un travail intellectuel de plus en plus subtil ces difficultés soulevées par la représentation intellectuelle du mouvement et du changement s'employa le principal effort des philosophes anciens et modernes. C'est ainsi que la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent,

¹⁵ Si le cinématographe nous montre en mouvement, sur l'écran, les vues immobiles juxtaposées sur le film, c'est à la condition de projeter sur cet écran, pour ainsi dire, avec ces vues immobiles elles-mêmes, le mouvement qui est dans l'appareil.

de ce que nos sens et notre conscience perçoivent. Dès lors elle ne pouvait plus être qu'un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique. Elle prétendait dépasser l'expérience ; elle ne faisait en réalité que substituer à l'expérience mouvante et pleine, susceptible d'un approfondissement croissant, grosse par là de révélations, un extrait fixé, desséché, vidé, un système d'idées générales abstraites, tirées de cette même expérience ou plutôt de ses couches les plus superficielles. Autant vaudrait disserter sur l'enveloppe d'où se dégagera le papillon, et prétendre que le papillon volant, changeant, vivant, trouve sa raison d'être et son achèvement dans l'immutabilité de la pellicule. Détachons, au contraire, l'enveloppe. Réveillons la chrysalide. Restituons au mouvement sa mobilité, au changement sa fluidité, au temps sa durée. Qui sait si les « grands problèmes » insolubles ne resteront pas sur la pellicule ? Ils ne concernaient ni le mouvement ni le changement ni le temps, mais seulement l'enveloppe conceptuelle que nous prenions fausement pour eux ou pour leur équivalent. La métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continue, jaillissement ininterrompu de nouveauté.

Car c'est là ce que notre représentation habituelle du mouvement et du changement nous empêche de voir. Si le mouvement est une série de positions et le changement une série d'états, le temps est fait de parties distinctes et juxtaposées. Sans doute nous disons encore qu'elles se succèdent, mais cette succession est alors semblable à celle des images d'un film cinématographique : le film pourrait se dérouler dix fois, cent fois, mille fois plus vite sans que rien fût modifié à ce qu'il déroule ; s'il allait infiniment vite, si le déroulement (cette fois hors de l'appareil) devenait instantané, ce seraient encore les mêmes images. La succession ainsi entendue n'y ajoute donc rien ; elle en retranche plutôt quelque chose ; elle marque un déficit ; elle traduit une infirmité de notre perception, condamnée à détailler le film image par image au lieu de le saisir globalement. Bref, le temps ainsi envisagé n'est qu'un espace idéal où l'on suppose alignés tous les événements passés, présents et futurs, avec, en outre, un empêchement pour eux de nous apparaître en bloc : le déroulement en durée serait cet inachèvement même, l'addition d'une quantité négative. Telle est, consciemment ou inconsciemment, la pensée de la plupart des philosophes, en conformité d'ailleurs avec les exigences de l'entendement, avec les nécessités du langage, avec le symbolisme de la science. Aucun d'eux n'a cherché au temps des attributs positifs. Ils traitent la succession comme une coexistence manquée, et la durée comme une privation d'éternité. De là vient qu'ils n'arrivent pas, quoi qu'ils fassent, à se représenter la nouveauté radicale et l'imprévisibilité. Je ne parle pas seulement des philosophes qui croient à un enchaînement si rigoureux des phénomènes et des événements que les effets doivent se déduire des causes : ceux-là s'imaginent que l'avenir est donné dans le présent, qu'il y est théoriquement visible, qu'il n'y ajoutera, par conséquent, rien de nouveau. Mais ceux mêmes, en très petit nombre, qui ont cru au libre arbitre, l'ont réduit à un simple « choix » entre deux ou plusieurs partis, comme si ces partis étaient des « possibles » dessinés d'avance et comme si la volonté se bornait à « réaliser » l'un d'eux. Ils admettent donc encore, même s'ils ne s'en rendent pas compte, que tout est donné. D'une action qui serait entièrement neuve (au moins par le dedans) et qui ne préexisterait en aucune manière, pas même sous forme de pur possible, à sa réalisation, ils semblent ne se faire aucune idée. Telle est pourtant l'action libre. Mais pour l'apercevoir ainsi, comme d'ailleurs pour se figurer n'importe quelle création, nouveauté ou imprévisibilité, il faut se replacer dans la durée pure.

Essayez, en effet, de vous représenter aujourd'hui l'action que vous accomplirez demain, même si vous savez ce que vous allez faire. Votre imagination évoque peut-être le mouvement à exécuter ; mais de ce que vous penserez et éprouverez en l'exécutant vous ne pouvez rien savoir aujourd'hui, parce que votre état d'âme comprendra demain toute la vie que vous aurez vécue jusque-là avec, en outre, ce qu'y ajoutera ce moment particulier. Pour remplir cet état, par avance, du contenu qu'il doit avoir, il vous faudrait tout juste le temps qui sépare aujourd'hui de demain, car vous ne sauriez diminuer d'un seul instant la vie psychologique sans en modifier le contenu. Pouvez-vous, sans la dénaturer, raccourcir la durée d'une mélodie ? La vie intérieure est cette mélodie même. Donc, à supposer que vous sachiez ce que vous ferez demain, vous ne

prévoyez de votre action que sa configuration extérieure ; tout effort pour en imaginer d'avance l'intérieur occupera une durée qui, d'allongement en allongement, vous conduira jusqu'au moment où l'acte s'accomplit et où il ne peut plus être question de le prévoir. Que sera-ce, si l'action est véritablement libre, c'est-à-dire créée tout entière, dans son dessin extérieur aussi bien que dans sa coloration interne, au moment où elle s'accomplit ?

