

LA NOTION DE CAUSALITE DANS
LA PHILOSOPHIE DE BERGSON

ROBERTO MURILLO ZAMORA

*Cette thèse a été soutenue devant la Faculté de Lettres
et Sciences Humaines de Strasbourg le 31 Octobre 1967.
Son auteur a obtenu le Doctorat d' Université avec la
mention Très Honorable à l'unanimité du Jury, et a
obtenu l'équivalence de la thèse complémentaire en vue
du Doctorat d' Etat.*

A Angela y a María del Rocío Murillo

Al Dr. Claudio Gutiérrez Carranza

TABLE DES ABREVIATIONS DES
OEUVRES DE BERGSON CITEES

<i>Essai sur les données immédiates de la conscience.</i>	E.D. :
<i>Matière et mémoire.</i>	M.M. :
<i>L'évolution Créatrice.</i>	E.C. :
<i>L'énergie spirituelle.</i>	E.S. :
<i>Les deux sources de la morale et de la religion.</i>	D.S. :
<i>La pensée et le mouvant.</i>	P.M. :
<i>Durée et simultanéité.</i>	D. et Sim. :
<i>Ecrits et paroles.</i>	E.P. :

Un C, après la référence à un ouvrage, indique l' "Edition du Centenaire".

INTRODUCTION

On ne saurait méconnaître la signification du principe de causalité dans la philosophie et dans les sciences, lors de son affirmation dogmatique dans l'Antiquité, au Moyen Age et au commencement des Temps Modernes aussi bien qu'à sa période critique des deux derniers siècles. Il est très important de méditer sur la portée de ce principe à la lumière des réflexions d'un grand philosophe contemporain.

Le problème consiste à déterminer la signification, la valeur et le champ d'application de trois propositions appelées couramment "principe de causalité" qui ne sont pas équivalentes, mais qui peuvent être rangées d'après l'ordre croissant de leur "force" logique:

- 1 — "Rien ne se produit sans cause".
- 2 — "Les mêmes effets suivent toujours les mêmes causes".
- 3 — "L'effet est toujours proportionnel à sa cause".

Ces propositions posent, outre et avant le problème de leur éventuelle démonstration, celui de la définition du terme "cause". Que voulons-nous dire lorsque nous affirmons que A est la cause de B ? Le mot "cause" conserve-t-il la même signification à tous les niveaux de la réalité ? S'il y a différents niveaux de "causalité" —et nous élargissons déjà le sens du mot— quel est le lien qui les rattache, quelles sont les limites entre lesquelles ces différentes causalités se situent ?

L'importance de ce questions se voit accrue par les rapports que le principe de causalité, sous toutes ses formes, maintient avec le principe de raison suffisante. Leibniz va jusqu'à identifier les deux principes lorsqu'il en fournit l'énonciation suivante: "*Nibil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa*" (1). Or, le principe de raison suffisante ne suffit pas à éclaircir les problèmes concernant la causalité parce qu'il pose, à son tour, des problèmes plus graves que ceux-là. M. Heidegger résume ainsi les difficultés du principe de raison suffisante:

"... ce qui fait l'être-essentiel du fondement, de la "raison déterminante", n'est point précisé *dans* ce principe; ou plutôt cela même se trouve présupposé *pour* ce principe comme une "représentation" évidente de soi-même. En outre, le principe "suprême" de raison déterminante fait en un autre sens encore, usage de l'être essentiel du fondement *sans l'avoir éclairci*: en effet, le caractère spécifique du principe qui fait de lui un axiome "fondamental"... cela, dès l'origine, ne peut pourtant être délimité que si l'on considère ce qu'est essentiellement l'être d'un "fondement" " (2).

(1) LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits*, ed.L. Couturat, 1903, pp. 518 sq. Cité par M. HEIDEGGER, *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison* (Vom Wesen des Grundes), publié, avec d'autres essais, sous le titre *Qu'est-ce que la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1951, p. 52.

(2) M. HEIDEGGER, op. cit. p. 51.

L'examen du principe de causalité soulève ainsi de nouvelles questions: qu'est-ce qu'une raison? Dans quelle mesure les choses et les pensées sont-elles soumises au principe de raison suffisante? Dans quelle mesure et dans quelles limites la notion de cause équivaut-elle à celle de raison suffisante?

Nous avons décidé de nous poser ces problèmes, en particulier celui de la signification du mot "cause" et de la valeur du principe de causalité, au sein de la philosophie de Bergson. Nous l'avons fait en ayant conscience des difficultés de notre tâche. Premièrement, Bergson ne consacre à ces problèmes aucun de ses ouvrages, ni même un article ou une conférence. Il les a néanmoins abordés à plusieurs reprises, notamment dans le troisième chapitre de *l'Essai* à propos de la liberté et du déterminisme, dans le premier chapitre de *l'Evolution Créatrice* en relation avec le mécanisme et le finalisme, et dans le quatrième chapitre de cet ouvrage à partir de l'être et du néant. Nous avons aussi une communication sur les origines psychologiques de notre croyance à la causalité (3) et le résumé d'un cours de l'année 1900 - 1901 sur l'idée de cause (4).

Dans la nombreuse bibliographie sur Bergson on trouve, bien entendu, plusieurs références à la question de la causalité. Pourtant, il n'y a aucune monographie sur ce sujet, sauf une communication de M. Maurice Nédoncelle au Congrès Bergson (5). Outre cette difficulté bibliographique il s'en est présenté une autre, bien plus grave: un certain manque de précision, voire une certaine ambiguïté dans les pensées bergsoniennes touchant de près le problème de la causalité. Peut-être ce fait s'explique-t-il par un certain manque d'esprit métaphysique chez Bergson, selon les termes de M. Gilson (6).

Ces difficultés se trouvent néanmoins compensées par la profonde suggestion de ses vues concernant notamment les problèmes de la liberté et de la finalité, et plus radicalement la question de la contingence de l'être. Nous avons aussi été encouragé par l'idée d'un élargissement possible ultérieur de cette étude, dans le sens d'une analyse systématique sans références historiques déterminées.

Nous croyons que les considérations précédentes justifient l'intention de notre étude: nous voulons qu'elle soit plus une méditation philosophique au contact de la réflexion bergsonienne qu'une simple recherche historique et érudite. Non pas que nous méprisions ce type de recherches, mais, dans le domaine de la philosophie, elles ne peuvent être considérés que comme des moyens et ne peuvent se substituer à la réflexion.

Nous ne voulons pas non plus faire du "bergsonisme", le terme étant entendu comme une adhésion inconditionnelle à la pensée de notre auteur. L'éclaircissement de sa pensée ne peut être pour nous un but à la façon des historiens ni à celle de l'orthodoxie. Et, d'ailleurs, il est plus "bergsonien" de s'interroger sur la valeur de la notion de causalité que sur les détails les moins significatifs de la pensée de Bergson à ce propos. Nous pouvons faire nôtre cette parole de Merleau-Ponty:

"Le bergsonisme établi déforme Bergson. Bergson inquiétait, il rassure. Bergson, c'était une conquête, le bergsonisme défend, justifie Bergson. Bergson, c'était un contact avec les choses, le bergsonisme est un recueil d'opinions reçues. Il ne faudrait pas que les conciliations, les célébrations

(3) *E.P.*, I, p. 129 ss.

(4) *E.P.*, I, p.138.

(5) *Bull. de la Société Française de Philosophie*, 53ème année, numéro spécial "Bergson et Nous", p. 255 ss.

(6) E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, p. 179.

nous fissent oublier le chemin que Bergson a tracé seul et qu'il n'a jamais renié, cette manière directe, sobre, immédiate, insolite, de refaire la philosophie..." (7).

Le point de départ de notre analyse sera le texte du résumé du cours sur la causalité, dicté par Bergson au Collège de France en 1900-1901:

"Le professeur a essayé de montrer que cette idée (l'idée de cause) est loin d'être une idée simple, et que, sur la foi du langage et du sens commun, on a groupé sous le nom de *cause* beaucoup de choses que n'ont entre elles qu'une parenté assez éloignée. D'une manière générale, on doit entendre par rapport de cause à effet, la *transition* entre un terme A qu'on est convenu d'appeler cause, et un autre terme B qui s'appelle effet. Mais cette transition prend des formes infiniment variées selon la nature des termes A et B entre lesquels elle s'opère. Le philosophe ne doit donc pas raisonner sur le rapport de cause à effet en général, mais sur la forme ou nuance spéciale que ce rapport emprunte dans chaque cas particulier, aux termes qu'il unit. Ces nuances sont en nombre indéfini, et pourtant on peut, en se conformant à une certaine loi, les disposer dans un ordre tel qu'entre chacune d'elles et la suivante la différence soit aussi petite qu'on voudra. Il y aura intérêt, dans beaucoup de questions philosophiques, à étudier cette continuité de nuances au lieu de parler de causalité en général" (8).

Ce texte justifie un examen séparé du rôle de la causalité dans les différentes zones de l'étant. Nous pouvons étudier le rapport causal à la lumière des ontologies régionales. Evidemment, notre analyse ne vaudrait embrasser une infinité de nuances. Non seulement une infinité, mais même une simple diversité de sens du mot cause est contradictoire avec la volonté philosophique d'une totalité unitaire, et ne saurait donc constituer la conclusion d'une analyse philosophique de la causalité. Or, Bergson parle d'une loi disposant les différentes causalités dans une série à laquelle nous sommes en droit de supposer deux limites. Par la suite, nous verrons que cette hypothèse se voit confirmée par des textes bergsoniens. Nous pouvons ainsi comprendre la diversité comme une polarité, comprenant tous les moyens termes entre la limite du déterminisme de la matière et celle de la création d'absolue nouveauté qui constitue la liberté de l'esprit. Mais on ne doit pas s'arrêter ici, dans ce pluralisme de l'étant. Bergson va plus loin, et nous montre un mouvement qui traverse les éléments de la série des causalités sous forme d'opposition et de réconciliation plutôt qu'à la manière d'un passage continu.

Notre travail se divise en quatre parties. Dans la première, nous suivons la critique bergsonienne des interprétations unilatérales de la causalité, qui tendent à réduire celle-ci à une seule de ses formes.

La deuxième comporte l'analyse d'une des limites de la série des nuances de causalité: le déterminisme physique. Ici, une très importante remarque terminologique s'impose. Bergson réserve presque toujours le mot "causé" à la causalité déterminante de la matière. Les autres formes allant jusqu'à la liberté de l'esprit ne sont appelées ainsi que par un usage abusif du terme, tendant à suggérer le déterminisme universel. Ainsi, lorsque nous employons le mot "cause" sans aucune explication, ou sans l'écrire entre guillemets, nous voulons signifier cause déterminante.

(7) M. MERLEAU-PONTY, *Bergson se faisant*, dans: *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1966, p. 294.

(8) *E.P.*, I, p. 138.

Notre troisième partie est consacrée à la causalité biologique, suivant l'ordre de la série des "causalités" plus que le mouvement d'opposition et de réconciliation qui la traverse. La "causalité" biologique suppose en effet les deux extrêmes, le déterminisme et la liberté, dont elle est une espèce de synthèse.

La quatrième partie étudie la "causalité" psychique, l'extrémité de la série, qui est, en droit, son premier élément. Nous l'avons placée à la fin parce que même chez Bergson, pour qui la liberté, comme durée continue, est une donnée immédiate de la conscience, cette parole d'Aristote reste valable:

"... la marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument" (9).

Il y a aussi une justification historique pour l'ordre de notre travail: Bergson part d'une époque où prédominent les théories mécanistes et se constitue en précurseur, au moins en France, de la philosophie de la liberté.

Les sources les plus importantes de notre travail sont les oeuvres de Bergson: L'Édition du Centenaire, *Durée et Simultanéité* et les *Écrits et Paroles*.

Nous n'avons rapproché les idées de Bergson des théories causales du passé que lorsque lui-même indique ou suggère des rapports, exception faite de certains rapprochements éclaircissant notre interprétation des vues bergsoniennes, placés en note, la plupart du temps. Nous nous sommes permis d'élargir parfois les rapports signalés par Bergson, en les explicitant.

Quant à la présence de la théorie bergsonienne de la causalité dans les écrits d'auteurs postérieurs ou dans les études sur Bergson, nous n'avons relevé dans le premier comme dans le second cas que des références explicites, ce qui jetait une lumière nouvelle sur les textes de Bergson.

Nous aimerions remercier ici M. Georges GUSDORF, pour la direction de cette thèse, M. André CANIVEZ qui, tout au long de notre travail, nous a fait d'utiles remarques et donné des indications très opportunes, M. Emile MOIRIN, professeur de Littérature Française à l'Université du Costa Rica et Mademoiselle Perla SERFATY qui ont bien voulu relire le manuscrit.

(9) ARISTOTE, *Physique*, 184 a. Paris, les Belles Lettres, 1961, Trad. Carteron, p. 29.

PREMIERE PARTIE

LES INTERPRETATIONS UNILATERALES DE LA CAUSALITE

Bergson n'était pas un polémiste. Il suivait le fil de son intuition philosophique, en dépit des controverses suscitées par son oeuvre. Si Bergson avait répondu à toutes les critiques, s'il avait dû ratifier ou rectifier toutes les interprétations de sa pensée, l'évolution créatrice de sa philosophie se serait probablement arrêtée. Ce n'est pas le moindre de ses mérites d'avoir su distinguer entre la pensée et l'affairement de la culture.

Néanmoins, Bergson était un philosophe critique. Toute son oeuvre est née d'une protestation contre la pensée consacrée, mais aussi d'un dialogue, souvent d'une opposition, avec les grands maîtres de la philosophie. Les titres même des ouvrages de Bergson témoignent de cette attitude critique. Seulement, Bergson ne se contentait pas de constater le manque de fondement des systèmes auxquels il s'attaquait. Il s'agissait pour lui de réfléchir profondément sur des questions que la critique en tant que telle ne pourrait résoudre. Il s'agissait souvent de poser les problèmes de façon inédite. Mais la critique et la philosophie n'étaient pas pour lui des moments successifs et indépendants. C'était son intuition philosophique de la vérité, encore non développée, qui se refusait à admettre la philosophie officielle ou la philosophie à la mode. Nous pouvons appliquer à son intuition personnelle elle-même sa théorie du pouvoir négatif de l'intuition :

"Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique... Devant les idées couramment acceptées, des thèses qui paraissent évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible*, impossible, quand bien même les faits et les raisons sembleraient t'inviter à croire que cela est possible et réel et certain" (1).

Toutes les critiques, même les plus sceptiques, se font au nom d'un présupposé, quoique celui-ci ne soit pas clairement aperçu. Il ne faut pas s'étonner si la critique bergsonienne des théories causales d'un Leibniz, d'un Spinoza, d'un Maine de Biran, présuppose déjà une certaine conception de la causalité.

Nous allons voir dans cette partie la critique que Bergson adresse contre les théories exprimant les points de vue simples, possibles, sur la causalité, ainsi que le point de vue hybride du sens commun. Cette critique n'est d'ailleurs que partielle, puisque Bergson tient compte des exigences qui, dans ces théories, s'orientent dans le sens d'un dépassement du concept de cause.

(1) *P.M.*, IV, C, p. 1348.

Il va de soi que, dans toute cette critique, il ne s'agit pas d'une controverse nominale où l'on emploie le même mot "causalité" avec des significations différentes. Certes, quand nous parlons de "causalité rationnelle", de "causalité empirique" etc..., nous désignons les conceptions unilatérales que certains philosophes se font de la causalité, mais il s'agit de juger leur valeur, indépendante de leurs noms, en tant qu'elles se substituent à la notion habituelle de causalité. Mieux encore, il s'agit de se demander si elles sont des *catégories vraiment explicatives du devenir*. On mesure la valeur des notions causales, depuis Aristote, d'après leur pouvoir de rendre compte de la durée.

PREMIÈRE PARTIE

LES INTERPRÉTATIONS UNILATÉRALES DE LA CAUSALITÉ

Il est évident que la causalité n'est pas un concept simple. Elle est un concept complexe qui se compose de plusieurs éléments. C'est pourquoi, au cours de l'histoire de la philosophie, on a pu en donner des interprétations différentes. Ces interprétations ont été unilatérales, c'est-à-dire qu'elles ont mis en avant un seul aspect de la causalité, en négligeant les autres.

On peut distinguer trois grandes interprétations unilatérales de la causalité : la causalité rationnelle, la causalité empirique et la causalité scientifique. La causalité rationnelle est celle qui se fonde sur des principes logiques et mathématiques. Elle est caractérisée par son caractère nécessaire et universel. La causalité empirique est celle qui se fonde sur l'expérience. Elle est caractérisée par son caractère contingent et particulier. La causalité scientifique est celle qui se fonde sur les lois de la nature. Elle est caractérisée par son caractère général et régulier.

Chacune de ces interprétations a ses avantages et ses inconvénients. La causalité rationnelle est précise et rigoureuse, mais elle est souvent déconnectée de la réalité. La causalité empirique est concrète et vivante, mais elle est souvent limitée et subjective. La causalité scientifique est objective et générale, mais elle est souvent réductrice et mécaniste.

Il est donc évident que ces interprétations unilatérales ne peuvent pas rendre compte de la complexité de la causalité. Elles ne peuvent pas rendre compte de la durée, de la continuité et de la diversité de la causalité.

Il faut donc chercher une interprétation plus globale de la causalité, une interprétation qui tienne compte de tous ses aspects. C'est ce que nous allons tenter de faire dans la seconde partie de ce travail.

CHAPITRE PREMIER

L'EMPIRISME

L'empirisme ne fut jamais indifférent à Bergson. L'empirisme est un phénomène essentiellement britannique, et Bergson avait une sympathie spéciale pour le monde anglo-saxon (1). Son point de départ philosophique, nous l'avons vu, a été une réaction contre Kant au nom de Spencer. Les grands penseurs britanniques du dix-huitième siècle ont eu sur lui aussi une influence constante, beaucoup plus Berkeley que Hume. Ce qui l'attirait chez Berkeley c'était sa conception de la matière: la matière n'étant que l'être perçu (*percipi*), toute passive, elle est corrélatrice d'un être percevant (*percipere*) qui rend compte de son activité. En effet, combien ce dualisme, cette corrélation sont proches de *Matière et Mémoire!* Hume, au contraire, identifie la conscience et la matière dans son atomisme des idées; il est le père de l'associationisme contre lequel Bergson a si fortement réagi. Nous ne nous étonnons donc pas que Bergson ne cite jamais Hume.

Néanmoins, Hume est implicitement présent partout où Bergson discute les thèses empiristes radicales, et surtout, celles concernant la causalité.

La théorie empiriste de la causalité, telle que Hume l'a conçue, et telle que John Stuart Mill l'a perfectionnée, est exposée par Bergson de la façon suivante:

"Nous percevons les phénomènes physiques, et ces phénomènes obéissent à des lois. Cela signifie: 1° Que des phénomènes *a, b, c, d* précédemment perçus sont susceptibles de se produire à nouveau sous la même forme; 2° Qu'un certain phénomène *P*, qui avait paru à la suite des conditions *a, b, c, d* et de ces conditions seulement, ne manquera pas de se reproduire dès que les mêmes conditions seront données. Si le principe de causalité ne nous disait rien de plus, comme le prétendent les empiristes, on accorderait sans peine à ces philosophes que leur principe vient de l'expérience" (2).

Un empiriste aurait dit que dans la mesure où le principe de causalité ajoute quelque chose, il a tort. Or, Bergson n'est pas de cet avis. Et dans l'ordre de l'esprit et dans celui de la matière, il y a quelque chose à ajouter à la simple régularité de la succession des phénomènes. Par la suite nous verrons, dans les parties portant sur la causalité physique et sur la causalité psychique, comment Bergson introduit dans ces ordres là une notion plus riche de causalité.

La causalité physique bergsonienne ne saurait être une pure succession régulière, puisque Bergson admet le déterminisme matériel jusqu'à un certain point, et un tel déterminisme ne peut se fonder, comme Hume l'a dit, sur la succession régulière, sur l'habitude de voir qu'un même conséquent suit le même antécédent.