Radical est donc la différence entre une évolution dont les phases continues s'entreprennent par une espèce de croissance intérieure, et un déroulement dont les parties distinctes se juxtaposent. L'éventail qu'on déploie pourrait s'ouvrir de plus en plus vite, et même instantanément ; il étalerait toujours la même broderie, préfigurée sur la soie. Mais une évolution réelle, pour peu qu'on l'accélère ou qu'on la ralentisse, se modifie du tout au tout, intérieurement. Son accélération ou son ralentissement est justement cette modification interne. Son contenu ne fait qu'un avec sa durée. »

Henri BERGSON La pensée et le mouvant Introduction première partie éd. PUF p. 7-11

La vie et l'œuvre de Ravaisson (1904)

Introduction à la métaphysique (1903)

"INTRODUCTION A LA METAPHYSIQUE"

Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif*, de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*.

Soit, par exemple, le mouvement d'un objet dans l'espace. Je le perçois différemment selon le point de vue, mobile ou immobile, d'où je le regarde. Je l'exprime différemment, selon le système d'axes ou de points de repère auquel je le rapporte, c'est-à-dire selon les symboles par lesquels je le traduis. Et je l'appelle *relatif* pour cette double raison : dans un cas comme dans l'autre, je me place en dehors de l'objet lui-même. Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination. Alors, selon que l'objet sera mobile ou immobile, selon qu'il adoptera un mouvement ou un autre mouvement, je n'éprouverai pas la même chose¹⁶. Et ce que j'éprouverai ne dépendra ni du point de vue que je pourrais adopter sur l'objet, puisque je serai dans l'objet lui-même, ni des symboles par lesquels je pourrais le traduire, puisque j'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref, le mouvement ne sera plus saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu.

Soit encore un personnage de roman dont on me raconte les aventures. Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira : tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je

¹⁶ Est-il besoin de dire que nous ne proposons nullement ici un moyen de reconnaître si un mouvement est absolu ou s'il ne l'est pas ? Nous définissons simplement ce qu'on a dans l'esprit quand on parle d'un mouvement absolu, au sens métaphysique du mot.

coïncidais un instant avec le personnage lui-même. Alors, comme de la source, me paraîtraient couler naturellement les actions, les gestes et les paroles. Ce ne serait plus là des accidents s'ajoutant à l'idée que je me faisais du personnage, enrichissant toujours et toujours cette idée sans arriver à la compléter jamais. Le personnage me serait donné tout d'un coup dans son intégralité, et les milles incidents qui le manifestent, au lieu de s'ajouter à l'idée et de l'enrichir, me sembleraient au contraire alors se détacher d'elle, sans pourtant en épuiser ou en appauvrir l'essence. Tout ce qu'on me raconte de la personne me fournit autant de points de vue sur elle. Tous les traits qui me la décrivent, et qui ne peuvent me la faire connaître que par autant de comparaisons avec des personnes ou des choses que je connais déjà, sont des signes par lesquels on l'exprime plus ou moins symboliquement. Symboles et points de vue me placent donc en dehors d'elle; ils ne me livrent d'elle que ce qui lui est commun avec d'autres et ne lui appartient pas en propre. Mais ce qui est proprement elle, ce qui constitue son essence, ne saurait s'apercevoir du dehors, étant intérieur par définition, ni s'exprimer par des symboles, étant incommensurable avec toute autre chose. Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'*absolu* est synonyme de *perfection*. Toutes les photographies d'une ville prises de tous les points de vue possibles auront beau se compléter indéfiniment les unes les autres, elles n'équivaudront point à cet exemplaire en relief qui est la ville où l'on se promène. Toutes les traductions d'un poème dans toutes les langues possibles auront beau ajouter des nuances aux nuances et, par une espèce de retouche mutuelle, en se corrigeant l'une l'autre, donner une image de plus en plus fidèle du poème qu'elles traduisent, jamais elles ne rendront le sens intérieur de l'original. Une représentation prise d'un certain point de vue, une traduction faite avec certains symboles, restent toujours imparfaites en comparaison de l'objet sur lequel la vue a été prise ou que les symboles cherchent à exprimer. Mais l'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est.

C'est pour la même raison, sans doute, qu'on a souvent identifié ensemble l'*absolu* et l'*infini*. Si je veux communiquer à celui qui ne sait pas le grec l'impression simple que me laisse un vers d'Homère, je donnerai la traduction du vers, puis je commenterai ma traduction, puis je développerai mon commentaire, et d'explication en explication je me rapprocherai de plus en plus de ce que je veux exprimer; mais je n'y arriverai jamais. Quand vous levez le bras, vous accomplissez un mouvement dont vous avez intérieurement, la perception simple; mais extérieurement, pour moi qui le regarde, votre bras passe par un point, puis par un autre point, et entre ces deux points il y aura d'autres points encore, de sorte que, si je commence à compter, l'opération se poursuivra sans fin. Vu du dedans, un absolu est donc chose simple; mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient, par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie. Or, ce qui se prête en même temps à une appréhension indivisible et à une énumération inépuisable est, par définition même, un infini.

Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vues successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et

d'autres, que l'on croît déjà connaître. Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète, varie sans relâche les symboles pour parfaire la traduction toujours imparfaite. Elle se continue donc à l'infini. Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple.

Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc avant tout sur des symboles. Même les plus concrètes des sciences de la nature, les sciences de la vie, s'en tiennent à la forme visible des êtres vivants, de leurs organes, de leurs éléments anatomiques. Elles comparent les formes les unes aux autres, elles ramènent les plus complexes aux plus simples, enfin elles étudient le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel. S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.*"

Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Introduction à la métaphysique, éd. P.U.F., pp. 177-181

"Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle. Toute analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles, une représentation prise de points de vues successifs d'où l'on note autant de contacts entre l'objet nouveau, qu'on étudie, et d'autres, que l'on croît déjà connaître. Dans son désir éternellement inassouvi d'embrasser l'objet autour duquel elle est condamnée à tourner, l'analyse multiplie sans fin les points de vue pour compléter la représentation toujours incomplète, varie sans relâche les symboles pour parfaire la traduction toujours imparfaite. Elle se continue donc à l'infini. Mais l'intuition, si elle est possible, est un acte simple.