Mais encore moins peut-on enfermer la causalité psychique dans la causalité phénoménale des empiristes. Dans l'ordre de la conscience règne une "continuité hétérogène", qui est "la découverte essentielle du bergsonisme" (3). Si elle est

(1) On sait que sa mère était anglaise. En fait, il a fait plusieurs conférences dans les universités anglaises et un an de cours à l'Université Columbia, à New York.

(2) *E.P.*, III, C. p. 133.

(3) M. NEDONCELLE. *Quelques aspects de la causalité chez Bergson*, in *Bull. de la Soc. Fr. de Philosophie*, 53ème Année; numéro spécial *Bergson et Nous*, p. 256.

continuité, on ne saurait séparer nettement l'antécédent du conséquent. Si elle est hétérogène on ne pourrait parler que par abstraction du même cause "une même cause interne profonde donne son effet une fois et ne le produira jamais plus" (4).

Mais la critique bergsonienne de l'empirisme, à l'égard des causes, ne reste pas sur le plan épistémologique. Elle comprend aussi des objections psychologiques. Dans *l'Essai*, nous l'avons vu, Bergson accorde aux empiristes qu'une succession régulière des phénomènes est un objet de l'expérience sensible. Mais nous verrons plus tard que Bergson, dans sa *Note* sur l'origine de la croyance à la causalité, approfondit l'analyse de l'expérience visuelle, et n'y trouve pas une telle succession régulière comme donnée (5).

Quoique l'empirisme fournisse un élément important de la notion de causalité, c'est-à-dire la régularité du divers extérieur à la conscience, Bergson ne le situe pas au même rang que le rationalisme et le spiritualisme. Les régularités des phénomènes ne sont pas une explication causale, mais plutôt quelque chose qu'il faut expliquer d'une façon causale, dans les limites où la causalité tout court peut avoir un sens. L'explication causale, au niveau du sens commun, est le résultat d'une combinaison de deux concepts contradictoires: celui du rationalisme et celui du spiritualisme. La critique de la causalité ordinaire, l'acceptation relative de la causalité scientifique, le dépassement de la causalité tout court vont s'opérer en face du rationalisme et du spiritualisme plutôt que de l'empirisme (6).

(4) *E.P.*, III, C, p. 132. Cité par M. NEDONCELLE, op. cit., ibid.

(5) *E.P.*, III; C, p. 130 ss.

(6) Ibid. p. 133 ss.

CHAPITRE II

LE RATIONALISME

Le sens commun lui-même exige un dépassement de la conception empiriste de la causalité. Il suppose déjà un lien secret derrière la pure succession des phénomènes. Seulement, ce lien reste ambigu pour le sens commun, qui, comme nous le verrons, joue à la fois sur le registre du rationalisme et sur celui du spiritualisme. Bergson explique de la façon suivante le fait que le sens commun ne soit pas empiriste :

“Constater la succession régulière de deux phénomènes en effet, c’est reconnaître que, le premier étant donné, on aperçoit déjà l’autre. Mais cette liaison toute subjective de deux représentations ne suffit pas au sens commun. Il lui semble que, si l’idée du second phénomène est déjà impliquée dans celle du premier, il faut que le second phénomène lui-même existe objectivement, sous une forme ou sous une autre, au sein du premier phénomène. Et le sens commun devait aboutir à cette conclusion, parce que la distinction précise d’une liaison objective entre les phénomènes et d’une association subjective entre leurs idées suppose déjà un degré assez élevé de culture philosophique. On passera donc insensiblement du premier sens au second, et l’on se représentera la relation causale comme une espèce de préformation du phénomène à venir dans ses conditions présentes. Or, cette préformation peut s’entendre dans deux sens très différents, et c’est précisément ici que l’équivoque commence” (1).

L’équivoque appartient au sens commun, mais le savoir élaboré peut développer une seule des explications possibles. Ainsi, les philosophes rationalistes, qui agissent à la façon des mathématiciens, *tendent à réduire le rapport de causalité au concept de déduction.*

Bergson étudie la conversion de la causalité en implication logique en choisissant Spinoza et Leibniz comme paradigmes du rationalisme causal. Ces philosophes ont exercé une grande influence sur Bergson, plus par leur inspiration que par des doctrines déterminées, plus comme points de référence auxquels il s’opposait souvent que comme maîtres dont il lui fallût suivre la doctrine d’une façon orthodoxe.

Spinoza transforme, d’après Bergson, la relation de causalité dans une relation d’identité.

“Spinoza voulait que la série des phénomènes, qui prend pour nous la forme d’une succession dans le temps, fût équivalente, dans l’absolu, à l’unité divine: il supposait ainsi, d’une part, que le rapport de causalité apparente entre les phénomènes se ramenait à un rapport d’identité dans l’absolu, et, d’autre part, que la durée indéfinie des choses tenait tout entière dans un moment unique, qui est l’éternité” (2).

La “métaphysique spinoziste” a ceci en commun avec la “physique cartésienne” et les “théories scientifiques de notre temps”, qu’elle cherche à établir “un rapport de nécessité logique entre la cause et l’effet” (3).

(1) E.D. III, C, p. 133 s.

(2) E.D., III, C, p. 136.

(3) Ibid. p. 136 s.

Or, les rationalistes n'ont pas réussi, même dans l'ordre de la matière à réduire complètement la causalité à l'identité. L'identité s'est avérée plutôt une limite de la causalité, et ainsi "le rapport de causalité est un rapport nécessaire en ce sens qu'il se rapprochera indéfiniment du rapport d'identité, comme une courbe de son asymptote" (4). Pourquoi la notion de causalité ne peut-elle pas atteindre cette limite? Parce qu'elle est un rapport liant des phénomènes dans la durée, et celle-ci ne saurait être supprimée au profit d'un système donné dans l'instant.

"Le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire; car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquences identiques" (5).

Il y a, même dans les choses matérielles, "...quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois" (6). Bref, nous pouvons dire que, quoique la raison ne puisse que chercher un lien nécessaire de causalité, nous ne saurons jamais déduire un effet de sa cause. Le rationalisme souligne l'une des exigences de la pensée, mais il oublie l'autre: il conserve l'unité en perdant la diversité.

Nous arriverons à de pareilles conclusions si nous considérons le *rationalisme* en tant que *mécanisme*. Bergson ne souligne entre les deux aucune différence essentielle. Nous dirons que le mécanisme est le rationalisme appliqué à l'espace et au temps. Pour étudier le mécanisme des temps modernes, il faut, bien entendu, commencer avec le cartésianisme. Mais le cartésianisme ne peut pas être conçu comme une doctrine purement mécaniste.

"D'un côté, Descartes affirme le mécanisme universel. Mais, d'autre part, (et c'est pourquoi le philosophe n'est pas allé jusqu'à ces conséquences extrêmes) Descartes croit au libre arbitre de l'homme" (7).

Dans le premier sens, on ne peut pas ne pas faire la place qu'elle mérite à la physique cartésienne. Les mouvements des particules ne sont, dans cette doctrine, qu'une "loi abstraite", une "équation algébrique" (8), mais pour cela même elle est à l'origine d'un mouvement de pensée dans laquelle "l'existence concrète des phénomènes de la nature tend à s'évanouir... en fumée algébrique" (9).

(4) Ibid.

(5) *E.D.*, III, C, p. 136.

(6) *E.D.*, III, C, p. 137.

(7) *E.C.*, IV, C, p. 787.

(8) cf. *E.D.*, III, C, p. 135 s. Nous ne nous sommes pas plus attardé sur Descartes parce que Bergson s'attache beaucoup plus à Spinoza en ce qui concerne le rationalisme causal. D'ailleurs, Bergson s'intéressait plus à la spécificité de la pensée de Spinoza qu'à son cartésianisme. Dans le résumé de son cours sur le *Traité de la réforme de l'entendement*, il dit: "Le cartésianisme" de Spinoza est, d'après lui (Bergson) tout à fait superficiel. Le principal objet du cours a été de déterminer ce qu'il y a, dans le spinozisme, d'irréductible à toute autre doctrine" (*E.P.*, II, p. 357).

(9) *E.D.*, I, C, p. 136.

La philosophie postérieure à Descartes s'orienta dans la première voie du cartésianisme, celle du mécanisme, et laissa de côté la seconde, celle du libre arbitre, qui était la voie de "la durée vraie". "Ainsi se sont constituées les doctrines de Leibniz et de Spinoza" (10). Ces philosophes ont hypostasié "une règle générale de méthode en loi fondamentale des choses". La règle était de procéder comme si dans tout ensemble matériel, la position de chacun de ses points étant connue, "on pût la calculer ensuite pour n'importe quel moment". Or, le mécanisme supprime le "comme si". Il suppose "une solidarité mathématique de tous les points de l'univers entre eux" (11). Le mécanisme de Leibniz et de Spinoza est donc un rationalisme de l'espace et du temps, en essai de mathématisation totale de la matière. Pour le réaliser, ils doivent vaincre la résistance de l'intuition à se laisser réduire aux concepts. Chacun d'eux suit une voie distincte pour accomplir cette réduction.

Il y a une remarquable dissymétrie entre les systèmes de Leibniz et de Spinoza en ce qui concerne l'espace et le temps. Bergson affirme néanmoins qu'au delà de ces différences il reste une identité fondamentale: leur rationalisme et leur mécanisme, qui font abstraction de la durée.

Pour Leibniz l'espace n'appartient pas à la réalité, mais au monde des apparences. Il dit "que l'espace est l'ordre des coexistants, que la perception de l'étendue est une perception confuse" (12), car ce qu'il y a en réalité c'est une infinité des vues de Dieu, "des vues sans points de vue". Nous pouvons atteindre par la pensée une vue de l'univers toute différente de celle qui nous est donnée dans l'espace. Dans cette vue tout est déductif, rien n'est matériel; or, Bergson continue à parler de mécanisme parce que dans ce système il ne reste aucune place pour la création.

Pour Spinoza "les deux termes Pensée et Etendue sont placés, en principe au moins, au même rang. Ce sont deux traductions d'un même original ou, comme dit Spinoza, deux attributs d'une même substance, qu'il faut appeler Dieu" (13). Par l'expression "en principe au moins" Bergson nous laisse le doute sur l'irréductibilité du dualisme spinosien. En effet, Spinoza impose à l'ordre de la matière les lois de la raison. "L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses" (14), certes, mais cette connexion n'est-elle pas la déduction, c'est-à-dire, une connexion que nous ne pouvons donner aux choses qu'en l'empruntant aux idées ?

Revenons maintenant à la question du temps. Pour les rationalistes "le déterminisme rigoureux des phénomènes successifs dans le temps exprimait simplement que le tout de l'être est donné dans l'éternel" (15). Dans la pensée de Leibniz, le temps est, comme l'espace, une perception confuse.

"Si la multiplicité de ses monades n'exprime que la diversité des vues prises sur l'ensemble, l'histoire d'une monade isolée ne paraît guère être autre chose, pour ce philosophe, que la pluralité des vues qu'une monade peut prendre sur sa propre substance: de sorte que le temps consisterait dans l'ensemble des points de vue de chaque monade sur elle-même, comme l'espace dans l'ensemble des points de vue de toutes les monades sur Dieu" (16).

(10) *E.C.*, IV, C, p. 788.

(11) *Ibid.* p. 789.

(12) *Ibid.* p. 792.

(13) *E.C.*, IV, C, p. 791.

(14) SPINOZA, *Ethique*, II, VII.

(15) *E.C.* IV, C, p. 789.

(16) *Ibid.* p. 793.

Quant à Spinoza, sa pensée est à cet égard "beaucoup moins claire". Il semble établir entre l'éternité et la durée "la même différence que faisait Aristote entre l'essence et les accidents". Spinoza nous conduit à Aristote tandis que Leibniz nous oriente dans la voie du platonisme. L'accord entre leur rationalisme et les conclusions de la philosophie antique vient de ce fait que "*pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité*" (17).

Il est peut-être justifié d'élargir les vues de Bergson en ce qui concerne la pensée de Leibniz et celle de Spinoza. En effet, leurs images, telles que nous venons de les présenter ne s'obtiennent qu'en éliminant "des deux doctrines ce qui leur donne l'animation et la vie", en regardant "le platonisme et l'aristotélisme à travers le mécanisme cartésien" (18).

Ainsi, suivant une distinction chère à Bergson, nous avons lieu de nous demander si le "fond" de *l'Ethique* de Spinoza est aussi radical que sa "forme" dans le refus d'accepter le temps en tant que tel, c'est-à-dire, si l'intuition de Spinoza est aussi atemporelle que ses concepts. Bergson résume, dans une formule approximative, ce qu'il croit être l'essence de cette intuition:

"C'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la "conversion" des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur "procession", et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour" (19).

Selon Bergson, l'expérience morale, chez Spinoza, résout "une contradiction logique", en opérant "une brusque suppression du Temps" et en faisant ainsi "que le retour soit un aller". De premier abord, le fond de la pensée de Spinoza réduirait la durée à un cercle du temps. Mais précisément parce qu'une contradiction logique est résolue, ne peut-il pas arriver que le retour continue l'aller et qu'il ne se borne pas à le supprimer ? Il nous semble que Bergson reste lui-même dans ce paradoxe découlant de la conviction que la fidélité et la création vont de pair et que la vocation de l'originaire est la condition de l'absolue nouveauté.

Quant au fond de la pensée de Leibniz, la dissymétrie entre son système et celui de Spinoza en ce qui concerne l'espace et le temps, soulignée par Bergson, nous éclaire sur la nature du mécanisme leibnizien. Celui-ci est plus immédiatement rationaliste que celui de Spinoza, parce qu'il élimine la matière même. Le rationalisme de Leibniz ne devient mécanisme que pour nos intelligences finies. "Leibniz diffère ici de Spinoza en ce qu'il considère le mécanisme universel comme un aspect que la réalité prend pour nous, tandis que Spinoza en fait un aspect que la réalité prend pour elle" (20). Il n'est pas étonnant que, pour Leibniz, le principe de causalité coïncide avec celui de raison suffisante (21). Par contre, il distingue nettement celui-ci du principe de contradiction, qui ne concerne que les "vérités de Raisonnement". Or, "*la raison suffisante se doit trouver aussi dans les vérités contingentes ou de fait*" (22),

(17) *E.C.*, IV, C, p. 794.

(18) *Ibid.* p. 188.

(19) *P.M.*, IV, C, p. 1351.

(20) *E.C.* IV, C, p. 792.

(21) Leibniz accepte cette formulation du principe de raison suffisante: "nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa" (Leibniz, *Primaes Veritates* cité par HEIDEGGER, op. cit. p. 52).

(22) LEIBNIZ *Monadologie*, § 36, Paris, Delagrave, 1963, p. 160.

c'est-à-dire, il y a toujours une raison pour qu'une chose soit plutôt que son contraire. Cependant, on peut légitimement se demander si, ici, "raison" a la même sens que lorsque nous disons que les vérités de "raison" dépendent du principe de contradiction. Dans la pensée de Leibniz reste cette réserve à l'égard du durationalisme, qui fait qu'on hésite à ramener le choix divin parmi les possibles en vue du meilleur à la raison identificatrice. De ce point de vue, le rationalisme de Leibniz est plus problématique que celui de Spinoza. Bergson n'explicite pas cette différence, mais il en profite à propos de deux problèmes concernant la notion de causalité. Nous allons voir, en étudiant la causalité selon le spiritualisme, que le concept leibnizien d'appétition est à la base de la notion d'effort, c'est-à-dire, de la version de la causalité opposée à celle d'implication rationnelle. Nous allons voir aussi que Bergson, suivant en cela Aristote et Leibniz, accorde un privilège à la cause finale contre la cause efficiente. Or, ce privilège est possible, chez Leibniz, grâce à la fissure de son rationalisme que nous venons d'analyser.

Mais en tout cas, Bergson n'accepte pas la pensée de Spinoza et de Leibniz dans la mesure où elles éliminent la durée au profit de la rationalisation complète des causes. Il en va de même avec le déterminisme universellement admis à son époque pour des raisons pseudo-scientifiques plus que métaphysiques. La réduction de la causalité à l'implication du conséquent par l'antécédent ne doit être admise, même dans le cas des sciences de la matière, qu'en tant que limite. Il doit y avoir dans les choses mêmes

"quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois. Et c'est pourquoi la notion de causalité, bien que se rapprochant indéfiniment de celle d'identité, ne nous paraîtra jamais coïncider avec elle, à moins que nous n'apercevions clairement l'idée d'un mécanisme mathématique, ou qu'une métaphysique subtile ne vienne lever sur ce point des scrupules assez légitimes" (23).

Néanmoins, nous allons voir que Bergson, à propos de la causalité physique, justifie un certain usage de la notion rationnelle de causalité dans la science de la matière, toujours à condition d'envisager celle-ci comme un moment, et à la fois comme une limite, d'un processus qui la dépasse.

(23) *E.D.*, III, C, p. 137. Texte déjà cité partiellement.

CHAPITRE III

LE SPIRITUALISME

Le rationalisme conçoit l'effet comme étant précontenu nécessairement dans la cause.

“Mais il y a une préformation d'un autre genre, plus familière encore à notre esprit, parce que la conscience immédiate nous en fournit l'image. Nous passons, en effet, par des états de conscience successifs, et, bien que le suivant n'ait point été contenu dans le précédent, nous nous en représentons plus ou moins confusément l'idée. La réalisation de cette idée n'apparaissait d'ailleurs pas comme certaine, mais simplement comme possible” (1).

Cette conception de la causalité, que nous pouvons appeler spiritualiste, implique à la fois anticipation et contingence de l'effet. Elle est réglée sur notre vie intérieure, mais elle s'est étendue, plus ou moins, dans la pensée des philosophes dès le commencement de la réflexion, à tout ce qui existe.

Ainsi que nous l'avons fait pour l'empirisme et le rationalisme, nous verrons ici quels auteurs sont, selon Bergson, les points de repère du spiritualisme causal. Ici comme ailleurs il ne s'agit pas d'un choix exclusif, mais de souligner les auteurs qui inspirent le plus Bergson, soit à cause de la profondeur de leur pensée, soit simplement par sympathie.

L'hylozoïsme antique est à la base du spiritualisme. Les choses avaient une âme.

“Les qualités des choses deviendront ainsi de véritables états, assez analogues à ceux de notre moi; on attribuera à l'univers matériel une personnalité vague, diffuse à travers l'espace, et qui, sans être précisément douée d'une volonté consciente, passe d'un état à l'autre en vertu d'une poussée interne, en vertu d'un effort. Tel fut l'hylozoïsme antique, hypothèse timide et même contradictoire, qui conservait à la matière son étendue tout en lui attribuant de véritables états de conscience...” (2).

D'après Bergson, c'est Leibniz qui a purifié l'hylozoïsme de sa contradiction. Les choses avaient une âme, et maintenant nous pouvons dire qu'avec lui, les choses sont des âmes. Chez Leibniz, comme chez Spinoza et les rationalistes, il s'agit certes d'entendre “la succession des qualités ou phénomènes externes comme la succession de nos propres idées”, mais cette fois les idées doivent être rapportées à l'esprit plutôt qu'à la raison. Nous pouvons dire, en d'autres termes, qu'elles sont rapportées plutôt à la conscience qu'elles ne le sont à la science. Chez Leibniz, la chose, dépourvue de son extension, de son extériorité, est définie, sur le modèle de notre âme, comme monade, c'est-à-dire, comme perception et appétition (3). “Les états successifs de la matière ne pourront pas plus être perçus du dehors que ne le sont nos propres états psychologiques” (4). Si nous pouvions nous situer à l'intérieur de la monade —et nous ne pouvons faire autrement, puisqu'elle n'a pas d'extérieur— nous saurions ce qu'est une

(1) *E.D.*, III, C, p. 138.

(2) *E.D.*, III, C, p. 139.

(3) LEIBNIZ, *Monadologie*, § 14 et 15, op. cit.