Ceci posé, on verrait sans peine que la science positive a pour fonction habituelle d'analyser. Elle travaille donc avant tout sur des symboles. Même les plus concrètes des sciences de la nature, les sciences de la vie, s'en tiennent à la forme visible des êtres vivants, de leurs organes, de leurs éléments anatomiques. Elles comparent les formes les unes aux autres, elles ramènent les plus complexes aux plus simples, enfin elles étudient le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel. S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. *La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles.*"

Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, Introduction à la métaphysique, éd. P.U.F., pp. 181-182

Sur le pragmatisme de William James (1911)

La perception du changement (1911)

"J'en dirais autant de l'idée de désordre. Pourquoi l'univers est-il ordonné ? Comment la règle s'impose-t-elle à l'irrégulier, la forme à la matière ? Ce problème, qui est devenu chez les modernes le problème de la connaissance après avoir été, chez les anciens, le problème de l'être, est né d'une illusion du même genre. Il s'évanouit si l'on considère que l'idée de désordre a un sens défini dans le domaine de l'industrie humaine ou, comme nous disons, de la fabrication, mais non pas dans celui de la création. Le désordre est simplement l'ordre que nous ne cherchons pas. Vous ne pouvez pas supprimer un ordre, même par la pensée, sans en faire surgir un autre. S'il n'y a pas finalité ou volonté, c'est qu'il y a mécanisme; si le mécanisme fléchit, c'est au profit de la volonté, du caprice, de la finalité. Mais lorsque vous vous attendez à l'un de ces deux ordres et que vous trouvez l'autre, vous dites qu'il y a désordre, formulant ce qui est en termes de ce qui pourrait ou devrait être, et objectivant votre regret. Tout désordre comprend ainsi deux choses : en dehors de nous, un ordre; en nous, la représentation d'un ordre différent qui est seul à nous intéresser. Suppression signifie donc encore substitution. Et l'idée d'une suppression de tout ordre, c'est-à-dire d'un désordre absolu, enveloppe alors une contradiction véritable, puisqu'elle consiste à ne plus laisser qu'une seule face à l'opération qui, par hypothèse, en comprenait deux. Ou l'idée de désordre absolu ne représente qu'une combinaison de sons *flatus vocis*, ou, si elle répond à quelque chose, elle traduit un mouvement de l'esprit qui saute du mécanisme à la finalité, de la finalité au mécanisme, et qui, pour marquer l'endroit où il est, aime mieux indiquer à chaque fois le point où il n'est pas. Donc à vouloir supprimer l'ordre, vous vous en donnez deux ou plusieurs. Ce qui revient à dire que la conception d'un ordre venant se surajouter à une «absence d'ordre» implique une absurdité, et que le problème s'évanouit."

Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, éd. P.U.F. pp. 108-109

L'intuition philosophique (1911)

"Couramment on vient consulter sur un point difficile des hommes incompetents, parce qu'ils sont arrivés à la notoriété par leur compétence en de tout autres matières. On flatte ainsi chez eux, et surtout on fortifie dans l'esprit du public l'idée qu'il existe une faculté générale de connaître les choses sans les avoir étudiées, une «intelligence» qui n'est ni simplement l'habitude de manier dans la conversation les concepts utiles à la vie sociale, ni la fonction mathématique de l'esprit, mais une certaine puissance d'obtenir des concepts sociaux la connaissance du réel en les combinant plus ou moins adroitement entre eux. Cette adresse supérieure serait ce qui fait la supériorité de l'esprit. Comme si la vraie supériorité pouvait être autre chose qu'une plus grande force d'attention ! Comme si cette attention n'était pas nécessairement spécialisée, c'est-à-dire inclinée par la nature ou l'habitude vers certains objets plutôt que vers d'autres ! Comme si elle n'était pas vision directe, vision qui perce le voile des mots, et comme si ce n'était pas l'ignorance même des choses qui donne tant de facilité à en parler ! Nous prisons, quant à nous, la connaissance scientifique et la compétence technique autant que la vision intuitive. Nous croyons qu'il est de l'essence de l'homme de créer matériellement et moralement, de fabriquer des choses et de se fabriquer lui-même. *Homo faber*, telle est la définition que nous proposons. L'*Homo sapiens*, né de la réflexion de l'*Homo faber* sur sa fabrication, nous paraît tout aussi digne d'estime tant qu'il résout par la pure intelligence des problèmes qui ne dépendent que d'elle [...]. Le seul qui nous soit antipathique est l'*Homo loquax*, dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole [...].

Nous voulions surtout protester une fois de plus contre la substitution des concepts aux choses, et contre ce que nous appellerions la socialisation de la vérité. Elle s'imposait dans les sociétés primitives. Elle est naturelle à l'esprit humain, parce que l'esprit humain n'est pas destiné à la science pure, encore moins à la philosophie. Mais il faut préserver cette socialisation aux vérités d'ordre pratique, pour lesquelles elle est faite. Elle n'a rien à voir dans le domaine de la connaissance pure, science ou philosophie."

Henri BERGSON, La pensée et le mouvant, cité in Philosophie, notions et textes, éd.

Nathan, p. 472

La philosophie de Claude Bernard (1913)

"La pensée constante de Claude Bernard, dans son *Introduction*, a été de nous montrer comment le fait et l'idée collaborent à la recherche expérimentale. Le fait, plus ou moins clairement aperçu, suggère l'idée d'une explication ; cette idée, le savant demande à l'expérience de la confirmer ; mais, tout le temps que son expérience dure, il doit se tenir prêt à abandonner son hypothèse ou à la remodeler sur les faits. La recherche scientifique est donc un dialogue entre l'esprit et la nature. La nature éveille notre curiosité ; nous lui posons des questions ; ses réponses donnent à l'entretien une tournure imprévue, provoquant des questions nouvelles auxquelles la nature réplique en suggérant de nouvelles idées, et ainsi de suite indéfiniment. Quand Claude Bernard décrit cette méthode, quand il en donne des exemples, quand il rappelle les applications qu'il en a faites, tout ce qu'il expose nous paraît si simple et si naturel qu'à peine était-il besoin, semble-t-il, de le dire : nous croyons l'avoir toujours su. C'est ainsi que le portrait peint par un grand maître peut nous donner l'illusion d'avoir connu le modèle.

Pourtant il s'en faut que, même aujourd'hui, la méthode de Claude Bernard soit toujours comprise et pratiquée comme elle devrait l'être. Cinquante ans ont passé sur son œuvre ; nous n'avons jamais cessé de la lire et de l'admirer : avons-nous tiré d'elle tout l'enseignement qu'elle contient ?

Un des résultats les plus clairs de cette analyse devrait être de nous apprendre qu'il n'y a pas de différence entre une observation bien prise et une généralisation bien fondée. Trop souvent nous nous représentons encore l'expérience comme destinée à nous apporter des faits bruts : l'intelligence, s'emparant de ces faits, les rapprochant les uns des autres, s'élèverait ainsi à des lois de plus en plus hautes. Généraliser serait donc une fonction, observer en serait une autre. Rien de plus faux que cette conception du travail de synthèse, rien de plus dangereux pour la science et pour la philosophie. Elle a conduit à croire qu'il y avait un intérêt scientifique à assembler des faits pour rien, pour le plaisir, à les noter paresseusement et même passivement, en attendant la venue d'un esprit capable de les dominer et de les soumettre à des lois. Comme si une observation scientifique n'était pas toujours la réponse à une question, précise ou confuse ! Comme si des observations notées passivement à la suite les unes des autres étaient autre chose que des réponses décousues à des questions posées au hasard ! Comme si le travail de généralisation consistait à venir, après coup, trouver un sens plausible à ce discours incohérent ! La vérité est que le discours doit avoir un sens tout de suite, ou bien alors il n'en aura jamais. Sa signification pourra changer à mesure qu'on approfondira davantage les faits, mais il faut qu'il ait une signification d'abord. Généraliser n'est pas utiliser, pour je ne sais quel travail de condensation, des faits déjà recueillis, déjà notés : la synthèse est tout autre chose. C'est moins une opération spéciale qu'une certaine force de pensée, la capacité de pénétrer à l'intérieur d'un fait qu'on devine significatif et où l'on trouvera l'explication d'un nombre indéfini de faits. En un mot, l'esprit de synthèse n'est qu'une plus

haute puissance de l'esprit d'analyse."

Henri BERGSON, *La philosophie de Claude Bernard*, in *La pensée et le mouvant*, éd. P.U.F., pp. 230-231

Le possible et le réel (1930)

"Je crois qu'il y a des pseudo-problèmes, et que ce sont les problèmes angoissants de la métaphysique. Je les ramène à deux. L'un a engendré les théories de l'être, l'autre les théories de la connaissance.

Le premier consiste à se demander pourquoi il y a de l'être, pourquoi quelque chose ou quelqu'un existe. Peu importe la nature de ce qui est : dites que c'est matière, ou esprit, ou l'un et l'autre, ou que matière et esprit ne se suffisent pas et manifestent une Cause transcendante : de toute manière, quand on a considéré des existences, et des causes, et des causes de ces causes, on se sent entraîné dans une course à l'infini. Si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige. Toujours on constate, on croit constater que la difficulté subsiste, que le problème se pose encore et ne sera jamais résolu. Il ne le sera jamais en effet, mais il ne devrait pas être posé. Il ne se pose que si l'on se figure un néant qui précéderait l'être. On se dit : "il pourrait ne rien y avoir", et l'on s'étonne alors qu'il y ait quelque chose - ou Quelqu'un. Mais analysez cette phrase : "il pourrait ne rien y avoir". Vous verrez que vous avez affaire à des mots, nullement à des idées, et que "rien" n'a ici aucune signification. "Rien" est un terme du langage usuel qui ne peut avoir de sens que si l'on reste sur le terrain, propre à l'homme, de l'action et de la fabrication. "Rien" désigne l'absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. A supposer, en effet, que l'expérience nous présentât jamais un vide absolu, il serait limité, il aurait des contours, il serait donc encore quelque chose. Mais en réalité il n'y a pas de vide. Nous ne percevons et même ne concevons que du plein. Une chose ne disparaît que parce qu'une autre l'a remplacée."

Henri BERGSON *La pensée et le mouvant*. Le possible et le réel éd. P.U.F. pp.105 sq

« Les deux illusions que je viens de signaler [l'idée de néant ou de rien et l'idée de désordre] n'en font réellement qu'une. Elles consistent à croire qu'il y a moins dans l'idée du vide que dans celle du plein, moins dans le concept de désordre que dans celui d'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant, quand elles représentent quelque chose, que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences et, en outre, un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux.

Eh bien, je retrouve la même illusion dans le cas qui nous occupe. Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est moins que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir.