(4) *E.D.*, III, C, p. 140.

causalité à la fois continue, contingente et intransitive (5). Quoique Bergson n'emploie pas ces termes dans le passage dont nous nous occupons, nous voyons combien, avec cette théorie de Leibniz, nous nous rapprochons de la théorie de Bergson. En tout cas, "avec notre seconde conception du rapport de causalité ("spiritualisme"), nous aboutissons à Leibniz, comme avec la première ("rationalisme"), à Spinoza" (6).

Néanmoins, nous avons considéré la pensée de Leibniz à propos du rationalisme. En effet, le spiritualisme monadologique est compromis par un déterminisme qui s'y ajoute.

"Les perceptions de la monade de Leibniz ne se nécessitent pas davantage les unes les autres (que dans la succession de phénomènes dans le *deus ex machina* de l'hylozoïsme); il faut que Dieu en ait réglé l'ordre par avance. Le déterminisme de Leibniz ne vient pas, en effet, de sa conception de la monade, mais de ce qu'il construit l'univers avec des monades seulement. Ayant nié toute influence mécanique des substances les unes sur les autres, il devait néanmoins expliquer comment leurs états se correspondent. De là un déterminisme qui a son origine dans la nécessité d'admettre une harmonie préétablie, et point du tout dans la conception dymique du rapport de causalité" (7).

Dans la pensée de Leibniz, la causalité spiritualiste apparaît donc dans l'appétition des monades. Elle se distingue déjà assez de la causalité rationnelle en ceci qu'elle joue sur le plan subjectif. Elle se sépare de la notion de causalité du sens commun en ceci qu'elle n'implique pas une causalité transitive. Néanmoins, l'histoire de la monade perceptive et appétitive relève complètement du déterminisme, contrairement à ce qu'on attend du spiritualisme. A cause de cela, Leibniz ne peut pas être le paradigme de la notion spiritualiste de causalité. Bergson réserve la première place du spiritualisme causal à Maine de Biran, non seulement parce que celui-ci explicite plus qu'aucun autre la notion d'effort, mais parce qu'il y trouvait le point de contact avec l'absolu.

"Dès le début du siècle (XIX^{ème}), la France eut un grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eut produit depuis Descartes et Malebranche: Maine de Biran... Il a montré que la connaissance de l'effort est une connaissance privilégiée, qui dépasse le pur "phénomène" et qui atteint la réalité "en soi", cette réalité que Kant déclarait inaccessible à nos spéculations" (8), (9).

Bergson pense à cette notion biranienne de l'effort et il la reprend plusieurs fois, sans citer Maine de Biran. Nous croyons qu'il est important de caractériser dans l'essentiel cette notion. Maine de Biran lui-même le fait de la façon suivante

"Or, je dis que le sentiment intime de la cause ou force productrice du mouvement qui est le *moi* même identifié avec son effort, et la sensation particulière (sui generis) qui correspond dans l'ordre naturel à la contraction de l'organe musculaire, peuvent être considérés comme deux éléments d'un mode total où la cause et l'effort (*l'effort aperçu* et la

(5) La "force" des monades n'est que le dynamisme interne de la perception. Boutroux préfère l'appeller "tendance" que "force". Ainsi, on peut éliminer l'idée d'une causalité transitive. Voir: LEIBNIZ, *Monadologie*, op. cit. note § 2, p. 148.

(6) *E.D.*, III, C, p. 140.

(7) *E.D.*, III, C, p. 140.

(8) *E.P.*, II, p. 424.

(9) Nous situons Maine de Biran dans la direction de Leibniz. C'était d'ailleurs Maine de Biran lui-même qui se situait dans cette direction. Voir à cet égard J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, Paris, Flammarion, 1966, p. 186 et notes.

contraction sentie en résultat), sont liés l'un à l'autre dans la même conscience d'une manière si indivisible et sous un rapport de causalité si nécessaire qu'on ne saurait absolument faire abstraction de la force ou *cause* sans changer ou dénaturer même entièrement l'idée de son effet" (10).

Si le rationalisme privilégie la raison, et l'empirisme le sens externe, le spiritualisme souligne une "aperception immédiate interne du moi" (11). C'est une façon toute différente de voir les choses: on accepte pour le sens interne un statut d'une autre nature que celui du sens externe. Il ne s'agit plus, dans l'introspection, de se trouver en face des phénomènes, il s'agit de saisir l'absolu, mais un absolu qui n'est que le moi. Or, ce moi n'est pas le cogito, ce n'est pas un moi qui peut s'identifier avec l'ordre des raisons. Ce moi absolu n'est pas une substance, pas plus qu'il n'est une idée. Il est son activité productrice, il est sa causalité, il est son effort. Si dans l'examen de soi on fait abstraction de "tout ce qui est passif", on se place dans le sentiment de l'effort, on se connaît en tant que véritable sujet, on se connaît dans la mesure où on agit (12).

Donc, face à l'empirisme, la théorie causale de Maine de Biran est ontologique et non pas purement phénoménale. A cause de cela, elle saisit un rapport de causalité qui ne se surajoute pas de l'extérieur à la cause et à l'effet. Pour elle, apercevoir la cause, apercevoir l'effet, et apercevoir le lien entre les deux, c'est un seul et même acte de l'esprit. Contre les empiristes, elle rétablit la continuité de la cause et de l'effet, et en cela, elle se rapproche du rationalisme. Mais elle s'en éloigne en admettant le caractère originaire, contingent et libre de l'effort, où le moi est acteur, et non pas agi.

Nous ne pouvons pas passer sous silence que les empiristes, Hume en particulier, ont cru pouvoir réduire cette conception de la cause à une régularité phénoménale telle qu'ils la perçoivent par les sens externes. Il s'agit de deux phénomènes, l'effort ressenti et la sensation musculaire, dont le rapport n'est qu'une succession temporelle (13). Il nous semble, néanmoins, que leur argumentation n'est pas convaincante: elle suppose l'atomisme de la conscience, et l'on peut leur reprocher de ne pas se rendre compte de la solidarité entre le tout et les parties, voire d'une certaine prééminence du tout. Maine de Biran, en se référant expressément à Hume, nie l'équivalence entre les deux notions causales.

"L'influence des volitions sur les organes corporels dit-il (Hume), n'est pas un fait d'expérience comme les opérations de la nature. Que ce soit un fait, c'est bien là ce qui nous suffit; mais est-ce un fait d'expérience du même ordre que les autres opérations d'une nature extérieure? Je nie la parité" (14).

Certes, Maine de Biran restait en dehors de la critique de Hume, en niant une telle parité. Mais par cela même, il s'empêchait d'expliquer la causalité externe par une analogie quelconque avec l'effort volontaire. Il l'avoue lui-même:

-
- (10) MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate* (Mémoire de Berlin), éd. J. Echéverria, Vrin, 1963, p. 54-55. Cité dans M. de B. *L'Effort*, textes choisis et présentés par A. DREVET, Paris, P.U.F., 1966, p. 109.
- (11) MAINE DE BIRAN, *Nouveaux Essais d'anthropologie*, dans les *Oeuvres de M. DE B.* éd. Tisserand, t. XIV, Paris, P.U.F., 1949, p. 212. Cité dans M. de B. *L'Effort*, op. cit. p. 107.
- (12) Voir: MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate*, op. cit. p. 54-55 et *Nouveaux Essais d'anthropologie* op. cit., p. 212 et 213. Cités dans M. de B. *L'Effort*, op. cit. p. 109-110.
- (13) HUME, *Enquête sur l'entendement Humain*. Trad. Leroy, Aubier, Paris, 1947, p. 111 ss.
- (14) MAINE DE BIRAN, *De l'Aperception immédiate*, op. cit. p. 148. Cité dans M. de B. *L'Effort*, op. cit., p. 117.

"... et je trouve, entre le sentiment individuel de la causalité du *moi*, et la croyance ou notion nécessaire universelle de cause, un abîme qui ne peut être franchi avec le seul secours de l'analyse, et par l'analogie ou induction, comme je disais" (15).

Maine de Biran admettait certes "l'existence réelle de la cause efficiente de tout mouvement qui commence dans l'espace et dans le temps", mais il l'admettait à titre de "croyance", toute différente d'une connaissance (16).

Jusqu'ici donc, Maine de Biran présente un dualisme de la causalité qui pourrait être ainsi résumé: Nous savons que nous sommes des causes psychiques par la conscience immédiate de notre effort— et nous croyons qu'il y a une causalité efficiente en dehors de notre activité volontaire, mais analogue quand même à cette activité. Ce dualisme correspond à la dualité de notre activité et de notre passivité, à ce que Maine de Biran va appeler plus tard la deuxième et la première vie.

Mais Biran ne reste pas dans ce dualisme. Il cherche, vers la fin de sa vie une troisième voie, un rapport qui dépasse le niveau de la passivité et celui de l'effort de la volonté. Des trois "vies" de l'homme, la première est animale, la deuxième est la vie spécifiquement humaine (l'homme est sujet, *moi*), et la troisième est esprit et jouissance mystique (17). Les rapports de causalité sont tout différents dans la deuxième et la troisième vie:

"Le principe de la deuxième vie (celle de la connaissance *humaine*) consiste dans la présence du *moi* à toutes les affections de la sensibilité, à toutes les intuitions ou représentations des objets externes; et cette présence du *moi* n'est autre qu'un effort permanent, un exercice constant de l'activité ou de la force de l'âme livrée à elle-même. Le principe de la troisième vie (celle de la grâce) consiste dans la présence d'un esprit supérieur à celui de l'homme, qui se met pour ainsi dire à la place de son esprit et ouvre à ses yeux une perspective infinie de perfection et de bonheur..." (18).

Examinons maintenant l'attitude que Bergson prend vis-à-vis de Maine de Biran au sujet de la causalité. Si la théorie empiriste s'avérait être plutôt un problème qu'une solution et si le rationalisme faisait disparaître la causalité dans l'identité, le spiritualisme semble bien rendre compte de la durée. De prime abord on serait tenté de dire: *L'Essai* corrobore la notion d'effort, puisqu'on y trouve une durée absolue qui se déroule d'une façon contingente et libre. *Matière et Mémoire* est un livre dualiste, certes, mais à condition d'admettre une continuité, une graduation entre la mémoire (l'esprit) et la matière (ou activité corporelle): il y a dans ce livre cette solidarité intuitive entre l'âme et le corps, cette solidarité énigmatique aux yeux de la métaphysique post-cartésienne. Tout cela est vrai, mais la théorie bergsonienne de la causalité ne saurait se conformer à la notion spiritualiste. Elle est aux yeux de Bergson, une vérité partielle. Il manifeste des réserves très nettes à son égard.

(15) MAINE DE BIRAN, *Journal intime*, 30-X-1816. Ed. Naville, p. 201. Cité par León BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, P.U.F. 1949, p. 34. La référence à l'édition de GOUHIER est la suivante: M. de B. *Journal*, La Baconnière, Neuchâtel, 1954, t. I, p. 227.

(16) MAINE DE BIRAN, *Note sur l'idée de l'existence*, pp. 75-77. Cité dans M. de B., *L'Effort*, op. cit., p. 117.

(17) Voir: MAINE DE BIRAN, *Nouveaux Essais d'anthropologie*, p. 221-222, op. cit. Cité dans M. de B., *L'Effort*, op. cit., p. 164-165.

(18) MAINE DE BIRAN, *Journal*, éd. Gouhier, Neuchâtel, La Baconnière, 1957, t. III, p. 200. Cité dans M. de B., *L'Effort*, op. cit., p. 188-189.

Nous ne nous occuperons pas pour le moment des critiques faites d'un point de vue génétique, au niveau de la formation de notre croyance à la causalité. Mais nous pouvons interpréter épistémologiquement un texte qui apparaît dans un contexte psychologique et génétique. Ce texte dit ceci :

"Mais outre qu'elle (la thèse de Maine de Biran) laisse assez obscur et rend même fort difficile le passage de la notion à la loi, elle glisse trop légèrement sur la différence capitale que fait le sens commun entre la causalité du moi et celle de la nature" (19).

En effet, l'intuition de notre effort ne saurait être un fondement pour que nous affirmions: "Tout ce qui existe a une cause" et "Aux mêmes causes suivent les mêmes effets". Nous ne pourrions pas non plus fonder les lois de la nature sur une conception hylozoïste. Si le rationalisme nous interdisait de comprendre la contingence et le devenir, le spiritualisme nous empêche d'admettre ce que le déterminisme, avec ses exigences de nécessité et de permanence, peut avoir de justement fondé.

Mais ce n'est pas tout. Même si nous restons au niveau de l'esprit, l'"effort" biranien ne rend pas compte, tout à fait, de son devenir, de sa durée. La notion biranienne de causalité implique une anticipation de l'effet dans la cause, une préexistence de l'acte sous forme d'idée. Or, nous aurons l'occasion de voir que, pour Bergson, la durée n'est que l'apparition sans cesse de l'absolue nouveauté, tout à fait imprévisible: "Disons donc que dans la durée envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité" (20). C'est-à-dire, que Bergson dépassera toute forme de préexistence de l'"effet" dans la "cause", même celle de l'acte dans l'idée, même celle du réel dans le possible, et à la limite, la causalité tout court.

La troisième vie de Maine de Biran, la synthèse entre l'activité et la passivité, sera conservée par Bergson plus intacte. On peut la retrouver dans l'élan mystique de la morale et de la religion ouvertes.

Mais n'allons pas encore trop loin. Restons dans la critique des systèmes. Il nous reste encore à considérer la critique adressée par Bergson à la notion de causalité du sens commun, qui n'est que le mélange de celles du rationalisme et du spiritualisme. Si l'on a rejeté par insuffisance, à cause de leur caractère partiel, les deux notions théoriquement pures, on rejettera à plus forte raison une notion qui, loin d'être leur synthèse, n'est qu'une notion hybride et intrinsèquement contradictoire.

(19) *E.P.*, I, p. 131.

(20) *P.M.*, Int I, C, p. 1262.

C H A P I T R E I V

L E S E N S C O M M U N

Le sens commun se fait une idée de la causalité en se plaçant à mi-chemin entre le spiritualisme et le rationalisme, ou encore mieux, en prenant à la fois, sans discernement, les deux positions.

“Tantôt on se représente tous les phénomènes, physiques ou psychologiques, comme durant de la même manière, comme durant à notre manière par conséquent; l’avenir n’existera alors dans le présent que sous forme d’idée, et le passage du présent à l’avenir prendra l’aspect d’un effort, qui n’aboutit pas toujours à la réalisation de l’idée conçue. Tantôt au contraire on fait de la durée la forme propre des états de conscience; les choses ne durent pas comme nous, et l’on admet pour les choses une préexistence mathématique de l’avenir dans le présent” (1).

Chacune de ces deux notions est insuffisante, certes, mais quand même chacune, prise à part, est plus claire que la notion hybride élaborée par le sens commun à partir d’elles.

“Malheureusement l’habitude s’est contractée de prendre le principe de causalité dans les deux sens à la fois, parce que l’un flatte davantage notre imagination, et que l’autre favorise le raisonnement mathématique. Tantôt on pense surtout à la *succession* régulière des phénomènes physiques et à cette espèce d’effort interne par lequel l’un *devient* l’autre; tantôt on fixe son esprit sur la régularité absolue de ces phénomènes, et de l’idée de régularité on passe par degrés insensibles à celle de nécessité mathématique, qui exclut la durée entendue de la première manière” (2).

Autrement dit, le sens commun est d’abord “empiriste”: il voit une unité (la régularité) dans une diversité (la succession). S’il souligne la régularité il efface l’hétérogénéité des phénomènes dans un système mathématique et à la limite, dans le principe d’identité. Si au contraire il suit la voie de la diversité, il met l’abîme d’une liberté entre la cause et l’effet. Ce qu’il fait en réalité, ce sont les deux choses à la fois. Ce “compromis entre l’idée de force et celle de détermination nécessaire” n’est pas logique, mais il est pratique. Nous verrons par la suite qu’il est formé inconsciemment de cette façon, parce qu’en réalité, sinon dans la théorie pure, nous introduisons nos mains dans la nature, nous nous plaçons entre la cause et l’effet, même au niveau matériel.

La combinaison entre l’idée d’effort et celle de nécessité déductive ne se fait pas d’emblée. Elle est un processus plutôt qu’un acte. Elle est composée, en réalité, de deux mouvements: un premier mouvement, de la conscience vers les choses, et un deuxième mouvement, des choses vers la conscience. Nous ne connaissons l’idée de force que par le témoignage de la conscience. Mais après que nous l’avons transportée aux choses, elle “revient corrompue de ce voyage. Elle en revient imprégnée de l’idée de nécessité; et à la lumière du rôle que nous lui avons fait jouer dans le monde extérieur, nous apercevons la force comme déterminant d’une manière nécessaire les

(1) E.D., III, C, p. 141.

(2) Ibid.

effets qui vont en sortir. Ici encore, l'illusion de la conscience vient de ce qu'elle considère le moi, non pas directement, mais par une espèce de réfraction à travers les formes qu'elle a prêtées à la perception extérieure, et que celle-ci ne lui rend pas sans avoir en quelques sorte déteint sur elles" (3). Nous voici donc en présence d'un processus d'extériorisation et de récupération de la conscience où la "conversion" et la "procession", pour parler comme les Alexandrins, ne sont pas des mouvements contraires qui pourraient s'annuler l'un l'autre, ni moins encore des mouvements solidaires d'un seul et même enrichissement. Il s'agit au contraire d'une perte de pureté en deux temps.

(3) *E.D.*, III, C, p. 142.

C H A P I T R E V

L E F O R M A L I S M E

Les notions causales précédemment considérées ne sont pas tout à fait envisagées comme erronées par Bergson. Elles sont des vérités partielles qui doivent nous conduire à une notion qui à la fois les dépasse et les conserve. Mais Bergson fait allusion aussi à d'autres conceptions dont il ne voit presque pas le côté positif.

Il s'agit d'abord du formalisme kantien, de l'apriorisme causal. Avant d'examiner concrètement la position de Bergson à son égard, rappelons quelle avait été l'attitude de Bergson envers le kantisme dès le commencement de sa carrière. Ses camarades de l'Ecole Normale Supérieure l'appelaient "l'antikantien" (1). Bergson avoue que Kant "n'avait jamais exercé spontanément un très grand ascendant" sur son esprit (2). Il a dit aussi à Charles du Bos:

"A l'époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'Université: celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leur forme définitive, et celui qui se ralliait à l'évolutionisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe" (3).

Bien sûr, le Kant qui niait l'intuition métaphysique et qui mettait le temps sur le même rang que l'espace semble être aux antipodes de Bergson. Mais on a tout droit de se demander si ce Kant conceptualiste, en apparence incompatible avec l'intuition et la durée, n'est pas plutôt un produit de notre manière de l'étudier. Suivant la méthode que Bergson proposait aux historiens de la philosophie (4), il faudrait chercher l'intuition philosophique du philosophe qui a nié une telle intuition. Et il faudrait en tout cas, en ce qui concerne l'intuition, le temps et la causalité, dépasser le plus connu de la *Critique de la Raison Pure*. C'est cela que Madeleine Barthélémy-Madaule a essayé de faire (5). Ici, nous ne pouvons donner que des indications sur un possible élargissement des vues bergsoniennes sur la causalité kantienne. Sans un tel élargissement, ces vues critiques resteraient trop schématiques. Si l'on s'en tient à ce schématisme, on ne peut apercevoir le rapprochement qu'il y a entre la pensée kantienne et la pensée bergsonienne, malgré Bergson lui-même.

Pour Bergson, de même que pour Kant, la causalité n'est pas une notion métaphysique, c'est-à-dire que sa validité reste restreinte à un niveau non originaire, non ontologique. La valeur de la causalité n'est, pour eux, que relative. Elle appartient à l'univers de la *science* et à sa *temporalité*. Seulement, pour Kant, il n'y a que cette temporalité scientifique, tandis que pour Bergson la temporalité scientifique, secondaire et spatialisée, cache et dénonce à la fois, une durée absolue. Mais cet absolu, ainsi que l'absolu kantien révélé à l'"intellectus archetypus", à l'intelligence créatrice, ne peut être saisi à travers la notion de causalité. La durée chez l'un, l'éternité chez l'autre, dépassent le niveau causal.