Au cours de, la grande guerre, des journaux et des revues se détournaient parfois des terribles inquiétudes du présent pour penser à ce qui se passerait plus tard, une fois la paix rétablie. L'avenir de la littérature, en particulier, les préoccupait. On vint un jour me demander comment je me le représentais. Je déclarai, un peu confus, que je ne me le représentais pas. « N'apercevez-vous pas tout au moins, me dit-on, certaines directions possibles ? Admettons qu'on ne puisse prévoir le détail; vous avez du moins, vous philosophe, une idée de l'ensemble. Comment concevez-vous, par exemple, la grande œuvre dramatique de demain ? » Je me rappellerai toujours la surprise de mon interlocuteur quand je lui répondis : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais. » Je vis bien qu'il concevait l'œuvre future comme enfermée, dès alors, dans je ne sais quelle armoire aux possibles; je devais, en considération de mes relations déjà anciennes avec la philosophie, avoir obtenu d'elle la clef de l'armoire. « Mais, lui dis-je, l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible. » -« Il faut pourtant bien qu'elle le soit, puisqu'elle se réalisera. » -« Non, elle ne l'est pas. Je vous accorde, tout au plus, qu'elle l'aura été. » -« Qu'entendez-vous par là ? » -« C'est bien simple. Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore. » -« C'est un peu fort ! Vous n'allez pas soutenir que l'avenir influe sur le présent, que le présent introduit quelque chose dans le passé, que l'action remonte le cours du temps et vient imprimer sa marque en arrière » - Cela dépend. Qu'on puisse insérer du réel dans le passé et travailler ainsi à reculons dans le temps, je ne l'ai jamais prétendu. Mais qu'on y puisse loger du possible, ou plutôt que le possible aille s'y loger lui-même à tout moment, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se refléchit derrière elle dans le passé indéfini; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion. C'est comme si l'on se figurait, en apercevant son image dans le miroir devant lequel on est venu se placer, qu'on aurait pu la toucher si l'on était resté derrière. En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure. Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra de plus un miroir. »

C'est ce qu'oubliait mon interlocuteur quand il me questionnait sur le théâtre de demain. Peut-être aussi jouait-il inconsciemment sur le sens du mot « possible ». *Hamlet* était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Dans ce sens particulier, on appelle possible ce qui n'est pas impossible; et il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant. Fermez la barrière, vous savez que personne ne traversera la voie : il ne suit pas de là que vous puissiez prédire qui la traversera quand vous ouvrirez. Pourtant du sens tout négatif du terme « possible » vous passez subrepticement, inconsciemment, au sens positif. Possibilité signifiait tout à l'heure « absence d'empêchement »; vous en faites maintenant une « préexistence sous forme d'idée », ce qui est tout autre chose. Au premier sens du mot, c'était un truisme de dire que la possibilité d'une chose précède sa réalité : vous entendiez simplement par là que les obstacles, ayant été surmontés, étaient surmontables¹⁷. Mais, au second sens, c'est une absurdité, car il est clair qu'un esprit chez lequel le *Hamlet* de Shakespeare se fût dessiné sous forme de possible en eût par là créé la réalité : c'eût donc été, par définition, Shakespeare lui-même. En vain vous vous imaginez d'abord ce cet esprit aurait pu surgir avant Shakespeare : c'est que vous ne pensez pas alors à tous les détails du drame. Au fur et à mesure que vous les complétez, le prédécesseur de Shakespeare se trouve penser tout ce que Shakespeare pensera, sentir tout ce qu'il sentira, savoir tout ce qu'il saura, percevoir donc tout ce qu'il percevra, occuper par conséquent le même point de l'espace et du temps, avoir le même corps et la même âme : c'est Shakespeare lui-même.

Mais j'insiste trop sur ce qui va de soi. Toutes ces considérations s'imposent quand il s'agit d'une œuvre d'art. Je crois qu'on finira pas trouver évident que l'artiste crée du possible en même temps que du réel quand il exécute son œuvre. D'où vient donc qu'on hésitera probablement à en dire autant de la nature ? Le monde n'est-il pas une œuvre d'art, incomparablement plus riche que celle du plus grand artiste ? Et n'y a-t-il pas autant d'absurdité, sinon davantage, à supposer ici que l'avenir se dessine d'avance, que la possibilité préexistait à la réalité ? Je veux bien, encore une fois, que les états futurs d'un système clos de points matériels soient calculables, et par conséquent visibles dans son état présent. Mais, je le répète, ce système est extrait ou abstrait d'un tout qui comprend, outre la matière inerte et inorganisée, l'organisation. Prenez le monde concret et complet, avec la vie et la conscience qu'il encadre; considérez la nature entière, génératrice d'espèces nouvelles aux formes aussi originales et aussi neuves que le dessin de n'importe quel artiste; attachez-vous, dans ces espèces, aux individus, plantes ou animaux, dont chacun a son caractère propre — j'allais dire sa personnalité (car un brin d'herbe ne ressemble pas plus à un autre brin d'herbe qu'un Raphaël à un Rembrandt); haussez-vous, par-dessus l'homme individuel, jusqu'aux sociétés qui déroulent des actions et des situations comparables à celles de n'importe quel drame : comment parler encore de possibles qui précéderaient leur propre réalisation ? Comment ne pas voir que si l'événement s'explique toujours, après coup, par tels ou tels des événements antécédents, un événement tout différent se serait aussi bien expliqué, dans les mêmes circonstances, par des antécédents autrement choisis -que dis-je ? par les mêmes antécédents autrement découpés, autrement distribués, autrement aperçus enfin par l'attention rétrospective ? D'avant en arrière se poursuit un remodelage constant du passé par le présent, de la cause par l'effet.

¹⁷ Encore faut-il se demander dans certains cas si les obstacles ne sont pas *devenus* surmontables grâce à l'action créatrice qui les a surmontés : l'action, imprévisible en elle-même, aurait alors créé la « surmontabilité ». Avant elle, les obstacles étaient insurmontables, et, sans elle, ils le seraient restés.