(1) Jean de la HARPE, *Souvenirs personnels d'un étrezien avec Bergson* (H. Bergson La Baconière, 1941, p. 358-59). Cité par Madeleine BARTHELEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, P.U.F., 1966, p. 2.

(2) Charles du BOS, *Journal*, 22-2-22, Paris, Corrèa, 1923, cité dans *Notes Historiques*, C, 1542.

(3) Ibid. Cité par Madeleine BARTHELEMY-MADAULE, op. cit., p. 2.

(4) *P.M.*, IV, C, p. 1345 ss.

(5) Madeleine BARTHELEMY-MADAULE, op. cit.

Le texte le plus direct de Bergson sur la causalité kantienne est le texte psychologique de la *Note sur la Causalité*. Nous le prendrons en le considérant sous son angle épistémologique:

"Une dernière voie, semble-il, nous reste ouverte. Nous chercherons dans la constitution même de l'entendement, en dehors de toute expérience extérieure ou interne, l'origine et le fondement de la loi de causalité... La relation de cause à effet que nous établissons entre les phénomènes ne serait donc qu'une forme particulière de synthèse" (6).

D'un point de vue psychologique, Bergson trouve très justement que cette conception est un fait à expliquer plutôt qu'une explication. Il faudrait expliquer comment le divers des sens devient une synthèse intellectuelle. Mais épistémologiquement Bergson serait d'accord avec la théorie criticiste en ceci que la notion de causalité du sens commun n'a pas de validité théorique.

"Elle (la théorie criticiste) explique la science et non pas l'expérience commune... Elle ne dit pas comment nous nous y prenons, dès le premier éveil de notre conscience, pour établir des rapports de causalité qui n'ont rien de scientifique, ni pourquoi cette relation causale prend dans notre esprit des formes que la science nous fera peu à peu abandonner" (7).

D'après Bergson, il faut expliquer la formation de la notion ordinaire de causalité, mais nous l'avons vu, il faut expliciter ses contradictions internes et puis, adopter une notion scientifique de causalité. C'est à ce niveau que Bergson rejoint Kant plus qu'il ne le croyait.

La causalité scientifique est pour Kant, comme pour Bergson, liée essentiellement au *temps phénoménal*. La causalité ne découle donc, ni de la pure logique, ni de l'ontologie: elle est au delà de la pure identité et en deçà d'une pure aperception de l'être, qu'elle soit possible ou non.

Pour Kant, le principe de causalité est une "analogie de l'expérience", c'est-à-dire un principe synthétique de l'entendement. Or, qu'est-ce qui distingue, pour lui, le principe suprême analytique (principe d'identité), du principe suprême synthétique? Kant le dit de la façon suivante:

"Admettons donc qu'il faut sortir d'un concept donné (8) pour le comparer synthétiquement à un autre; une troisième chose (ein Drittes) est alors nécessaire, d'où seulement peut naître la synthèse des deux concepts. Or, qu'est-ce que cette troisième chose, ce médium (als das Medium) de tous les jugements synthétiques? Ce ne peut être qu'un ensemble dans lequel toutes nos représentations sont contenues, je veux dire le sens interne et, ce qui en est la forme a priori, le temps" (9).

Mais Kant ne se contente pas de distinguer entre les principes synthétiques et le principe d'identité. Il distingue même, parmi les analogies de l'expérience (qui sont des principes synthétiques), le *principe de permanence* du *principe de causalité*, ce dernier restant seul véritablement temporel. En effet, dans la deuxième édition de

(6) E.P., I, p. 132.

(7) E.P., I, p. 132. C'est nous qui soulignons.

(8) Dans les jugements analytiques nous ne sortons pas du concept.

(9) KANT, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F. 1965, p. 160.

la *Critique de la Raison Pure*, le principe de permanence est ainsi exprimé: "La substance persiste dans tout le changement des phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature" (10). Nous pouvons dire qu'il est la version physique du principe d'identité, puisqu'il décèle l'homogénéité de l'immuable en dessous de l'hétérogénéité des phénomènes. Or, le principe de causalité, "tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle" (11), envisage la diversité qualitative de la cause et de l'effet et, contre toute réduction à l'identité, l'irréversibilité du temps. Toute sa "preuve" en témoigne. Nous pouvons souligner un texte où Kant identifie l'écoulement du temps et la succession causale:

"Si donc c'est une loi nécessaire de notre sensibilité... que le temps qui précède détermine nécessairement celui qui suit, c'est aussi une *loi* essentielle de la *représentation empirique* de la succession du temps que les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps qui suit... *Ce n'est en effet, que dans les phénomènes que nous pouvons reconnaître empiriquement cette continuité dans l'enchaînement des temps*" (12).

Nous verrons en détail le statut que Bergson donne à la causalité scientifique. Pour le moment il suffit de souligner trois points qui nous permettent d'établir une analogie entre la conception kantienne de la causalité scientifique et celle de Bergson.

Premièrement, si pour Kant le principe de causalité est précédé par le principe de permanence et par les autres principes synthétiques qui introduisent la quantification dans la nature, pour Bergson "le rapport de causalité externe est purement mathématique, et n'a aucune ressemblance avec le rapport de la force psychique à l'acte qui en émane" (3). C'est-à-dire, le signe "égale" des mathématiques sous-tend, inévitablement, la causalité scientifique. Celle-ci, néanmoins, ne peut être réduite à l'identité qu'à la limite. Il reste toujours une résistance de la succession à se transformer en implication.

Deuxièmement, pour aucun des deux philosophes, la causalité ne vise l'étré originaire. La troisième antinomie kantienne dénonce l'illégitimité de l'usage de la catégorie de causalité hors du monde phénoménal (14). Bergson attribue, certes, "une égale valeur" à la métaphysique et à la science. Il croit qu'elles "peuvent, l'une et l'autre, toucher le fond de la réalité" (15). Il rejette "les thèses soutenues par les philosophes, acceptées par les savants, sur la relativité de la connaissance et l'impossibilité d'atteindre l'absolu" (16). Mais, il faudra toujours se rappeler que pour Bergson, la matière (qui est l'objet de la science), a beau appartenir à l'absolu, elle reste "un geste créateur qui se défait" (17), un mouvement essentiellement négatif. La causalité scientifique décrit un mouvement de descente. A cet égard, la différence entre Kant et Bergson nous semble être la suivante: l'objet scientifique, quoiqu'il ne soit pas originaire aux yeux de Bergson (il appartient à la nature naturée et non pas à la nature naturante), est un moment de l'absolu et se rapporte intrinsèquement à l'absolu, tandis que Kant n'envisage pas un rapport *réel* entre le phénomène et le noumène.

Troisièmement, nous avons vu que la causalité kantienne, outre qu'elle suppose l'identité physique, pour ainsi dire, et qu'elle soit phénoménale, se rapproche essentiellement du temps. Pour Bergson aussi, la causalité appartient au "temps spatialisé", qui n'est que l'intersection de la durés et de l'espace. Quel est ce temps? C'est celui

(10) Op. cit., p. 177.

(11) Op. cit., p. 182. Version de la première édition.

(12) Op. cit., p. 188.

(13) E.D., III, p. 143.

(14) KANT, *Critique de la Raison Pure*, op. cit., p. 348 ss.

qui résulte quand "nous projectons le temps dans l'espace"; alors, "la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer" (18).

La distinction entre la durée et le temps spatialisé est la clef de voûte de la philosophie de Bergson. Or, on a beau la souligner, il reste "qu'il est aisé de voir pourquoi la dimension d'espace qui est venue remplacer le temps s'appelle encore du temps. C'est que votre conscience est là. Elle réinsuffle de la durée vivante au temps desséché en espace" (19). Pour Bergson "*la science ne peut tout à fait spatialiser le temps*" (20). Dans la mesure où il ne se laisse pas ramener à l'espace, le temps dépasse, chez Bergson comme chez Kant, le niveau de l'identité et de la permanence. Chez l'un comme chez l'autre, la notion de causalité scientifique s'installe à la hauteur de ce temps là.

Bergson retrouve Kant quand il s'agit d'atteindre un ordre de choses qui échappe à la causalité efficiente, en particulier quand il s'agit d'une explication de la vie. Nous aurons l'occasion de considérer la théorie biologique de Bergson. Elle cherche à se situer au-delà du mécanisme et du finalisme, mais elle reste plus proche du finalisme. Or, n'est-ce pas une pareille chose, *mutatis mutandis*, que Kant envisage dans la partie téléologique de la *Critique de la Faculté de Juger*? La "finalité naturelle", ne dépasse-t-elle pas également le déterminisme et le finalisme technomorphique? Naturellement, il s'agit pour Bergson d'une intuition, tandis que chez Kant c'est un procédé méthodologique. Mais il serait très important de comparer les deux théories, d'autant plus que Bergson ne cite jamais la *Critique du Jugement*, l'oeuvre de Kant qui lui était la plus proche.

Outre le point de vue criticiste sur la causalité, il y a une autre position incompatible avec la philosophie de la durée. Il s'agit de l'usage que la métaphysique réaliste fait du principe de causalité. L'analyse de la causalité métaphysique, que Bergson fait à propos d'Aristote, est tellement importante en ce qui concerne la théorie bergsonienne de la causalité que nous préférons la considérer dans l'étude positive de celle-ci.

(15) *P.M.*, Int. II, p. 1278.

(16) *Ibid.*

(17) *E.C.*, III, C, p. 705.

(18) *E.D.*, II, C, p. 68.

(19) BERGSON, *Durée et Simultanéité*, Paris, Alcan, 1926, p. 80.

(20) HEIDSIECK François, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, P.U.F. 1961, p. 161.

DEUXIEME PARTIE

LA CAUSALITE PHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

THEORIE BERGSONNIENNE DE LA MATIERE

La matière est le support de la causalité physique. Ici nous ne pouvons pas développer la théorie bergsonnienne de la matière, nous ne pouvons qu'en souligner les conclusions et les prendre pour points de départ de l'étude de la causalité physique.

La théorie bergsonnienne de la matière est, dans une première approche, paradoxale. D'un côté, Bergson se déclare dualiste, en affirmant également la réalité de l'esprit et la réalité de la matière (1), en soutenant que la science, dont "l'objet primitif" est "la matière inerte" (2), touche le fond de la réalité autant que la métaphysique. Mais d'un autre côté, Bergson, qui se réclame plus ou moins explicitement du néoplatonisme, de la pensée de l'émanation et de la chute, présente la matière comme étant l'inversion de la réalité originaire. S'il nous était permis d'exprimer cette dualité de conception dans un langage non bergsonien, nous dirions qu'il s'agit, d'un côté, d'une phénoménologie de la matière, et de l'autre côté, d'une dialectique de la matière. Seulement, il n'est pas impossible que l'on soit amené, tout naturellement, de la première vue à la seconde.

Si nous envisageons d'abord le côté "phénoménologique", nous constatons que les perceptions externes se présentent comme un ensemble d'images. Or, la thèse de Bergson est qu'il n'y a pas de différence, en droit, entre la matière et cet ensemble de perceptions. Selon lui, celle-ci est la thèse du sens commun, opposée à la fois à l'idéalisme et au matérialisme. "... Pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: C'est une image, mais une image qui existe en soi" (3). L'être et l'apparaître de la matière s'identifient: "La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme: Ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée..." (4). "*Il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné*" (5). La matière est donc une donnée immédiate de la conscience, et, de prime abord, il semble inutile de la rapporter à quelque chose d'autre.

(1) M.M., Avant propos, C, p. 161.

(2) P.M., Int. II, C, p. 1277-78.

(3) M.M., Avant propos, C, p. 162.

(4) M.M., I, C, p. 219.

(5) M.M., I, C, p. 218.

Mais cet exposé implique que la perception est instantanée. Le temps n'y entre pour rien. Donc, la conception de la matière d'après sa pure présence s'avère abstraite. Nous dirions qu'elle n'est une donnée qu'à condition d'avoir fait, auparavant, une réduction "phénoménologique" du temps. Ainsi,

"le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel. Mais, en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolongue les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible" (6).

Une telle prolongation des instants dans ceux qui leur succèdent est une condition pour la déduction de l'avenir, autrement dit, pour la solidarité temporelle présupposée dans la physique. Mais même la seule diversité des instants, leur séparation, exige la présence de la durée et de la mémoire:

"A vrai dire, il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est" (7).

Nous ne pouvons distinguer la matière de la mémoire qu'à condition d'apercevoir leur caractère corrélatif, voire de les penser comme des limites idéales, entre lesquelles se trouve un clavier de possibilités dont le nombre est infini.

Mais il y a plus qu'une corrélation dans cette dépendance de la matière à l'égard de la mémoire, donc, de l'esprit. Il y a aussi une hiérarchie d'après laquelle la matière apparaît comme un mouvement négateur de celui de l'esprit, ou, si l'on veut, comme une solidification d'un mouvement originaire. Si le temps nous est donné, nous pouvons en faire découler les instants, c'est-à-dire, ses arrêts possibles. Mais avec des arrêts, nous ne pouvons pas reconstruire la durée. C'est une des thèses les plus importantes de *l'Essai* et de *l'Introduction à la Métaphysique* (8). S'il nous était permis de parler dans un langage néoplatonicien, nous dirions que la matière, qui relève de l'instantané, est une hypostase de la durée; autrement dit, la matière découle de l'esprit par un mouvement de procession. Dans un certain sens, le devenu est la négation du devenir, et la matière doit être conçue plutôt d'une façon négative: "avec cette image d'un geste créateur qui se défait nous avons déjà une représentation plus exacte de la matière" (9). Et la vie, qui est du spirituel inséré dans la matière, est "une réalité qui se fait à travers celle qui se défait" (10).

Il y a plus encore dans cette implication réciproque de la conscience et de la matière. Bien qu'elle soit, si l'on peut dire, l'originaire, la conscience ne se réalise qu'à travers la matière. C'est en se niant qu'elle s'affirme.

"C'est seulement en regardant la conscience courir à travers la matière, s'y perdre et s'y retrouver, se diviser et se reconstituer, que nous formerons une idée de l'opposition des deux termes entre eux, comme aussi, peut-être, de leur origine commune" (11).

(6) *M.M.*, I, C, p. 216-17.

(7) *Durée et Simultanéité*, op. cit., III, p. 62.

(8) *P.M.*, VI.

(9) *E.C.*, III, C, p. 705.

(10) *Ibid.*

(11) *E.C.*, II, C, p. 647.

Le dualisme est devenu un monisme, mais un monisme dialectique, si nous détournons le mot "dialectique" de son sens bergsonien (12).

Voilà pour les rapports de la conscience et de la matière. Dans une théorie bergsonienne de la matière nous ne saurions négliger, à côté de ces rapports là, ceux de la matière et de l'activité pratique.

On peut être tenté de souligner le pragmatisme de la théorie bergsonienne de la science, et de méconnaître ainsi que la science peut parfaitement saisir la réel. Certes, la science a un but pratique:

"Bien avant qu'il y eût une philosophie et une science, le rôle de l'intelligence était déjà de fabriquer des instruments, et de guider l'action de notre corps sur les corps environnants. La science a poussé ce travail de l'intelligence beaucoup plus loin, mais elle n'en a pas changé la direction. Elle vise, avant tout, à nous rendre maîtres de la matière" (13).

Mais la valeur théorique de la science est, selon Bergson, une condition nécessaire de son efficacité technique. Si l'on peut mesurer la valeur d'une théorie d'après la prise qu'elle nous donne sur la réalité, inversement cette prise réussie nous donne pleine confiance dans la théorie. "Si l'intelligence est faite pour utiliser la matière, c'est sur la structure de la matière, sans doute, que s'est modifiée celle de l'intelligence" (14).

La perception a un caractère pratique et l'intelligence, ordinaire ou scientifique, ne fait que prolonger la perception. La perception saisit d'une façon adéquate ce qu'elle transforme, mais elle saisit seulement ce que l'on a besoin de transformer. Cette limitation de la perception chez les être vivants concrets nous permet de faire une distinction entre la perception en droit et la perception en fait. Seule la première viserait la matière dans sa totalité, tandis que la seconde est "la mesure de notre action possible sur le corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions" (15). Nous trouvons chez Bergson la théorie paradoxale que ce sont les points matériels qui possèdent la perception en droit, les être vivants ayant le privilège de choisir dans cette perception totale; "percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel" (16).

Ainsi donc, "entre cette perception (la nôtre) de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout" (17).

Une étude philosophique de la matière devrait donc dépasser deux limites: premièrement, elle doit se situer dans le tout de la perception, en s'affranchissant ainsi des besoins pratiques et, deuxièmement, elle doit réintégrer cette matière "en droit" à sa place de moment négatif de la conscience.

(12) Il n'est peut-être pas inutile de voir cette opposition dans l'opposition corrélatrice entre métaphysique et physique, exprimée par Bergson de la façon suivante: "Sa tâche (de la métaphysique) propre ne serait-elle pas ... de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines...? Tout ce qui apparaît comme positif au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou intervention de la passivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques." (E.C., III, C, p. 672).

(13) P.M., Int. II, C, p. 1278-79.

(14) P.M., Int. II, C, p. 1279.

(15) M.M., I, C, p. 188, Voir la suite.

(16) M.M., I, C, p. 198.

(17) M.M., I, C, p. 218.

Si maintenant nous considérons la matière à travers les oeuvres de Bergson, nous pouvons, d'une façon succincte, la résumer ainsi: Dans *l'Essai*, la matière serait, par opposition à la durée, le principe de la discontinuité homogène. Mais ce ne serait que dans *Matière et Mémoire* que nous trouverions une définition de la matière comme ensemble de toutes les images possibles. Or, la matière, pour nous êtres vivants, se rétrécit selon nos besoins vitaux, et devient, par opposition à la mémoire l'objet de notre appareil sensorimoteur. Au niveau cosmique de *l'Evolution Créatrice*, la matière est à la fois l'éparpillement de l'élan vital en espèces solidifiées, la résistance qui rend possible et limite cet élan, et la rechute de la force primordiale. Les traits de cette inertie se retrouvent dans la réaction de la religion et de la morale statiques contre la religion et la morale dynamiques, dans le contexte des *Deux Sources*.

Une telle conception de la matière selon Bergson, si schématique soit-elle, était nécessaire pour aborder la question de la causalité physique, c'est-à-dire de la causalité matérielle. D'ores et déjà nous pouvons avancer certaines affirmations sur la portée de la théorie de la causalité physique.

Le rapport de causalité physique ne saurait être valable pour la réalité originaire, c'est-à-dire pour la durée créatrice. La causalité physique n'est pas une causalité métaphysique; au contraire, dans un sens, elle doit exprimer le renversement du devenir originaire. Néanmoins, comme la matière est quelque chose de dérivé, on peut retrouver chez elle, on retrouve dans son rapport causal, l'empreinte de la durée. La matière serait un miroir qui donne une image inverse de la réalité originaire qui s'y reflète. C'est par cette inversion que la causalité matérielle exprime le lien nécessaire de l'être.

Remarquons encore, au sujet des rapports entre la métaphysique et la science, que Bergson assigne à l'intuition métaphysique la durée comme objet principal, et à l'intelligence scientifique, la matière. Mais il hésite lorsqu'il s'agit de situer la théorie de la science dans la science ou dans la métaphysique. C'est parce que le partage des champs étant défini en théorie, on est obligé d'accepter en fait, leur empiètement réciproque. Cet empiètement est une donnée de l'histoire de la science: les intuitions des grands savants. Dans les moments privilégiés, la science se double de son auto-conscience: elle réfléchit, comme elle le fait, par exemple de nos jours, sur la portée et les limites de la causalité. Bergson décide de porter "au compte de la métaphysique" "cette philosophie de la science" ou "métaphysique de la science" qui habite l'esprit des grands savants, qui est immanente à leur science et qui en est souvent l'invisible inspiratrice" (18). C'est une décision de caractère conventionnel, puisqu'après tout, la réflexion sur la connaissance scientifique revêt une égale importance pour la métaphysique que pour la science.

"Bergson confiait à I. Benrubi que ce problème des rapports de la science et de la philosophie est, dans *l'Evolution Créatrice* "le problème central de tout l'ouvrage" (19). Il s'agit, pour lui, en réalité, de "distinguer pour unir", et de chercher la racine commune sous le dualisme immédiat. Ainsi, il nous semble que ni la philosophie ni la physique ne sauraient se passer, si elles écoutaient Bergson, d'une analyse de la causalité physique et d'une détermination de sa valeur.

(18) P.M., IV, C, p. 1392, note I.

(19) HEIDSIECK François *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, P.U.F., 1961, p. 147. note 1.

C H A P I T R E I I

LE DETERMINISME ET LA PHYSIQUE CLASSIQUE

A.—L'UNIVERS ET LES PHENOMENES

C'est par une distinction kantienne que nous commencerons l'analyse de la causalité physique chez Bergson. Pour celui-ci, comme pour Kant, le monde comme totalité est différent des phénomènes par nature et non pas simplement par degré. Chez Kant, lorsqu'on fait un usage illégitime de la catégorie de causalité, en l'appliquant au monde comme totalité, qui est hors de toute expérience possible, on tombe dans une antinomie de la raison pure. Le monde comme totalité est une idée régulatrice de l'expérience: il n'est donc pas susceptible d'une expérience. La catégorie de causalité établit des rapports entre les phénomènes, c'est-à-dire entre les données, réelles ou possibles de l'expérience, et seulement entre eux. Il n'y a aucun sens à se demander si le monde a une cause ou non.

Pour Bergson l'univers n'est pas une idée, bien sûr, mais il n'en reste pas moins différent des phénomènes. L'univers relève pour Bergson plutôt de la conscience que de la matière. La poussée qui agit, unique, dans le monde, se déploie d'une façon toute différente de l'enchaînement des effets aux causes. Le développement de l'univers est, à la limite, de caractère psychique. L'implication des phénomènes matériels approche, au contraire, de l'ordre mathématique. La causalité cosmique et la causalité physique ne sont pas seulement diverses: elles s'opposent l'une à l'autre. Bergson le dit d'une façon très claire:

"... Ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant, car aucune complication de l'ordre mathématique avec lui-même, si savante qu'on le suppose, n'introduira un atome de nouveauté dans le monde, au lieu que, cette puissance de création une fois posée (et elle existe, puisque nous en prenons conscience en nous, tout au moins, quand nous agissons librement), elle n'a qu'à se distraire d'elle-même pour se détendre, à se détendre pour s'étendre, à s'étendre pour que l'ordre mathématique qui préside à la disposition des éléments ainsi distingués, et le déterminisme inflexible qui les lie, manifestent l'interruption de l'acte créateur; ils ne font qu'un, d'ailleurs, avec cette interruption même" (1).

Bergson n'admet de désordre nulle part. L'ordre est une adéquation entre l'objet et le sujet. Or, celui-ci peut suivre deux directions opposées. S'il suit sa direction naturelle, il trouve au monde un ordre qui relève de l'imprévisible création de la nouveauté, "qui oscille autour de la finalité", qui s'exprime par la métaphore d'une symphonie de Beethoven. Si le sujet suit la direction inverse, il trouve toujours un ordre, mais un ordre d'un autre genre.

"L'ordre du second genre pourrait se définir par la géométrie, qui en est la limite extrême: plus généralement, c'est de lui qu'il s'agit toutes les fois qu'on trouve un rapport de détermination nécessaire entre des causes et des effets. Il évoque des idées d'inertie, de passivité, d'automatisme" (2).

(1) *E.C.*, III, C, p. 679-80.

(2) *E.C.*, III, C, p. 684-85.

L'ordre de l'univers appartient au premier genre, tandis que l'ordre des phénomènes est lié à la causalité.

Mais si la *causalité* appartient aux phénomènes, le *mouvement absolu* et la *force* ne peuvent se trouver que dans l'univers. Si paradoxale que puisse paraître cette affirmation, elle rend explicite une grande et nécessaire limitation de la notion physique de causalité. La causalité physique n'implique ni force ni mouvement réel.

La physique classique acceptait la relativité du mouvement uniforme et rectiligne. Si un point se meut par rapport à un axe, on peut dire indifféremment que c'est le point qui se meut, l'axe restant fixe, ou au contraire, que l'axe se déplace lorsque le point reste fixe. Mais dans la physique classique, dès qu'il y a un mouvement non d'inertie, il y a aussi, aux yeux de la science elle-même, un mouvement absolu (3). Seule la théorie de la relativité généralisée établit, à juste titre, la relativité du mouvement accéléré lui-même. Si le mouvement absolu doit être reconnu, ce n'est pas la science qui peut en rendre compte. Il doit rester l'apanage de la philosophie, qui d'ailleurs ne peut pas l'ignorer.

"Qu'il y ait un mouvement réel, personne ne peut le contester sérieusement: sinon, rien ne changerait dans l'univers, et surtout on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvements" (4). Et c'est cette conscience de nos mouvements, et même celle des mouvements extérieurs aperçus par nos sens, qui nous fournit la preuve du mouvement absolu. La sensation d'effort musculaire que j'éprouve lorsque j'écris ces lignes, le passage de l'obscurité à la lumière, du son au silence, sont des exemples de changement absolu. Or, ces variations sont toujours qualitatives: elles peuvent pas être exprimées par le symbolisme des mathématiques. Si encore on se demande, à ce niveau, "de quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre qu'il reste immobile" (5), on reste dans l'hypothèse de l'individualité des objets, de leur discontinuité. Mais nous pouvons, et même nous devons, envisager la matière comme un *tout* qui change d'aspect: alors le mouvement absolu ne se comprend que dans le tout de l'univers, les parties n'admettant que des déplacements relatifs, quantitatifs, scientifiquement objectifs.

Nous voyons encore une fois que le tout de l'univers est du genre psychique, le mouvement absolu n'étant qu'une prolongation de la durée de la conscience. Bergson le dit explicitement:

"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" (6).

Nous avons dit aussi que, tout comme le mouvement absolu, la force n'appartient pas au niveau physique, mais à la métaphysique. En effet, la notion de force, dans la théorie dynamique de Newton, n'est qu'une hypothèse explicative du mouvement accéléré, c'est-à-dire, du mouvement réfractaire à une totale relativité. Lorsque le mouvement accéléré sera compris comme relatif par Einstein, la physique pourra bien se passer de la notion de force (7). Mais même si nous restons dans l'univers du discours de la physique classique, nous verrons que la "force" physique, si l'on peut dire, n'est pas une véritable force, et qu'elle ne sert donc pas à distinguer un mouvement absolu d'un mouvement relatif:

(3) Voir, à ce propos, et à celui de ce qui suit, *D. et Sim*, op. cit., II, p. 32 ss.

(4) *M.M.*, IV, C, p. 330. Descartes s'est contredit lui-même, en affirmant à la fois la relativité du mouvement et en formulant les lois du mouvement comme si celui-ci était un absolu (p. 329 note I). Newton s'est trompé en concevant le mouvement absolu comme un simple changement de lieu (p. 330).

(5) *M.M.*, IV, C, p. 332.

(6) *P.M.*, C, V, p. 1393.

(7) *D. et Sim.*, II, p. 40 ss.

"Dira-t-on alors que le mouvement réel se distingue du mouvement relatif en ce qu'il a une cause réelle, en ce qu'il émane d'une force ? Mais il faudrait s'entendre sur ce dernier mot. Dans les sciences de la nature, la force n'est qu'une fonction de la masse et de la vitesse; elle se mesure à l'accélération; on ne la connaît, on ne l'évalue que par les mouvements qu'elle est censée produire dans l'espace. Solidaire de ces mouvements, elle en partage la relativité" (8).

Nous pouvons bien ajouter, en restant dans la direction du raisonnement bergsonien, que la théorie de la gravitation n'est pas une explication "plus causale" que les théories cinématiques.

Si la science ne parle pas, au fond, de véritables causes naturelles, "il faudra donc se rejeter sur le sens métaphysique du mot, et étayer le mouvement aperçu dans l'espace sur des causes profondes, analogues à celles que notre conscience croit saisir dans le sentiment d'effort" (9). Or, ce sentiment s'est montré n'être que la conscience des mouvements accomplis ou ébauchés. Même au niveau psychique, la *force* se dissout dans le *mouvement*, cette fois absolu.

En résumé, nous dirons que la théorie bergsonienne de la causalité physique exclut la notion de force. Elle n'admet que celle de mouvement, quantitatif et relatif pour les phénomènes étudiés par la physique, qualitatif et absolu pour l'univers et pour l'esprit, qui sont objets de l'intuition métaphysique.

B.—IDENTITE ET CAUSALITE. LE DETERMINISME.

Quel est donc le sens du mot "cause" dans les sciences de la nature, et plus précisément, dans la physique? Pour l'expliquer, il faudra reprendre des considérations que nous avons faites à propos de la causalité rationnelle, avec cette différence qu'alors il s'agissait du refus fait au rationalisme causal en métaphysique, tandis qu'ici il s'agit des conditions de son acceptation en physique.

La physique mathématique s'exprime à la façon de la philosophie rationaliste. Pour elle, la causalité tend à l'identité. Pour la science de la nature, depuis la physique cartésienne, "le rapport de causalité est un rapport nécessaire en ce sens qu'il se rapprochera indéfiniment du rapport d'identité, comme une courbe de son asymptote" (10). Mais, nous l'avons vu, la causalité, qui implique le temps, ne peut pas se réduire au principe analytique d'identité. Pour réaliser une telle réduction, il faudra, dans un certain sens, oublier le temps. C'est à condition d'en faire abstraction que nous pouvons penser la causalité "comme si" elle rejoignait l'identité (11).

(8) *M.M.*, IV, C, p. 330-31.

(9) *M.M.*, IV, C, p. 331.

(10) *E.D.*, III, C, p. 136.

(11) Ici, nous ne pouvons pas passer sous silence le rapprochement entre la théorie bergsonienne de la causalité scientifique et celle d'Emile MEYERSON. En effet, Bergson lui-même dit, à propos de l'ouvrage de Meyerson, *Identité et Réalité*, ceci: "Il semble donc bien qu'il y ait une part *d'a-priori* dans notre connaissance, et aussi, par là même, une conformité partielle entre les choses et notre esprit. Ce côté aussi de la réalité, se traduit par des principes de *conservation* . . . , plus généralement par le *principe de causalité scientifique*, lequel dérive, d'après l'auteur, du principe d'identité" (*E.P.*, II, p. 312) Meyerson, dit Bergson, a cherché à étudier les principes de la connaissance sous le jour de ceux de la science. Chez Bergson lui-même, à propos de la causalité, il y aurait plutôt une différence entre les uns et les autres, ceux de la science s'identifiant presque avec l'identité, ceux de la connaissance ordinaire ayant une origine plus complexe. Néanmoins, et pour Bergson et pour Meyerson, il reste le souci d'expliquer le "presque" de la réduction scientifique de la causalité à l'identité.

Comment la succession empirique des phénomènes peut-elle s'approcher de plus en plus du rapport d'implication logique? Comme le dit Bachelard, "on est sur la pente qui mène à la causalité. Insensiblement, on prend la cause comme un principe et l'effet comme une conséquence" (12). Il s'agit maintenant de se demander comment un tel glissement est possible. Le chemin que Bergson suit pour l'expliquer n'est pas la partie la plus réussie de sa théorie de la causalité. En effet, pour lui, c'est une induction de plus en plus serrée qui nous mène jusqu'au déterminisme. Il se heurte, donc, aux mêmes difficultés que l'empirisme a toujours trouvées pour rendre compte du déterminisme. Déjà Alfred Fouillée a critiqué de ce point de vue l'explication bergsonienne de la causalité physique, comme nous allons le voir.

L'induction, en tant qu'opération intellectuelle, repose certes "sur la croyance qu'il y a des causes et des effets, et que les mêmes effets suivent les mêmes causes" (13). On pourrait croire que Bergson fonde l'induction sur le principe de causalité, qui, lui, aurait une autre origine. Mais la suite nous le montre comme procédant lui-même de l'induction.

"Si l'on approfondit cette double croyance (contenue dans le principe cité), voici ce qu'on trouve. Elle implique d'abord que la réalité est décomposable en groupes, qu'on peut pratiquement tenir pour isolés et indépendants" (14).

Soit un système matériel constitué par un réchaud allumé, et une casserole avec de l'eau, placée sur celui-là. En réalité, ce système n'est isolé qu'hypothétiquement. Je fais abstraction du fait que "notre système solaire tout entier est intéressé à ce qui s'accomplit en ce point de l'espace". Pour formuler une loi de l'ébullition de l'eau, je dois penser le système eau-casserole-réchaud allumé comme un microcosme. Mais cette abstraction ne suffit pas.

Outre l'isolement du système, je dois admettre que,

"si je me donne un certain nombre d'éléments du système, cela suffit pour que le système soit complet: il se complète automatiquement, je ne suis pas libre de le compléter par la pensée comme me plaît" (15).

Or, pour qu'un tel automatisme soit possible, pour que le dégagement de l'inconnue soit déterminé, il faut imaginer la superposition des systèmes matériels.

En effet, tous les autres éléments du système étant donnés, je ne peux que prédire que l'eau va bouillir à cent degrés. Mais quand je fais une telle prédiction, je transporte par l'imagination le système matériel d'aujourd'hui sur un autre système semblable d'hier. La prédiction et la superposition qui la rend possible reposent sur "la même raison qui fait que les troisièmes côtés de deux triangles qu'on superpose coïncident si les deux premiers coïncident déjà ensemble" (16). Or, la *superposition* parfaite n'est possible que dans l'ordre des *grandeurs* et dans l'*élimination de la durée*.

"L'induction implique donc d'abord que, dans le monde du physicien comme dans celui du géomètre, le temps ne compte pas. Mais elle implique aussi que des qualités peuvent se superposer les unes aux autres comme des grandeurs" (17).

(12) Bachelard, *La Dialectique de la Durée*, Paris, P.U.F., 1963, p. 53.

(13) *E.C.*, III, C, p. 676.

(14) *E.C.*, III, C, p. 677.

(15) *E.C.*, III, C, p. 677.

(16) *E.C.*, III, C, p. 678.

(17) *Ibid.*

En effet, on ne peut superposer le système d'aujourd'hui à celui d'hier qu'en oubliant la différence entre hier et aujourd'hui : en faisant abstraction de la durée. Et en plus, on doit faire comme si l'on pouvait superposer des qualités.

Quant à cette dernière supposition, le physicien la légitimera "en ramenant, autant que possible, les différences de qualité à des différences de grandeur". Mais il ne fait que préciser une attitude du sens commun, qui voit toujours des quantités derrière les qualités, du géométrique derrière le physique, de l'espace derrière la matière.

En résumé, Bergson nous dirait que les conditions du déterminisme, c'est-à-dire de la validité du principe de causalité, sont des abstractions où il faut mettre entre parenthèses les rapports du système matériel avec le reste de l'univers, les qualités en tant que telles et la marche de la durée. Et néanmoins, Bergson ne nous explique par cela que la constitution des lois empiriques de la science, où l'on ne trouve pas encore le déterminisme.

Alfred Fouillée fait une remarquable critique de la théorie bergsonienne du déterminisme. Il s'attaque plutôt à *l'Essai*, tandis que nous avons cité des textes plus explicites à cet égard, de *l'Evolution Créatrice*. Mais en tout cas il part du fait que Bergson confine la déterminisme dans un ordre abstrait, le seul où il peut y avoir une répétition des phénomènes. Sans cette répétition, ni l'énonciation, ni à plus forte raison la validité du principe de causalité déterminante, ne peuvent être établies. Or, il trouve que le déterminisme est quelque chose de plus que cette répétition des abstractions. Selon lui, "le principe de causalité ne consiste pas, comme on se l'imagine, à dire qu'un effet quelconque, fût-il *unique* au monde et *sui-generis*, sans rien d'identique auparavant, sans rien d'identique après, est lié à un ensemble de raisons ou de causes tel qu'il est présentement. Causalité, c'est un lien tel que, *A étant donné, fût-ce une seule fois, B est donné par cela même*, et donné *une seule fois* comme A; B est donc nécessairement, ou déterminément, si vous préférez" (18). Fouillée trouve qu'A peut déterminer B quoiqu'il n'y ait pas une loi qui les lie ensemble. Il pourrait y avoir plutôt des milliers de lois, et en tout cas, le seul fait que des phénomènes se succèdent lui semble suffisant.

Il faut peut-être accueillir favorablement la critique de Fouillée, en comprenant que même un phénomène inédit et qui ne se reproduira pas doit être soumis par la science à la causalité déterminante. Mais il n'est possible de le faire qu'en le décomposant en plusieurs phénomènes simples, qui, eux, sont des chaînons des séries de phénomènes, dont la régularité est exprimée par les lois de la nature, et qui, donc, sont supposés se répéter. La science exprimerait le fait nouveau en termes de faits déjà connus, et cela suffit pour que Bergson trouve que la durée, qui est un devenir de l'unique, reste en dehors du principe de causalité. Celui-ci ne serait valide que pour le morcellement des phénomènes qui restent abstraits quoiqu'ils soient très complexes.

Fouillée voit juste lorsqu'il reproche à Bergson de ne pas donner un fondement solide au principe de causalité, en le réduisant à la régularité de la succession des phénomènes. Mais il se trompe en voulant le fonder sur la facticité pure et simple, même sans répétition.

Il nous semble que ce qui manque à la théorie bergsonienne n'est pas une version métaphysique de la causalité où le déterminisme s'appliquerait, sans légalité, au déroulement unique de l'univers, mais plutôt l'élément a priori qui fait intervenir une nécessité, ne fût-ce que purement méthodologique, dans le contenu empirique de la succession des phénomènes. En effet, il ne suffit pas de réduire les faits à des

(18) Alfred Fouillée, *Psychologie des idées forces*, cité par lui-même dans *La liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 1914. Préface, p. XI. Fouillée discute la thèse de *l'Essai* d'après laquelle les faits uniques, ne pouvant se répéter ni partant se soumettre à la causalité, sont des faits libres.

grandeurs et de les superposer, pour concevoir une théorie physique. Il ne suffit pas non plus de donner une explication psychologique de la notion de causalité en attribuant sa nécessité apparente à une projection de notre sentiment d'effort (19). Il faudra plutôt expliquer comment la théorie physique, en tant que créatrice, introduit dans la diversité contingente quelque chose de son unité nécessaire; comment elle introduit, pour le dire selon les mots de Meyerson, l'identité dans la réalité. Il faut dire que Bergson lui-même, d'une façon qu'on regrette de ne pas voir complètement développée, donne souvent des indications dans ce sens. Néanmoins, il ne se présente pas aux yeux de Bergson un abîme à combler entre la loi scientifique et l'expérience. Il ne souligne jamais la dialectique entre la forme et le contenu des lois. Une considération, si sommaire soit-elle, s'impose à des idées de Bergson sur les lois de la nature.

Nous avons vu que, pour Bergson, les rapports physiques approchent, de plus en plus, du rapport mathématique d'identité. C'est plutôt un changement de degré vers une limite qu'un changement de nature. A cette limite, la loi n'est qu'une équation. "La "loi", au sens moderne du mot, est justement l'expression d'une relation constante entre des grandeurs qui varient. La science moderne est donc fille des mathématiques; elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs" (20).

Or, les lois physiques ne se sont approchées d'une telle limite que lentement dans l'histoire moderne. La limite épistémologique est aussi une limite historique. Le mouvement vers cette limite est, certes un mouvement vers la nécessité et partant, vers la suppression de la durée. Cependant, il est à la fois, et par cela même, un progrès du règne de la notion scientifique du temps, et plus cette notion se fait jour, plus elle accuse sa participation à la durée. Nous dirions que plus le temps scientifique est envahi par la causalité déterminante, plus une durée qui demeure au delà de la causalité se fait remarquer, par voie de contraste.

Toute loi moderne cherche à devenir une loi du temps.

"Toute loi à forme statique nous apparaît comme un acompte provisoire ou comme un point de vue particulier sur une loi dynamique qui, seule, nous donnerait la connaissance intégrale et définitive" (21).