Nous ne le voyons pas, toujours pour la même raison, toujours en proie à la même illusion, toujours parce que nous traitons comme du plus ce qui est du moins, comme du moins ce qui est du plus. Remettons le possible à sa place : l'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes; un champ illimité s'offre à la liberté. Le tort des doctrines, — bien rares dans l'histoire de la philosophie, — qui ont su faire une place à l'indétermination et à la liberté dans le monde, est de n'avoir pas vu ce que leur affirmation impliquait. Quand elles parlaient d'indétermination, de liberté, elles entendaient par indétermination une compétition entre des possibles, par liberté un choix entre les possibles, — comme si la possibilité n'était pas créée par la liberté même ! Comme si toute autre hypothèse, en posant une préexistence idéale du possible au réel, ne réduisait pas le nouveau à n'être qu'un réarrangement d'éléments anciens ! comme si elle ne devait pas être amenée ainsi, tôt ou tard, à le tenir pour calculable et prévisible ! En acceptant le postulat de la théorie adverse, on introduisait l'ennemi dans la place. Il faut en prendre son parti : c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel.

Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. Les anciens y répugnaient déjà, parce que, plus ou moins platoniciens, ils se figuraient que l'Être était donné une fois pour toutes, complet et parfait, dans l'immuable système des Idées : le monde qui se déroule à nos yeux ne pouvait donc rien y ajouter; il n'était au contraire que diminution ou dégradation; ses états successifs mesureraient l'écart croissant ou décroissant entre ce qu'il est, ombre projetée dans le temps, et ce qu'il devrait être, Idée assise dans l'éternité; ils dessineraient les variations d'un déficit, la forme changeante d'un vide. C'est le Temps qui aurait tout gâté. Les modernes se placent, il est vrai, à un tout autre point de vue. Ils ne traitent plus le Temps comme un intrus, perturbateur de l'éternité; mais volontiers ils le réduiraient à une simple apparence. Le temporel n'est alors que la forme confuse du rationnel. Ce qui est perçu par nous comme une succession d'états est conçu par notre intelligence, une fois le brouillard tombé, comme un système de relations. Le réel devient une fois encore l'éternel, avec cette seule différence que c'est l'éternité des Lois en lesquelles les phénomènes se résolvent, au lieu d'être l'éternité des Idées qui leur servent de modèle. Mais, dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à des théories. Tenons-nous en aux faits. Le Temps est immédiatement donné. Cela nous suffit, et, en attendant qu'on nous démontre son inexistence ou sa perversité, nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible. »

Henri BERGSON *Le possible et le réel in La pensée et le mouvant*, éd. P.U.F., p. 109-116

Lettre au Père Sertilanges (1967)

Lettre à Daniel Halévy (1939)

"[...] Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec des yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas ; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous ; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique

et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste. Mais ce sera aussi un philosophe, avec cette différence : que la philosophie s'adresse moins aux objets extérieurs qu'à la vie intérieure, à l'âme."

Henri BERGSON, Conférence de Madrid sur l'âme humaine, 2 mai 1916, cité sur Internet, JP Bienvenu

IV - SUJETS DE BACCALAUREAT

"La philosophie n'est pas l'art, mais elle a avec l'art de profondes affinités. Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres car il regarde la réalité nue et sans voiles. Voir avec ses yeux de peintre, c'est voir mieux que le commun des mortels. Lorsque nous regardons un objet, d'habitude, nous ne le voyons pas; parce que ce que nous voyons, ce sont des conventions interposées entre l'objet et nous; ce que nous voyons, ce sont des signes conventionnels qui nous permettent de reconnaître l'objet et de le distinguer pratiquement d'un autre, pour la commodité de la vie. Mais celui qui mettra le feu à toutes ces conventions, celui qui méprisera l'usage pratique et les commodités de la vie et s'efforcera de voir directement la réalité même, sans rien interposer entre elle et lui, celui-là sera un artiste. Mais ce sera aussi un philosophe, avec cette différence que la philosophie s'adresse moins aux objets extérieurs qu'à la vie intérieure de l'âme."

Henri BERGSON

"Chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité toute entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait fait descendre, des sentiments et des idées auxquelles il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent : la pensée demeure incommensurable avec le langage."

Henri BERGSON

"Les difficultés qu'on rencontre au cours d'une lecture philosophique tiennent rarement au vocabulaire, quoique ce soit presque toujours au vocabulaire qu'on les attribue. Il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au philosophe de commencer par définir — comme certains le lui demandent — la nouvelle signification qu'il attribuera à un terme usuel, car toute son étude, tous les développements qu'il va nous présenter auront pour objet d'analyser ou de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun; et la définition, en pareille matière, ne peut être que cette analyse ou cette synthèse; elle ne tiendrait pas dans une formule simple. Parti d'un sens qu'il n'a pas besoin de définir, parce que c'est celui que tout le monde connaît, le philosophe aboutit à un sens qu'il a parfaitement défini, s'il est maître de sa pensée : son exposé est cette définition même."

Henri BERGSON

"Pour savoir de science certaine qu'un être est conscient, il faudrait pénétrer en lui, coïncider avec lui, être lui. Je vous défie de prouver, par expérience ou par raisonnement, que moi, qui vous parle en ce moment, je sois un être conscient. Je pourrais être un automate ingénieusement construit par la nature, allant, venant, discourant; les paroles mêmes par lesquelles je me déclare conscient pourraient être prononcées inconsciemment. Toutefois, si la chose n'est pas impossible, vous m'avouerez qu'elle n'est guère probable. Entre vous et moi il y a une ressemblance extérieure évidente; et de cette ressemblance extérieure vous concluez, par analogie, à une similitude interne. Le raisonnement par analogie ne donne jamais, je le veux bien, qu'une probabilité; mais il y a une foule de cas où cette probabilité est assez haute pour équivaloir pratiquement à la certitude."