"... La grandeur à laquelle nous voudrions pouvoir rapporter toutes les autres est le Temps et... la science moderne doit se définir surtout par son aspiration à prendre le temps pour variable indépendante. Mais de quel Temps s'agit-il?" (22).

Il ne faut pas s'étonner de ce que plus la physique devient mathématique, plus elle rend compte du temps, puisque la mathématique elle-même se tourne vers le temps. Déjà la géométrie cartésienne, en substituant une équation à une courbe, conçoit la courbe dans son processus de formation temporelle (23). Mais surtout la notion de différentielle témoigne déjà de la présence de la durée dans la science: la notion de fluxion est "métaphysique par ses origines", et elle ne devient scientifique qu'à mesure qu'elle s'exprime en termes statiques (24).

(19) Nous occuperons par la suite de cette thèse. E.P., I, p. 129 ss.

(20) E.S., III, C, p. 868.

(21) E.C., IV, C, p. 779.

(22) Ibid.

(23) E.C., IV, C, p. 778 supra.

(24) P.M., Int. II, C, p. 1274.

Les lois physiques, nous le verrons, tendent à exprimer des phénomènes réversibles où la durée ne compte pas. Elles deviennent donc des lois de l'instant. C'est à ce niveau qu'elles impliquent le déterminisme. Et néanmoins, elles n'ont atteint ce niveau qu'en prenant comme axe le temps physique, image de la durée projetée sur un miroir qui l'inverse. Mais nous le verrons aussi: ce n'est pas la loi réversible qui est la plus parfaite projection de la durée, puisqu'il y a une façon d'exprimer scientifiquement l'irréversible.

Il faut que nous revenions sur notre problème du manque de rapports, chez Bergson, entre la loi à forme mathématique et l'expérience. Là où il a un vide à combler, Bergson voit une infinité de degrés. Et ce sont des degrés plutôt de perfection que l'expérience et la loi traversent ensemble, en restant toujours solidaires l'une de l'autre, "intellectualité et matérialité étant de même nature et se produisant de la même manière" (25).

L'hypothèse bergsonienne qui essaie d'expliquer la solidarité entre l'expérience et la loi n'est pas des plus plausibles. Bergson rejette l'hypothèse que la matière ait, immanentes à elle, les lois déterminées que la science a établies: Nos chances de les découvrir seraient trop faibles. Il rejette également l'hypothèse que les lois sont arbitraires.

"Une seule hypothèse reste donc plausible: c'est que l'ordre mathématique n'ait rien de positif, *qu'il soit la forme où tend, d'elle-même, une certaine interruption, et que la matérialité consiste précisément dans une interruption de ce genre*" (26).

Il s'agit donc d'un penchant de la matière à s'intellectualiser, d'un passage continu de la perception à l'intelligence. Si Bergson distingue donc nettement entre une causalité empirique (succession régulière des phénomènes) et une causalité rationnelle (implication logique), et s'il voit l'une et l'autre dans l'explication scientifique, il postule mais n'explique pas le passage de l'une à l'autre. Il ne l'explique pas dans la mesure où il croit qu'une forme mathématique quelconque aurait suffi à rendre compte de l'expérience: "Elle (notre science) eût pu, dans son ensemble, être toute différente et pourtant réussir encore" (27). Bergson ne voit pas dans l'expérience le critère pour décider, parmi les hypothèses mathématiques, laquelle d'entre elles doit rester valable.

Outre le problème du fondement des lois, il reste un point qui, d'une façon générale, est toujours solidaire de la question causale: c'est le problème de la continuité et de la discontinuité. Nous savons que pour Bergson la durée, objet de la Métaphysique est continue, tandis que la matière, objet de la science, est discontinue. La causalité scientifique devrait relever, donc, de la discontinuité, et elle en relève, quoique les lois de la physique mathématique soient exprimées comme des fonctions continues. En effet, cette continuité n'est que le signe d'une discontinuité quelconque. Appliquons aux lois scientifiques ce que Bergson dit de la continuité de l'étendue matérielle, lois et matière s'identifiant pour lui

"Cette continuité... se réduit pour nous à la faculté que la matière nous laisse de choisir le mode de discontinuité que nous lui trouverons" (28).

Nous ne pensons la continuité que négativement, nous la concevons comme le refus de tenir un découpage donné de la réalité pour seul possible. "L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu" (29).

(25) *E.C.*, III, C, p. 681

(26) *E.C.*, III, C, p. 681. C'est nous qui soulignons. Bergson ne souligne que le mot "interruption".

(27) *Ibid.*

(28) *E.C.*, II, C, p. 626.

Néanmoins, Bergson voit l'identité comme une limite de la causalité scientifique. Peut-on concevoir une approche vers l'identité comme se réalisant dans la sphère du *discontinu* ? Peut-être pourrait-on répondre affirmativement, en convenant, avec Bergson, d'appeler "discontinuité" la continuité algébrique, et de réserver le mot "continuité" pour la durée créatrice la "compénétration réciproque". Nous pouvons peut-être dire, à ce niveau, que la régularité des phénomènes, vue à la façon empiriste, est absolument discontinue, que les lois mathématiques de la nature impliquent une continuité qui sous-tend une discontinuité quelconque, et que la durée créatrice est une pure continuité. Il nous semble que c'est sous le jour de considérations de ce genre qu'il faut envisager les critiques faites par Gaston Bachelard à la théorie bergsonienne de la continuité (30). Pour lui la causalité n'est possible que dans l'absolue discontinuité, et il l'oppose à la continuité de la durée bergsonienne, au lieu de l'opposer à la discontinuité matérielle, qui est l'horizon de la causalité chez Bergson. Bachelard dit notamment:

"En fait, toute causalité s'expose dans le discontinu des états. On représente un phénomène comme cause et un autre phénomène comme effet, en les entourant chacun d'un trait qui les définit et les isole, en donnant à chacun l'unité d'un nom, en dégagant pour chacun le caractère organique essentiel... Sans doute, un bergsonien verra dans cette double désignation statique (cause et effet) une simple preuve des nécessités linguistiques et spatialisantes qui dominent notre intelligence. Il en appellera à une intuition intime pour suivre de l'un à l'autre phénomène la continuité causale. Mais ce lien continu tout intime ne s'exprimera à son tour que par un mot général, sans preuve objective. In n'arrivera jamais à *dérouler* la causalité" (31).

La causalité ne devient objective qu'à condition d'éliminer tout ce qui, dans la durée, n'est pas ordre de succession. Tout le laps de temps qui s'étend entre la cause et l'effet doit être négligé. Ce serait à travers ce processus que l'on rapprocherait causalité et déduction.

La conception de Bachelard s'éloigne moins de la pensée bergsonienne qu'il ne le croit lui-même. Bergson accorderait à Bachelard que la causalité ne devient déduction que dans l'oubli de la durée. Nous ferons cependant, deux réserves fondamentales devant la thèse de Bachelard. Premièrement, un "bergsonien" ne cherchera pas à rétablir, par un lien intime de durée, la "continuité causale", continuité et causalité s'excluant réciproquement. Le scientifique bergsonien n'introduit pas, au niveau objectif, entre la cause et l'effet, la durée qui les relierait ensemble, puisque la durée se situe au delà de ce niveau. Deuxièmement, il nous semble que Bachelard, en soulignant la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes (32), oublie qu'on ne "prend la cause comme un principe et l'effet comme une conséquence" (33) qu'à condition d'introduire une certaine homogénéité.

Or, cette homogénéité n'est que l'identité dont nous avons parlé comme d'une limite de la causalité chez Bergson et chez Meyerson. Elle implique une réduction de l'effet à la cause à travers le signe "égale" de l'équation. Elle vise une continuité qui sous-tend une discontinuité beaucoup plus qu'une pure discontinuité, étant entendu qu'elle est instantanée, et non pas une donnée temporelle vécue.

(29) Ibid.

(30) G. BACHELARD, *La Dialectique de la durée*, Paris, P.U.F., 1963; surtout, chap. III et IV.

(31) G. BACHELARD, op. cit., p. 52.

(32) "Le principe de causalité est toujours saisi comme jouant entre deux figures distinctes et très nettes, en éliminant à la fois les accidents et les détails". BACHELARD, op. cit., p. 60.

(33) Id, p. 53.

Si Bergson écarte à la fois, dans l'horizon de la science, la continuité hétérogène et imprévisible de la durée, et la discontinuité des phénomènes empiriques dont la prévision ne repose que sur une régularité de succession, il est prêt à accepter le déterminisme que les mathématiques décèlent dans la nature. Il s'agit d'un monde instantané où tout est présent. Ce monde matériel est, certes, abstrait, dégagé du tout de l'être, et c'est sous cette condition qu'il est soumis au déterminisme. "Les explications mécanistiques, disions-nous, sont valables pour les systèmes que notre pensée détache artificiellement du tout", qui est la durée créatrice. Lorsque celle-ci est mise entre parenthèses, les explications mécaniques deviennent valables. Leur essence est

"de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul" (34).

Disons donc pour finir que Bergson accorde à la physique de son temps le droit de faire usage du principe de causalité déterminante, et il ne distingue pas même entre un déterminisme méthodologique et un déterminisme dogmatique. Pour lui la matière est soumise aux mathématiques, c'est-à-dire, à l'instantané, et elle est l'horizon de la prévisibilité.

(34) *E.C.*, I, C, p. 526. Bergson cite le postulat du mécanisme tel que Laplace l'a exprimé: "une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux". LAPLACE, *Introduction à la théorie analytique des probabilités* (Oeuvres Complètes, vol. VII, Paris, 1886, p. VI). Cité par Bergson, id, p. 526-27. Voir aussi, à propos de la valeur du déterminisme dans un monde matériel abstrait, *E.S.*, I, C, p. 824, et le remarquable texte de *P.M.*, III, C, p. 1332 s.

CHAPITRE III

L'INDETERMINISME

La théorie déterministe de la science, telle que nous avons essayé de l'exposer, vise la physique classique. Il est évident que la réflexion bergsonienne sur la science a dû se limiter, à l'époque de *l'Essai*, à cette physique. A l'intérieur de celle-ci, la distinction entre une physique déterministe et une métaphysique de la liberté est claire et valable. Mais Bergson est toujours resté attentif au mouvement scientifique. Contrairement à l'opinion de Madame Barthélémy-Madaule, selon laquelle "Bergson n'a pas reconnu à la science la possibilité de muter" (1), il faut souligner (et elle ne manque pas de la faire) avec quel enthousiasme Bergson a accueilli la Théorie de la Relativité. Il y a vu une mutation qui rendait plus compatible la notion scientifique du temps avec son intuition de la durée (2). Nous savons que les physiciens, Einstein y compris, ont refusé d'admettre l'interprétation bergsonienne de la relativité, ce qu'ils faisaient, d'ailleurs, en tant que philosophes plutôt que comme scientifiques (3). Mais quoi qu'il en soit, en ce qui concerne notre sujet, le postulat déterministe reste valable dans la physique einsteinienne, et Bergson n'aurait eu aucune raison de le discuter à propos de la relativité, sauf peut-être à partir des notions de simultanéité et de succession. Or, à une époque presque contemporaine de la mutation relativiste s'est effectuée la révolution de la mécanique quantique, révolution plus profonde peut-être que la première, avec sa mise en question du principe de causalité scientifique. Bergson n'a pas eu le temps et l'opportunité de l'approfondir comme il l'avait fait avec la physique classique et relativiste. Mais à partir des brèves remarques sur la nouvelle physique que nous trouvons dans son oeuvre, et des analogies entre cette physique et la philosophie de Bergson telles qu'elles ont été soulignées par un Louis de Broglie, nous essayerons de dégager une vue bergsonienne de l'indéterminisme physique.

En effet, ce qui nous intéresse de la physique quantique c'est la question de l'indéterminisme microphysique et la question, débattue même par les savants, de savoir si l'indéterminisme découle de notre façon de comprendre et d'expérimenter la nature (dans ce cas il serait inévitable), ou s'il est contingent et surmontable (4).

A l'égard de ces problèmes, Bergson n'a pas pris une position claire et étudiée, comme nous le disions. Cependant, il a fait des allusions à ce propos et il y a lieu de se demander s'il a entrevu quelque chose du développement ultérieur de la physique. Est-ce que Bergson aurait changé d'avis sur le déterminisme scientifique à la façon de nombreux physiciens contemporains, et aurait-il trouvé dans cette évolution un rapprochement entre la science et son intuition métaphysique? Ou, au contraire, aurait-il trouvé que la nouvelle version de la causalité n'était qu'une nouvelle façon d'exprimer un penchant essentiel à toute science de la nature?

-
- (1) Madeleine BARTHELEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, op. cit., p. 25.
 - (2) Voir, parmi de nombreux textes, le suivant: "L'idée d'un temps réel commun aux deux systèmes, identiques pour S et S', s'impose dans l'hypothèse de la pluralité des Temps Mathématique un et universel". Le contexte essaie de démontrer la validité de cette affirmation. *D. et Sim.* IV, p. 112.
 - (3) Sur les problèmes de cette interprétation, voir notamment: F. HEIDSIECK, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, P.U.F., 1961, partie IV, p. 147 ss., et dans le *Bull. de la Soc. Française de philosophie*, 1922, les actes de la séance du 6 avril 1922.
 - (4) Parmi l'abondante bibliographie qui existe sur cette question, voir notamment: W. HEISENBERG, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962, Max PLANCK, *L'image du monde dans la physique moderne*, Genève, Médiations, 1963, p. 31 ss.; JORDAN, *Die Physik des 20 Jahrhunderts*, trad. espagnole: *La Física del siglo XX*, México, F.C.E., 1963, p. 82 ss.

M. Luis de Broglie, après avoir mis en garde le lecteur contre certains pièges du style bergsonien, où les métaphores brillantes cachent parfois un manque de solidité dans l'argumentation, ajoute

“Néanmoins, ces réserves, faites, on doit reconnaître que dans l'ensemble l'oeuvre est puissante: il est impossible de la parcourir sans éprouver, presque à chaque page, l'impression qu'elle nous fait apercevoir une foule de questions sous des aspects nouveaux, qu'elle entr'ouvre constamment devant nous des fenêtres par lesquelles nous apercevons, comme dans un éclair, des horizons insoupçonnés” (5).

Pour M. de Broglie, il s'agit de voir, dans les intuitions métaphysiques de Bergson, un dessin de la physique ultérieure, concrètement, de celle qui pose aujourd'hui les problèmes les plus difficiles:

“... nous avons été frappé par l'analogie de certaines conceptions nouvelles de la Physique contemporaine avec quelques unes des fulgurantes intuitions du philosophe de la Durée” (6).

Parmi ces intuitions M. de Broglie s'attarde sur celle qui saisit la durée comme création continue d'imprévisible nouveauté, sur celle qui, contrairement au penchant de l'intelligence et du sens commun, se refuse à réduire le nouveau à l'ancien. Les théories quantiques pourraient se réclamer de cette métaphysique, selon les mots de M. de Broglie:

“Ainsi, dans les théories quantiques, beaucoup plus que dans les théories classiques, le temps paraît apporter, en s'écoulant, les éléments nouveaux et imprévisibles. Or ce sont les mots mêmes qui viennent sous la plume de Bergson quand il écrit: “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 temps présent et si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, c'est qu'il s'y crée sans cesse de l'imprévisible et du nouveau” ” (7).

Dans la physique quantique, de même que dans la philosophie de Bergson, des prévisions certaines ne peuvent être faites qu'après coup: on peut parler des prévisions qui auraient pu être faites. Il n'est pas difficile de trouver, avec M. de Broglie, “un certain parfum de Bergsonisme”, à des thèses quantiques telles qu'elles sont exposées, par exemple dans le texte suivant:

“En physique quantique, si l'on se place à l'état t , les événements t_1 t_2 seront décrits par des *prévisions incertaines*; si l'on se place à l'instant t_2 , les événements de l'intervalle t_1 t_2 seront décrits par des mesures effectuées et par leurs résultats. En raison de l'indéterminisme, le *futur de maintenant* apparaît comme distinct du *passé qui sera*” (8).

(5) L. de Broglie, *Physique et Microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 191 s.

(6) Ibid.

(7) L. DE BROGLIE, op. cit., p. 204.

(8) D'une thèse de Mademoiselle PASTURAUD, présentée à la Fac. de Sciences de Paris, cité par M. de BROGLIE, op. cit.

C'est en réalité une belle expression de la fonction rétroactive du vrai chez Bergson, ou si l'on veut, du "futur antérieur" que M. Jankélévitch souligne en analysant la critique bergsonienne de l'intelligence (9).

Si nous laissons de côté d'autres analogies, soulignées par M. de Broglie, entre la pensée de Bergson et la nouvelle physique, et que nous ne considérons que ce qui concerne la causalité et le déterminisme, nous trouvons deux textes de Bergson qui visent directement notre problème. L'un d'eux, le moins précis, appartient à *Matière et Mémoire*; il est question dans ce texte de la *nécessité matérielle* de la façon suivante:

"La nécessité absolue serait représentée par une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres. En est-il ainsi de la durée de l'univers matériel? Chacun de ses moments pourrait-il se déduire mathématiquement du précédent? Nous avons supposé dans tout ce travail, pour la commodité de l'étude, qu'il en était bien ainsi; et telle est en effet la distance entre le rythme de notre durée et celui de l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature, si profondément étudiée par une philosophie récente, doit équivaloir pratiquement pour nous à la nécessité. Conservons donc notre hypothèse, qu'il y aurait pourtant lieu d'atténuer" (10).

Bergson atténue cette hypothèse dans un autre texte, cité par M. de Broglie, mais il reste convaincu que *le déterminisme matériel n'est pas essentiellement modifié par l'indéterminisme de la nouvelle physique*. Le texte en question exprime la compatibilité entre l'indéterminisme microphysique et le déterminisme macrophysique, celui-ci étant corrélatif de notre perception et de notre activité; il est, donc, le plus radical:

"On peut donc, et même on doit, parler encore de déterminisme physique, lors même que l'on postule, avec la physique la plus récente, indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique. Car ce fait physique est perçu par nous comme soumis à un déterminisme inflexible, et se distingue radicalement par là des actes que nous accomplissons quand nous nous sentons libres. Ainsi que nous le suggérons ci-dessus, on peut se demander si ce n'est pas précisément pour couler la matière dans ce déterminisme, pour obtenir, dans les phénomènes qui nous entourent, une régularité de succession nous permettant d'agir sur eux, que notre perception s'arrête à un certain degré particulier de condensation des événements élémentaires" (11).

Nous avons dit plus haut que Bergson distinguait entre la matière en droit et la matière en fait, cette dernière n'étant que l'objet de notre système sensori-moteur. Il nous faudra donc conclure que, si l'indéterminisme microphysique est valable pour la matière en droit (toujours hypothétique dans les textes bergsoniens), le déterminisme reste valable dans la vie pratique. Néanmoins, il faudrait peut-être remarquer un certain changement important: si auparavant le déterminisme, en tant qu'implication mathématique, était l'asymptote idéale de la courbe réelle de la causalité, maintenant la primauté théorique, d'après la nouvelle physique, appartiendrait à l'indétermination, la nécessité matérielle stricte étant l'apanage de la "praxis".

Cette situation nouvelle peut être illustrée à travers une autre remarque de M. de Broglie:

(9) V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1959, p. 14 ss.

(10) M.M., Résumé et Conclusion, C, p. 376-77.

(11) P.M., Int. II, C, p. 1301, note 1.

"M. André George a bien voulu attirer mon attention sur certaines analogies entre les conceptions de Bergson sur la causalité et la distinction entre causalité forte et causalité faible que nous avons nous-même introduite, il a quelques années, à la lumière des idées quantiques" (12).