Henri BERGSON

"Le philosophe étudie le plus souvent une chose que le sens commun a déjà désignée par un mot. Cette chose peut n'avoir été qu'entrevue; elle peut avoir été mal vue; elle peut avoir été jetée pêle-mêle avec d'autres, dont il faudra l'isoler. Elle peut même n'avoir été découpée dans l'ensemble de la réalité que pour la commodité du discours et ne pas constituer effectivement une chose, se prêtant à une étude indépendante. Là est la grande infériorité de la philosophie par rapport aux mathématiques et même aux sciences de la nature. Elle doit partir de la désarticulation du réel qui a été opérée par le langage, et qui est peut-être toute relative aux besoins de la cité : trop souvent elle oublie cette origine, et procède comme ferait la géographie qui, pour délimiter les différentes régions du globe et marquer les relations qu'elles ont entre elles, s'en rapporterait aux frontières établies par les traités."

Henri BERGSON

"Nous ne voyons pas les choses mêmes; nous nous bornons le plus souvent à lire les étiquettes collées sur elles. Cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots (à l'exception des noms propres) désignent des genres. Le mot, qui ne dénote de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle et nous, et en masquerait la forme à nos yeux, si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même. Et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec ses mille nuances fugitives et les mille résonances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous poètes, tous romanciers, tous musiciens."

Henri BERGSON

"Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité pour une société de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? Tel est l'instinct primitif. Il est encore là, heureusement dissimulé sous les apports de la civilisation; mais aujourd'hui encore nous aimons naturellement et directement nos parents et nos concitoyens, tandis que l'amour de l'humanité est indirect et acquis. A ceux-là nous allons tout droit, à celle-ci

nous ne venons que par un détour; car c'est seulement à travers Dieu, en Dieu, que la religion convie l'homme à aimer le genre humain; comme aussi c'est seulement à travers la Raison, dans la Raison par où nous communions tous, que les philosophes nous font regarder l'humanité pour nous montrer l'éminente dignité de la personne humaine, le droit de tous au respect. Ni dans un cas ni dans l'autre nous n'arrivons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que, d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. Qu'on parle d'ailleurs le langage de la religion ou celui de la philosophie, qu'il s'agisse d'amour ou de respect, c'est une autre morale, c'est un autre genre d'obligation."

Henri BERGSON

"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 mœurs. De sorte qu'il est souvent impossible de dire *a priori* quelle est la dose de liberté qu'on peut concéder à l'individu sans dommage pour la liberté de ses semblables : quand la quantité change, ce n'est plus la même qualité. D'autre part, l'égalité ne s'obtient guère qu'aux dépens de la liberté, de sorte qu'il faudrait commencer par se demander quelle est celle des deux qui est préférable à l'autre. Mais cette question ne comporte aucune réponse générale; car le sacrifice de telle ou telle liberté, s'il est librement consenti par l'ensemble des citoyens, est encore de la liberté; et surtout la liberté qui reste pourra être d'une qualité supérieure si la réforme accomplie dans le sens de l'égalité a donné une société où l'on respire mieux, où l'on éprouve plus de joie à agir."

Henri BERGSON

1) Dégagez les idées principales du texte et leur enchaînement.

2) Expliquez :

- « quand la quantité change, ce n'est plus la même qualité »

- « le sacrifice de telle ou telle liberté, s'il est librement consenti par l'ensemble des citoyens, est encore de la liberté »

3) Essai personnel :

La liberté est-elle une somme de libertés ?

"Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous avons diminuée et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix, ou, si vous voulez, de création, que nous distribuons sur notre conduite. Tout porte à croire qu'il en est ainsi de la conscience en général. Si conscience signifie mémoire et anticipation, c'est que conscience est synonyme de choix."

Henri BERGSON

"Quand un musicien compose une symphonie, son œuvre était-elle possible avant d'être réelle ? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif du mot, on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation ; - conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle. Mais n'en peut-on pas dire autant d'un état quelconque de l'univers pris avec tous les êtres conscients et vivants ? N'est-il pas plus riche de nouveauté, d'imprévisibilité radicale, que la symphonie du plus grand maître."

Henri BERGSON

"L'œuvre géniale est le plus souvent sortie d'une émotion unique en son genre, qu'on eût crue inexprimable, et qui a voulu s'exprimer. Mais n'en est-il pas ainsi de toute œuvre, si imparfaite soit-elle, où entre une part de création ? Quiconque s'exerce à la composition littéraire a pu constater la différence entre l'intelligence laissée à elle-même et celle que consume de son feu l'émotion originale et unique, née d'une coïncidence entre l'auteur et son sujet, c'est-à-dire d'une intuition. Dans le premier cas l'esprit travaille à froid, combinant entre elles des idées, depuis longtemps coulées en mots, que la société lui livre à l'état solide. Dans le second, il semble que les matériaux fournis par l'intelligence entrent préalablement en fusion et qu'ils se solidifient ensuite à nouveau en idées cette fois informées par l'esprit lui-même : si ces idées trouvent des mots préexistants pour les exprimer, cela fait pour chacune l'effet d'une bonne fortune inespérée ; et, à vrai dire, il a souvent fallu aider la chance, et forcer le sens du mot pour qu'il se modelât sur la pensée. L'effort est cette fois douloureux, et le résultat aléatoire. Mais c'est alors seulement que l'esprit se sent ou se croit créateur."