M. de Broglie se réfère explicitement à son article *Reflexions sur l'indéterminisme en physique quantique* (13). Dans cet article, l'auteur établit trois sortes de causalité:

- a) Une causalité ou déterminisme métaphysique, métaempirique et sans rapport avec la science.
- b) Une causalité ou déterminisme qui implique la prévision univoque des phénomènes. C'est le déterminisme de la physique classique, ce déterminisme ayant été défini — par opposition au déterminisme métaphysique — comme la prévisibilité des phénomènes futurs d'après les faits actuels et les lois de la Nature (id, p. 59).
- c) Une causalité indéterministe qui est celle de la Physique Quantique. On continue à parler de causalité parce qu'il y a un rapport d'un phénomène A à un quelconque des phénomènes B₁, B₂, B₃. D'ailleurs, dans cette nouvelle vue, "il y a prévisibilité exacte, c'est-à-dire déterministe au sens des physiciens, pour le phénomène statistique, bien qu'il n'y ait pas prévisibilité exacte pour les phénomènes élémentaires" (14).

M. de Broglie voit, déjà dans un texte de *l'Essai*, une préconception bergsonienne de la causalité du type C (15). Mais le texte bergsonien en question est placé dans le contexte de la causalité comme effort, de ce que nous avons appelé causalité spiritualiste. Nous ne croyons pas que Bergson aurait songé à accepter cette causalité comme valable pour la science de la nature. Il nous semble au contraire que, s'il finit par accepter l'indéterminisme microphysique, et partant la "causalité faible", il s'agit plutôt d'une concession à l'empirisme (succession régulière statistique) que d'une préformation dans le sens biranien.

Il reste néanmoins que la nouvelle façon bergsonienne d'envisager les choses, implique une substitution de la "causalité faible" à la "causalité forte" au sein de la matière, selon les mots de M. de Broglie, ou une substitution de la simple "légalité" à la "causalité", dans les termes de Meyerson.

Si Bergson avait pu approfondir les implications philosophiques de la physique quantique, il aurait, nous semble-t-il, reconsidéré sa conception du hasard. Le hasard, en effet, n'est pour lui, que l'état d'âme de celui qui, s'étant attendu à une des deux espèces possibles d'ordre, aurait rencontré l'autre. Il n'y a pas de désordre au monde: s'il n'y a pas un *ordre automatique* (celui des causes efficientes), il y a un *ordre voulu* (celui des causes finales). Le hasard n'est pas une notion spéculative, mais le

(12) L. de BROGLIE, op. cit., p. 211, note 1.

(13) L. de BROGLIE, *Continu et Discontinu*, Paris, Albin Michel, 1941.

(14) Id., p. 63.

(15) "Si donc on se décide à concevoir sous cette seconde forme la relation causale, on peut affirmer *a priori* qu'il n'y aura plus entre la cause et l'effet un rapport de détermination nécessaire, car l'effet ne sera pas donné dans la cause. Il n'y résidera qu'à l'état de pur possible, et comme une représentation confuse qui ne sera peut-être pas suivie de l'action correspondante" (*E.D.*, III, p. 138-39).

signe d'une volonté déçue (16). Bergson en aurait fait, disions nous, une notion spéculative; néanmoins, il est clair qu'il n'y a pas une grande différence entre le hasard pur et simple, et le hasard "sauvé" par la régularité statistique, par l'ordre d'ensemble.

Vis-à-vis de la nouvelle physique, Bergson tenait au déterminisme macroscopique qui demeurait intact, à l'harmonie d'ensemble plutôt qu'au hasard des particules. Nous croyons qu'il n'y a, chez lui, aucune préconception du fond de la physique de la contingence. Il continua à envisager la causalité scientifique comme causalité "forte", où le lien d'implication l'importait sur l'hétérogénéité des phénomènes. Pour la nouvelle physique il faut que ceux-ci se désolidarisent; la contingence et la discontinuité se tiennent donc dans cette nouvelle vue. Chez Bergson, au contraire, la nécessité (il est vrai, jamais atteinte) équivalait à la continuité qui sous-tend les discontinuités, tout cela relevant de l'esprit mathématique.

Encore moins peut-on voir dans les conceptions proprement métaphysiques de Bergson une prévision de la nouvelle physique. En effet, Bergson a été amené à séparer de plus en plus le champ métaphysique de celui de la science, et à reconnaître par là que la critique de la science cherche plus à la comprendre qu'à la transformer. Peut-être, après avoir cru que la Théorie de la Relativité était plus compatible avec sa métaphysique de la durée que la science classique, les polémiques autour de son interprétation de la Relativité l'enjoignirent-elles à ne plus se réclamer, en tant que philosophe, d'aucune nouvelle position scientifique. C'est ainsi qu'il a expliqué sa définition des objets de la métaphysique et de la science, que nous avons citée plus haut. Donc, nous ne croyons pas qu'il aurait cherché à rapprocher sa conception d'une durée continue hétérogène d'imprévisible nouveauté, saisie par une intuition directe, d'une théorie où les particules, discontinues, relèvent plus de la pluralité que de l'hétérogénéité, plus du hasard croissant que de la nouveauté, plus de l'explication hypothétique que de l'intuition.

Mais il reste une possibilité pour que le contenu de la science ait une validité même métaphysique, et donc, un chemin pour que la science approche, plus ou moins, de la Métaphysique: C'est que la science soit, de plus en plus, le reflet inversé de la Métaphysique, que le dessin scientifique du monde soit la contrepartie de la vision métaphysique. Il, y a, d'après Bergson, dans la physique, une théorie qui se range de ce côté. Cette théorie est très liée à la physique quantique, et il est dommage qu'elle n'ait pas été relevée par M. de Broglie dans le texte que nous venons de considérer. Elle est l'objet de notre chapitre suivant.

(16) Voir notamment *E.C.*, III, page 691 ss.

CHAPITRE IV

LA LOI DE CARNOT

“Je dirai donc que la question initiale de la dogmatique bergsonienne, analogue à celle de la critique kantienne (qui est d'ailleurs en même temps une dogmatique de la science newtonienne) est celle-ci: Comment le principe de Carnot est-il possible?”

Nous croyons qu'il n'y a pas d'exagération dans ces mots d'Albert Thibaudet (1). En effet, la loi de Carnot est une loi tout à fait exceptionnelle parmi les lois physiques, et Bergson en a pris clairement conscience, ce caractère exceptionnel ayant une parenté profonde avec l'intuition fondamentale de sa philosophie.

D'après la définition de Bergson, qui fait abstraction des précisions techniques, le principe de Carnot est le suivant: “tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et... la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps” (2). Ce qu'il y a d'extraordinaire dans cette loi, c'est qu'elle énonce l'irréversibilité des phénomènes en question, tandis que toutes les autres lois supposent la réversibilité des phénomènes, la possibilité d'interchanger l'antécédent et le conséquent, c'est-à-dire l'équivalence de la “cause” et de l’“effet” (3).

L'affinité entre la durée bergsonienne et la loi de Carnot est immédiate: dans les deux cas, il s'agit du rétablissement de Cronos sur son trône. Une théorie ne comprend vraiment le temps réel que lorsqu'elle accepte son irréversibilité. La durée bergsonienne et la notion d'entropie (expression mathématique de la loi de Carnot) expriment ensemble un ordre de choses où le vécu l'emporte sur le connu, où le donné l'emporte sur le construit. Meyerson dit encore: “Selon la profonde formule de M. Bergson, les grandes découvertes se sont fréquemment faites par “des coups de sonde donnés dans la durée pure” (4). Le maître — coup de sonde, la découverte définitive, c'est le principe de Carnot, parce qu'il précise ce qui fait le fond de notre concept du monde sensible et ce que pourtant nous ne sentons qu'obscurément: les notions de temps, de changement et d'irréversibilité” (5).

Bergson lui-même établit une dissymétrie entre le premier principe de la thermodynamique (loi de conservation de l'énergie) et le deuxième principe (loi de Carnot). Le premier, relatif à l'acte de mesurer “nous renseigne sur le rapport d'un

(1) *Le Bergsonisme*, U.R.F., Paris, 1923, 4ème éd. livre I, p. 209.

(2) *E.C.*, III, C, p. 701.

(3) Il est opportun de citer ici les remarques de Meyerson à propos de la spécificité du principe de Carnot: “Le principe de Carnot se distingue nettement, par sa forme extérieure, des énoncés habituels de la science. Principes ou lois se formulent généralement comme des égalités; or, il n'est pas possible de réduire le principe de Carnot à cette forme” (*Identité et Réalité*, op. cit., p. 296). “Le principe de Carnot est au contraire clairement un énoncé non de conservation, mais de changement. Il affirme non pas une identité, même apparente, mais une diversité. Etant donné un état, ce principe établit qu'il doit se modifier, et dans quelle direction” (Id. p. 297). Dans une physique comprenant la loi de Carnot “l'antécédent et le conséquent ne sont pas “interchangeables”, comme on dit en parlant des pièces d'une machine; ils ne sauraient donc être équivalents. L'effet n'égale pas la cause, contrairement à ce qu'affirme l'Ecole, parce qu'il ne saurait reproduire la cause entière ou son semblable, comme le postulait Leibniz”. (Id. p. 323).

(4) Ici, MEYERSON cite un texte de Bergson, qui, dans l'Edition du Centenaire se trouve ainsi réperé: *P.M.*, C, p. 1431.

(5) MEYERSON, op. cit., p. 325. Dans une note, il appuie ses affirmations sur l'autorité de Max PLANCK.

fragment de ce monde à un autre fragment plutôt que sur la nature du tout" (6). Or, "il en est autrement du second principe de la thermodynamique. La loi de dégradation de l'énergie, en effet, ne porte pas essentiellement sur des grandeurs" (7). Elle a la validité exprimée dans la formulation bergsonienne que nous avons citée plus haut, qui dépasserait les termes mathématiques de Carnot et de Clausius.

"Sous cette forme moins précise, elle devient indépendante de toute convention; elle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde" (8).

Elle est métaphysique, la loi de Carnot, elle qui nous montre la flèche du temps, et néanmoins, elle est exactement l'antithèse de la durée bergsonienne. Comment peut-on rendre compatibles la croissance bergsonienne et la décroissance exprimée dans la loi de Carnot? D'après Bergson, nous sommes tenus d'invisager cette loi seulement en ce qui concerne notre système solaire. Il apparaît "comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient". D'où vient cette mutabilité?

Il y a, toujours selon Bergson, deux hypothèses qui essaient de répondre à cette question. L'une suppose que l'énergie capable de mutabilité est infinie, distribuée dans un monde infini. Or, cette supposition de l'infinité du monde conduit à l'identification entre la matière et l'espace, et, en conséquence, à l'impossibilité de l'influence des particules les unes sur les autres, ce qui est contraire au principe que nous voulions expliquer.

La deuxième hypothèse consiste à supposer

"que l'instabilité générale est sortie d'un état général de stabilité, que la période où nous sommes, et pendant laquelle l'énergie utilisable va en diminuant, a été précédée d'une période où la mutabilité était en voie d'accroissement, que d'ailleurs les alternatives d'accroissement et de diminution se succèdent sans fin. Cette hypothèse est théoriquement concevable, comme on l'a montré avec précision dans ces derniers temps; mais, d'après les calculs de Boltzmann, elle est d'une improbabilité mathématique qui passe toute imagination et qui équivaut, pratiquement, à l'impossibilité absolue" (9).

Notons en passant que Bergson ne définit pas de prime abord le principe de Carnot comme une augmentation de l'improbabilité. Il introduit maintenant la notion de probabilité de Boltzmann qui n'implique pas nécessairement, néanmoins, la validité radicale, pour les particules, des notions de probabilité et d'indéterminisme. Cette remarque s'imposait, car il ne faut pas s'étonner que Bergson accorde une si grande importance au principe de Carnot sans avoir eu le temps de faire une place convenable dans sa philosophie à la nouvelle physique.

(6) *E.C.*, III, C, p. 701.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

(9) *E.C.*, III, C, p. 702. Bergson fait référence au livre de BOLTZMANN, *Vorlesungen über Gastheorie*, Leipzig, 1898, p. 253 et suiv.

Bergson trouve que la physique est essentiellement incapable d'expliquer l'accumulation originaire d'énergie disponible. Il faut donc chercher "l'origine de ces énergies dans un processus extra-spatial" (10).

C'est à ce niveau que Bergson exprime sa conception de la matière comme un "revers" de quelque chose d'autre. La durée serait l'envers de l'être. Nous sommes dans une période cosmique de descente qui présuppose une période de montée. Mais l'élan qui poussait le monde vers la concentration, physiquement très improbable, de l'énergie, reste à l'oeuvre dans notre monde. Cet élan méta-physique est d'abord l'élan vital. La vie va à l'encontre de la matière. Certes,

"elle n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physiques, telle que le principe de Carnot la détermine. Du moins se comporte-t-elle absolument comme ferait une force qui, laissée à elle-même, travaillerait dans la direction inverse. Incapable d'arrêter la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la retarder. L'évolution de la vie continue en effet, comme nous l'avons montré, une impulsion initiale" (11).

Nous nous trouvons donc en face de deux courants d'ordre inverse, que nous pourrions appeler "*entropie*" et "*entropie négative*", cette dernière étant la même chose que le pouvoir d'organisation de la vie. Mais il s'agit d'une opposition toute différente de celle que nous avons mentionnée plusieurs fois, entre la *temporalité* et la *permanence*. Maintenant les deux courants sont temporels, ils impliquent une dissymétrie entre les différents moments de la durée. De ce point de vue, la science, avec la notion d'entropie, rejoint la métaphysique là où elle s'en éloigne le plus. La "dialectique" de la matière, dont nous avons parlé au commencement de cette partie, se trouve complétée par la notion d'entropie. La matière se manifeste comme étant à la fois opposée et corrélatrice à l'esprit, et le processus de "conversion" vient s'identifier à celui de "procession". La matière ne s'oppose à l'esprit que dans la mesure où elle en participe. La négation de la durée, portée à sa limite, ne conduit pas aux lois d'identité, mais à l'entropie, qui après tout est une autre forme de durée. Il y a, dans la pensée de Bergson, toute une théorie de la durée de la matière.

Nous devons au physicien japonais M. Sitosi Watanabé une très intéressante étude qui fait relever l'entropie de la durée de la conscience (12). Nous pouvons déjà être sûrs que ce n'est pas arbitrairement qu'il se réclame de Bergson. Il définit et le temps et l'entropie à partir de l'ordre de cognition, la flèche du temps de la matière étant tout à fait dépendante de l'ordre selon lequel je la connais,

(10) E.C., III, C, p. 703.

(11) E.C., III, C, p. 703-704. Ce passage est cité dans l'ouvrage de M. COSTA DE BEAUREGARD, *Le second principe de la science du temps. (Entropie, Information, Irréversibilité)* Ed. du Seuil, Paris, 1963, p. 133. M. DE BEAUREGARD réinterprète la cosmologie bergsonienne selon laquelle on peut envisager l'histoire du monde comme un processus de montée, descente et remontée de la disponibilité de l'énergie. Il élargit les termes bergsoniens en interprétant, par exemple, la remontée vitale comme *information*, le mot devant être pris dans les deux sens: accumulation de connaissance et façonnement de la matière. En ce qui concerne Bergson, voir notamment p. 15, pp. 119 ss; pp. 132 ss. Il nous faut dire, cependant, contrairement à l'opinion de l'auteur, que la conclusion de son livre, voulant concilier la *temporalité* et l'*identité*, n'est pas bergsonienne. Nous faisons allusion à la formule "Néguentropie + Information d'origine expérimentale + Information métaphysique = Constante" et à son contexte (p. 140).

(12) S. WATANABE, *Le Concept de temps en Physique Moderne et la durée pure chez Bergson*, *Revue de Mét. et Mor.* 1951, p. 130 ss.

"La croissance de l'entropie n'est pas une propriété du monde extérieur laissé à lui-même, mais... elle est le résultat de la liaison entre le sujet et l'objet" (13).

"L'entropie devient toujours plus grande après l'observation qu'elle ne l'était toujours avant. Or, ces termes "avant" et "après" ne se rapportent pas à l'écoulement du temps, ils se réfèrent simplement à l'ordre dans le développement de la cognition" (14).

La flèche du temps, engendrée psychologiquement, détermine néanmoins les deux mouvements de sens opposé dont nous parlions plus haut. M. Watanabé appelle l'un d'eux "causalité" et l'autre "finalité":

"La causalité se rattache au point de vue selon lequel on suit le développement des phénomènes naturels dans la direction du passé au présent. La finalité, par contre, se rattache au point de vue où la volonté, ayant un but à réaliser dans le futur, agit sur le présent. Le passage de l'un à l'autre de ces deux points de vue correspond donc, en un sens, à l'inversion du temps. C'est dans ce sens que nous disons que l'inversion de Bergson correspond à l'inversion du temps physique" (15).

Pour M. Watanabé, l'opposition entre la durée de l'esprit et la durée de la matière n'est qu'un dédoublement de la succession psychologique des expériences. Plus on fait d'expériences, plus on constate l'augmentation de l'improbabilité matérielle, le passé s'avérant de plus en plus difficile à réédifier et le futur de plus en plus prédéterminé. Mais parallèlement, le sujet qui expérimente se trouve devant un avenir d'autant plus libre qu'il accumule une plus grande expérience de passé. L'ordre de la "causalité" serait celui où l'avenir serait tout à fait prévisible et le passé tout à fait oublié. L'ordre de la "finalité" serait, au contraire, celui où l'avenir est indéterminé, et, partant, déterminable techniquement, grâce à un passé conservé dans le présent par la mémoire la plus infaillible. L'action efficace naîtrait de l'insertion du second ordre dans le premier, c'est-à-dire, qu'elle serait possible selon le schéma bergsonien du cône de la perception, par la réciprocité de la matière et de la mémoire.

M. Watanabé trouve que les deux ordres ne sont que deux aspects d'une même réalité et exprime, dirions-nous, le fond spinozien de la pensée de Bergson:

"L'aboutissement récent de la physique moderne nous invite à conclure que l'irréversibilité apparente du temps physique est la projection de la durée pure. Et cette conclusion nous semble pouvoir être mise d'accord avec les idées générales de Bergson" (16).

"La vie, pour qu'elle soit, doit augmenter l'entropie de l'extérieur, et... la croissance de l'entropie est la manifestation dans la matière de l'action de la vie" (17).

"Le principe d'entropie pourra désormais être considéré comme l'expression de la condition réciproque d'existence des deux côtés de la seule substance" (18).

(13) Art. cit., p. 134.

(14) Id., p. 135.

(15) Id., p. 138.

(16) Id., p. 137.

(17) Id., p. 141.

(18) Id., p. 142.

L'interprétation que M. Watanabé fait des rapports entre la durée bergsonienne et l'entropie nous semble exacte dans ce qu'elle a de plus général, savoir, dans la conception de l'entropie comme projection inverse et indispensable de la durée. Elle est peut-être moins réussie quand elle conçoit tout le double processus à la lumière de l'ordre de succession des expériences scientifiques. Il est nécessaire aussi de remarquer, en ce qui concerne notre but, que le mot "causalité" ne correspond pas, chez M. Watanabé, à la conception bergsonienne de la causalité physique. Chez Bergson, nous l'avons vu, la causalité relève de l'identité, voire de l'intemporalité des formules de Laplace. L'entropie appartient déjà à l'histoire du monde, à une histoire qui est à la fois un processus d'organisation et de déchirement et que n'admet que pour des buts pratiques une science au déterminisme figé et instantané.

Il nous semble possible de résumer les vues bergsoniennes sur la causalité physique de la façon suivante:

1°) L'explication causale des sciences de la nature est une réduction de la diversité de l'ordre de succession phénoménale à l'identité mathématique entre l'antécédent et le conséquent.

2°) La "causalité scientifique" participe, donc, de la "causalité phénoménale" (explicandum) et de la "causalité rationnelle" (explicator). Elle élimine toute référence à la "causalité psychique" ou notion d'effort.

3°) La "causalité scientifique" essaie de réduire une hétérogénéité discontinue en une homogénéité continue, dont la continuité, cependant, n'est que le signe d'une discontinuité possible quelconque.

4°) La matière, dans la mesure où elle a aussi une durée, exerce une résistance à la réduction de la causalité à l'identité. Cette résistance ne s'exprime en droit qu'avec le principe de Carnot.