Henri BERGSON

"La Nature a doté l'homme d'une intelligence fabricante. Au lieu de lui fournir des instruments, comme elle l'a fait pour bon nombre d'espèces animales, elle a préféré qu'il les construise lui-même. Or l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert. Mais puisqu'ils sont détachés de lui, ils peuvent lui être pris; les prendre tout faits est plus facile que de les faire. Surtout, ils doivent agir sur une matière, servir d'armes de chasse ou de pêche, par exemple; le groupe dont il est membre aura jeté son dévolu sur une forêt, un lac, une rivière; et cette place, à son tour, un autre groupe pourra juger plus commode de s'y installer que de chercher ailleurs. Dès lors, il faudra se battre. [...] Mais peu importent la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle."

Henri BERGSON

1) Dégagez l'idée centrale et les étapes de l'argumentation du texte.

2) Expliquez les termes : « intelligence fabricante ». En quoi l'humanité est-elle « prédestinée à la propriété par sa structure » ?

3) Nous ne sommes pas toujours en guerre. Comment concilier ce fait avec la thèse de Henri BERGSON que l'origine de la guerre est naturelle ?

"Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'entre-pénétraient. [...] La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé ne coûtent pas encore de la peine; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort. L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière: par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification."

Henri BERGSON

"C'est dire qu'il faut un hasard heureux, une chance exceptionnelle pour que nous notions justement, dans la réalité présente, ce qui aura le plus d'intérêt pour l'historien à venir. Quand cet historien considérera notre présent à nous, il cherchera surtout l'explication de son présent à lui, et plus précisément de ce que son présent contiendra de nouveauté. Cette nouveauté, nous ne pouvons en avoir aucune idée aujourd'hui, si ce doit être une création. Comment donc nous réglerions-nous aujourd'hui sur elle pour choisir parmi les faits ceux qu'il faut enregistrer, ou plutôt pour fabriquer des faits en découpant selon cette indication la réalité présente ? Le fait capital des temps modernes est l'avènement de la démocratie. Que dans le passé, tel qu'il fut décrit par les contemporains, nous en trouvions des signes avant-coureurs, c'est incontestable; mais les indications peut-être les plus intéressantes n'auraient été notées par eux que s'ils avaient su que l'humanité marchait dans cette direction; or cette direction de trajet n'était pas plus marquée alors qu'une autre, ou plutôt elle n'existait pas encore, ayant été créée par le trajet lui-même, je veux dire par le mouvement en avant des hommes qui ont progressivement conçu et réalisé la démocratie. Les signes avant-coureurs ne sont donc à nos yeux des signes que parce que nous connaissons maintenant la course, parce que la course a été effectuée. Ni la course, ni sa direction, ni par conséquent son terme n'étaient donnés quand ces faits se produisaient : donc ces faits n'étaient pas encore des signes."

Henri BERGSON

"Il est présumable que sans le langage l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer. Le mot, fait pour aller d'une chose à l'autre, est en effet essentiellement déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre non seulement d'une chose perçue à une chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image fuyante mais pourtant représentée encore à la représentation de l'acte par lequel on la représente, c'est-à-dire l'idée. Ainsi va s'ouvrir aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations [...] Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail."

Henri BERGSON

"Il est de l'essence de la science [...] de manipuler des signes qu'elle substitue aux objets eux-mêmes. Ces signes diffèrent sans doute de ceux du langage par leur précision plus grande et leur efficacité plus haute; ils n'en sont pas moins astreints à la condition générale du signe, qui est de noter sous une forme arrêtée un aspect fixe de la réalité. Pour penser le mouvement, il faut un effort sans cesse renouvelé de l'esprit. Les signes sont faits pour nous dispenser de cet effort en substituant à la continuité mouvante des choses une reconstitution artificielle qui lui équivale dans la pratique et qui ait l'avantage de se manipuler sans peine. Mais laissons de côté les procédés et ne considérons que le résultat. Quel est l'objet essentiel de la science ? c'est d'accroître notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins immédiates : en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau être reculée, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. Même quand elle se lance dans la théorie, la science est tenue par sa démarche à la configuration générale de la pratique. Si haut qu'elle s'élève, elle doit être prête à retomber dans le champ de l'action, et à s'y retrouver tout de suite sur ses pieds."

Henri BERGSON

"Le portrait achevé s'explique par la physionomie du modèle, par la nature de l'artiste, par les couleurs délayées sur la palette; mais, même avec la connaissance de ce qui l'explique, personne, pas même l'artiste, n'eût pu prévoir exactement ce que serait le portrait, car le prédire eût été le produire avant qu'il fût produit, hypothèse absurde qui se détruit elle-même. Ainsi, pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons et que nous nous créons continuellement nous-mêmes."

Henri BERGSON

"Radical aussi, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère."

Henri BERGSON

- 1) Dégagez l'idée principale de ce texte.
- 2) Expliquez : «chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine»
- 3) En quoi la conscience est-elle «synonyme d'invention et de liberté» ?

4) La puissance de choix exclut-elle la soumission à des règles de vie pratiques et morales ?

"Celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?"

Henri BERGSON

1) Dégagez l'idée principale du texte et ses articulations.

2) Que faut-il entendre par : «dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création» ?

3) Comment peut-on parvenir, selon vous, «à la création de soi par soi» ?

"Celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ?".

Henri BERGSON (cité sur Internet)

« Si nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps. La nature, en nous dotant d'une intelligence essentiellement fabricatrice, avait ainsi préparé pour nous un certain agrandissement. Mais des machines qui marchent au pétrole, au charbon, à la "houille blanche", et qui convertissent en mouvement des énergies potentielles accumulées pendant des millions d'années, sont venues donner à notre organisme une extension si vaste, une puissance si formidable, si disproportionnée à sa dimension et à sa force, que sûrement il n'en avait rien été prévu dans le plan de structure de notre espèce : ce fut une chance unique, la plus grande réussite matérielle de l'homme sur la planète. »

Henri BERGSON