5°) Le principe de Carnot est l'expression de la durée de la matière, qui est l'image inverse de la durée proprement dite. Avec ce principe, la science abandonne en quelque sorte sa vocation identificatrice et atemporelle et saisit le véritable revers de l'être, l'intellect scientifique ordinaire n'étant que le point d'indifférence entre les deux durées et n'ayant qu'une validité pratique.

TROISIEME PARTIE

LA CAUSALITE BIOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE DETERMINISME ET LE FINALISME EN BIOLOGIE

La question de la causalité biologique n'est pas un cas particulier de celle de la causalité physique, vie et matière étant, aux yeux de Bergson, deux moments de l'être assez différents pour mériter des épistémologies diverses.

La notion de causalité physique résumait, nous l'avons vu, la tendance identificatrice de l'intelligence, le pragmatisme de l'esprit de géométrie. Or, l'intelligence n'est pas un absolu; "l'histoire de l'évolution de la vie... nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme" (1). L'intelligence, d'après l'explication génétique de l'évolution s'avère un produit de la vie. Donc, l'intelligence est incapable de rendre compte de la totalité de la vie:

"Crée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect?... Autant vaudrait prétendre que la partie égale le tout, que l'effet peut résorber en lui sa cause..." (2).

Les catégories de l'intelligence, parmi lesquelles Bergson cite expressément la causalité, ne sauraient conserver en biologie leur signification habituelle, même pas leur sens physico-chimique.

"De fait, nous sentons bien qu'aucune des catégories de notre pensée, unité, multiplicité, causalité mécanique, finalité intelligente, etc..., ne s'applique exactement aux choses de la vie... Tous les cadres craquent. Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre" (3).

La causalité rationnelle de la physique ne peut s'appliquer aux phénomènes vitaux, et ce n'est que métaphoriquement que Bergson parle de la vie comme cause de l'intelligence dans l'avant dernier texte que nous avons cité.

Mais du fait que l'intelligence ne peut pas saisir la réalité vitale, il ne s'ensuit pas que cette réalité soit absolument insaisissable par l'esprit. Celui-ci est beaucoup plus que l'intelligence, puisqu'il renferme aussi quelque chose de ce qui s'est révélé dans d'autres branches de l'évolution. L'instinct viendrait en aide à l'intelligence pour

(1) *E.C.*, Int, C, p. 489.

(2) *E.C.*, Int, C, p. 489-90.

(3) *E.C.*, Int, C, p. 490.

la compléter, et l'intuition ne serait que l'intelligence doublée du pouvoir "sympathique" de l'instinct.

L'intuition, étant coextensive à la vie, peut déceler l'origine commune de l'intelligence et de la matière. C'est ainsi que la théorie de la vie se fait solidaire de la théorie de la connaissance "Il faut que ces deux recherches... se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment" (4). La critique des cadres de la biologie est donc à la fois une condition et une conséquence de la théorie de la vie. C'est à ce niveau que se situe le problème de la causalité biologique.

Quels sont donc les cadres dont l'intelligence a fait usage pour expliquer la vie et son évolution ? Bergson en fait l'analyse dans le premier chapitre de *l'Evolution Créatrice*, dont le plan a été conçu par lui de la façon suivante :

"(Dans ce chapitre) nous essayons au progrès évolutif les deux vêtements de confection dont notre entendement dispose, mécanisme et finalité; nous montrons qu' ils ne vont ni l'un ni l'autre, mais que l'un des deux pourrait être recoupé, recousu, et, sous cette nouvelle forme, aller moins mal que l'autre" (5).

Remarquons que le fait à expliquer est l'évolution: elle est prise, en effet, beaucoup plus comme un fait que comme une théorie. Le transformisme est donc le point de départ de notre étude critique. Il est nécessaire d'expliciter ce que Bergson retient de la théorie transformiste et des preuves qui lui servent de fondement.

En ce qu'elle a d'essentiel, la théorie transformiste repose sur deux ordres de preuves :

Premièrement, "tous les jours, sous nos yeux, les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme très élémentaire. L'expérience établit donc que le plus complexe a pu sortir du plus simple par voie d'évolution" (6). En effet, l'embryologie nous montre que "l'individu développe à travers la vie embryonnaire en général une série de transformations comparables à celles par lesquelles on passerait, d'après l'évolutionisme, d'une espèce à une autre" (7). Seulement, il s'agit de savoir s'il y a, outre cette ontogénèse, une philogénèse qui lui ressemble.

Deuxièmement, la paléontologie retrouve quelques fois l'ordre de succession des espèces. Or, là où elle le retrouve, "cet ordre est justement celui que les considérations tirées de l'embryologie et de l'anatomie comparées aurait fait supposer, et chaque nouvelle découverte paléontologique apporte au transformisme une nouvelle confirmation" (8).

Cependant, on peut admettre ces deux espèces de preuves, on n'est pas obligé d'accepter pour autant la continuité du processus évolutif. On pourrait supposer à la rigueur "que les espèces sont nées par un processus discontinu", que les espèces ne sont pas *sorties* les unes des autres. Mais même dans cette hypothèse, la doctrine transformiste reste valable dans son essence. En effet, "la classification subsisterait sans doute dans ses grandes lignes. Les données actuelles de l'embryologie subsisteraient également. La correspondance subsisterait entre l'embryogénie comparée et l'anatomie

(4) *E.C.*, Int, C, p. 493.

(5) *E.C.*, Int, C, p. 493-94.

(6) *E.C.*, I, C, p. 514.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

comparée" (9). Grâce à de telles preuves, l'évolution conservera à nos yeux ce qui importe le plus: d'abord les formes vivantes continueront à avoir "les mêmes relations que suppose aujourd'hui le transformisme"; ensuite, les données de la paléontologie restant valables, "force serait bien d'admettre encore que c'est successivement, et non pas simultanément, que sont apparues les formes entre lesquelles une parenté idéale se révèle" (10), étant donné que la parenté réelle a été rejetée par hypothèse. La théorie de l'évolution reste donc valable dans l'essentiel, puisqu'elle "consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire *logique* entre des formes, il y a aussi un rapport de succession *chronologique* entre les espèces où ces formes se matérialisent" (11).

Même si l'on soutient la doctrine des "créations séparées", "il faudrait bien encore supposer une évolution quelque part —soit dans une Pensée créatrice où les idées des diverses espèces se seraient engendrées les unes les autres exactement comme le transformisme veut que les espèces elles-mêmes se soient engendrées sur la terre —soit dans un plan d'organisation vitale immanent à la nature, qui s'expliquerait peu à peu, où les rapports de filiation logique et chronologique entre les formes pures seraient précisément ceux que le transformisme nous présente comme des rapports de filiation réelle entre les individus vivants, —soit enfin dans quelque cause inconnue de la vie, qui développerait ses effets *comme si* les uns engendraient les autres" (12). Bergson croit plus prudent de s'en tenir au transformisme littéral qu'à des hypothèses comme celles qui viennent d'être exposées, car celles-ci ne consistent qu'à faire "passer du visible dans l'invisible". Plus précisément, nous dirons que Bergson conserve ce que les trois hypothèses ont en commun avec le transformisme littéral. La parenté entre "l'ordre logique" et "l'ordre chronologique", reste valable dans les quatre hypothèses. En d'autres termes, il y a une identité structurale commune aux quatre modèles suivants: 1°) un ordre idéal transcendant (celui de la "Pensée créatrice"), 2°) un ordre idéal immanent ("plan d'organisation vitale"), 3°) un ordre réel transcendant (la "cause inconnue de la vie"), 4°) un ordre réel immanent (le transformisme littéral). Il s'agit de retrouver ce que nous appellerons volontiers une structure spinozienne sous ces quatre ordres, comme on peut déceler chez Spinoza une substance unique qui sous-tend des attributs que l'on ne connaît même pas. Cette structure est une véritable généralisation du transformisme. Toutes les catégories qui lui restent adéquates doivent subir aussi une généralisation. D'ores et déjà nous pouvons prévoir quelle évolution le concept de causalité biologique doit subir pour s'appliquer convenablement à l'évolutionnisme bergsonien. La causalité biologique doit être conçue assez largement pour s'appliquer à un ordre réel et à un ordre idéal, à un ordre immanent comme à un ordre transcendant.

La notion de causalité biologique doit impliquer deux notions qui étaient tout à fait étrangères à la causalité physique: Tout d'abord la référence à un *ordre chronologique*, à une histoire de la vie, ensuite, l'évidence que "les formes les plus hautes de la vie sortent d'une forme plus élémentaire", évidence contraire à une des formulations classiques du principe de causalité: "aucun effet n'est supérieur à sa cause".

L'évolution est plus un fait qu'une théorie; philosophiquement elle doit être expliquée plus qu'elle n'est explicative. Néanmoins, il y a déjà dans la conception bergsonienne de l'évolution une condition que doit être respectée par une philosophie

(9) *E.C.*, I, C, p. 515.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*

(12) *E.C.*, I, C, p. 515-6.

biologique quelconque et partant, par une conception véritable de la causalité biologique: cette condition est celle de concevoir *le temps comme capable de se surmonter lui-même*, celle d'admettre la possibilité d'une évolution créatrice.

Le transformisme va de pair avec un changement de perspective épistémologique: La vie n'est plus considérée comme une généralité, mais comme une totalité. Elle n'est plus une idée générale applicable à tous les être vivants, mais un courant qui les traverse et les dépasse (13). En raisonnant par analogie Bergson voit dans cette continuité mouvante le miroir même de la durée de notre conscience: *l'Évolution Créatrice* retrouve *l'Essai* par-dessus *Matière et Mémoire* (14). Avant de considérer cette ressemblance, voire cette identité, nous constaterons, avec Bergson, l'insuffisance du mécanisme et du finalisme comme hypothèses explicatives de la totalité vitale. Par là nous rejoindrons encore l'Essai:

"Comme la critique de *l'Essai* renvoyait dos à dos les deux unilatéralités adverses du déterminisme et de l'indéterminisme, ainsi *l'Évolution Créatrice* s'élève au-dessus du conflit traditionnel du mécanisme et du finalisme" (15).

L'argumentation bergsonienne contre le mécanisme est tirée du fait que la vie dure. D'après Bergson, la durée de la vie est une hypothèse très vraisemblable que nous formulons à partir de la durée de notre conscience et du penchant de la science biologique. La durée de la vie une fois acceptée, nous pouvons analyser les contradictions qui surgissent quand on lui applique un schéma mécaniste.

Un corps vivant ne saurait s'identifier à un corps brut.

"L'état présent d'un corps brut dépend exclusivement de ce qui se passait à l'instant précédent. La position des points matériels d'un système défini et isolé par la science est déterminée par la position de ces mêmes points au moment immédiatement antérieur" (16).

Or, "il n'y a pas, il ne peut y avoir d'instant immédiatement antérieur à un instant, pas plus qu'il n'y a de point mathématique contigu à un point mathématique" (17).

Les mathématiciens se bornent à considérer des instants aussi proches que l'on voudra, mais ils font toujours abstraction des intervalles.

"Le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée" (18).

L'évolution n'appartient pas au monde mathématique. Pour la physique mathématique, les instants d'un système matériel sont dépourvus d'un *trait d'union réel*, car ce *trait d'union idéal* qu'est le signe "égale" des équations leur suffit. L'identité, mathématique se substitue à l'évolution réelle. La continuité, réservoir des discontinuités, homogène, prend la place de la continuité hétérogène. Le corps vivant évolue, donc il ne saurait périr et renaître à chaque instant, toujours égal à soi-même.

(13) Voir *E.C.*, I, C, p. 516 ss.

(14) Cf. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, op. cit., p. 132.

(15) Id. p. 133.

(16) *E.C.*, I, C, p. 510-11.

(17) *E.C.*, I, C, p. 512.

(18) *E.C.*, I, C, p. 513.

En réalité, "les systèmes naturels que nous appelons des êtres vivants" ne doivent pas être assimilés aux "systèmes artificiels que la science découpe dans la matière brute", mais ils doivent "plutôt être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers" (19). Le tout de l'univers serait, comme chaque être vivant, une continuité indivisible: "les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties; ce seraient des vues partielles prises sur le tout" (20). Les êtres vivants, pas plus que l'ensemble de l'univers, ne sauraient se réduire à un ensemble de pareilles vues partielles. Nous pouvons bien ajouter que les êtres vivants sont pour Bergson autant de microcosmes dont le statut ontologique est le même que celui du macrocosme, tandis que les corps inorganiques, n'étant que des vues partielles du macrocosme, ne peuvent pas constituer des monades. Seulement, ce qui distingue l'intuition des "monades" (univers, êtres vivants) des vues partielles prises sur elles, c'est, contrairement à la pensée de Leibniz, que les vues partielles, au lieu de faire intervenir le temps, l'éliminent. Bergson résume tout cela dans un texte très lucide:

"Les explications mécaniques, disions-nous, sont valables pour les systèmes que notre pensée détache artificiellement du tout. Mais du tout lui-même et des systèmes qui, dans ce tout, se constituent naturellement à son image, on ne peut admettre a priori qu'ils soient explicables mécaniquement, car alors le temps serait inutile, et même irréel. L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*" (21).

Seulement, si tout n'est pas donné, peut-il être question de prévoir le futur? On ne peut pas, donc, faire de véritables prévisions en biologie. On ne peut y établir l'ordre des causes efficientes qu'après coup. "Que l'apparition d'une espèce végétale ou animale soit due à des causes précises, nul ne le contestera. Mais il faut entendre par là que, si l'on connaissait après coup le détail de ces causes, on arriverait à expliquer par elles la forme qui s'est produite: de la prévoir il ne saurait être question" (22). Au niveau de la vie, contrairement à ce qui se passe au niveau matériel régi par la loi de Carnot, la rétrospection est possible et la prévision impossible. On peut appliquer aux faits vitaux ce mouvement rétrospectif, voire rétroactif, de la vérité dont parle Bergson à propos du processus historique et artistique. Que pouvons nous dire de la préfiguration d'un style dans un style antérieur? "Le romantisme a opéré rétroactivement sur le classicisme... *Rétroactivement, il a créé sa propre préfiguration dans le passé, et une explication de lui-même par ses antécédents*" (23).

La séparation entre le mécanique et le vivant est pour Bergson une affaire de degré plus qu'une division tranchée. Bien sûr, même les organismes les plus rudimentaires ont une durée irréductible aux instants, quoi qu'il en soit de la possibilité de les produire chimiquement (24). Cependant, il y a des aspects de la vie qui se prêtent plus que d'autres à une explication physico-chimique. Ainsi, les phénomènes *d'anagenèse* — assimilation, croissance et reproduction, c'est-à-dire, élévation du niveau

(19) *E.C.*, I, C, p. 520.

(20) *Ibid.*

(21) *E.C.*, C, I, p. 526.

(22) *E.C.*, C, I, p. 517. Nous renvoyons le lecteur au texte de M. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, op. cit. p. 14 ss. que nous avons déjà cité, concernant le "futur antérieur".

(23) *P.M.*, Int, I, C, p. 1265. C'est nous qui soulignons.

(24) Bergson souligne que les deux thèses, celle qui affirme et celle qui nie la possibilité de produire chimiquement des êtres vivants, sont indémontrables tant qu'on n'arrive pas à les produire en fait.

de l'énergie chimique— sont plus réfractaires à une telle explication que ceux de *catagenèse* —les autres processus vitaux, consistant en une descente de l'énergie, à une mort (25). De même, il est plus difficile aux histologistes de se vouer à une explication physico-chimique qu'aux physiologistes, parce que ceux-là s'occupent de la *forme* de l'être vivant, tandis que ceux-ci ne font attention qu'à son contenu.

La durée se manifeste aussi beaucoup plus dans les organismes complexes que dans l'Amibe, et encore davantage dans la totalité de l'évolution que dans les êtres isolés. Avec la théorie transformiste l'explication de la vie s'est éloignée du monde inorganique plus qu'elle ne l'était à l'époque des théories des créations séparées. Bergson ne comprend pas "que l'hypothèse évolutionniste passe, en général pour être apparentée à la conception mécanistique de la vie" (26), l'évolutionnisme étant plutôt, pour lui, la révélation d'un panpsychisme, d'une parenté entre la vie et la conscience.

Le mécanisme s'est donc avéré incapable d'expliquer la spécificité du vital. Faudra-t-il donc admettre le finalisme ? Bergson ne le croit pas; du moins il croit que le "fanalisme radical", tel que nous le trouvons chez Leibniz par exemple, relève du même postulat que le mécanisme: Tout est donné, le temps n'est pas efficace. Ici comme ailleurs Bergson décèle l'accord, presque toujours tacite, reliant deux hypothèses antithétiques; pour les dépasser, il faut aussi dépasser leur antithèse.

Le finalisme radical est pour Bergson, autant que le mécanisme, la négation de l'évolution créatrice.

"Comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours. Il s'inspire du même postulat, avec cette seule différence que, dans la course de nos intelligences finies le long de la succession toute apparente des choses, il met en avant de nous la lumière avec laquelle il prétend nous guider, au lieu de la placer derrière. Il substitue l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé. Mais la succession n'en reste pas moins une apparence, comme d'ailleurs la course elle-même" (27).

L'effet s'évanouit, dans l'explication mécanistique, au sein de la cause efficiente comprise comme antécédent logique, mais il ne disparaît pas moins dans la cause finale, entendue comme projet, comme préfiguration de cet effet. Qu'il nous soit permis de citer un texte, quoiqu'il soit un peu long, où M. Jankélévitch exprime en termes de causalité l'équivalence que Bergson décèle dans le point de départ du mécanisme et du finalisme:

"Bergson, de son côté, distingue implicitement deux types de causalité que nous appellerons *causation-poussée* et *causation-attraction*; dans la poussée, c'est-à-dire dans l'efficience du type courant, les effets succèdent à leur cause, qui les "produit" —au sens propre du mot— en les poussant devant elle; telle est l'impulsion d'un choc, d'une cause efficiente ou afférente. Mais toute la dialectique bergsonienne consiste justement à montrer que le cas est au fond le même pour la causalité "finale" dans laquelle ce sont les effets qui précèdent; car, si la cause "attire" à soi les effets, c'est que, dans la durée vécue, elle leur préexiste" (28).

(25) E.C., I, C, p. 524.

(26) E.C., I, C, p. 526.

(27) E.C., I, p. 528. Ed; du C.

(28) V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, op. cit., p. 66-67.

Si ce qui s'accomplit dans le temps préexiste dans un certain sens, ne fût-ce qu'en tant qu'idée, en tant qu'intention ou même en tant que possibilité, il ne s'agit plus d'une création, ni même d'une temporalité. Si les déterministes croient à un déroulement géométrique de la réalité, les finalistes admettent sa fabrication voulue et intelligente. Pour les uns comme pour les autres il s'agit de ramener le "se faisant" au "tout fait". C'est leur postulat commun. Néanmoins, leur parenté dépasse ce niveau théorique, parce qu'ils se rattachent, plus profondément, au fait que les hommes sont des géomètres par le même penchant qui les fait artisans. En réalité, la notion de causalité efficiente et celle de causalité finale, loin de s'exclure l'une l'autre, sont complémentaires, même si nous poussons la causalité efficiente à la limite géométrique.

Le concept commun de causalité est le trait d'union entre les deux notions techniquement élaborées à partir de lui, celles de détermination et de finalité.

Soulignons d'abord le processus d'élaboration du concept de causalité déterminante:

"Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. D'ailleurs, mieux se dessine dans notre esprit l'idée de *causalité efficiente*, plus la causalité efficiente prend la forme d'une *causalité mécanique*. Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus *Mathématique* qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité" (29).

Il suffit d'approfondir la notion ordinaire de causalité pour ériger un ordre mathématique et, vice versa, il n'y aurait pas d'ordre mathématique hors de notre "habitude" "d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets".

Ensuite, Bergson examine les liens entre une telle habitude et la notion de causalité finale: "cette habitude elle-même a pour objet ordinaire de guider des actions inspirés par des intentions, ou, ce qui revient au même, de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle: nous naissons artisans comme nous naissons géomètres, et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans" (30). Axés sur la notion de causalité du sens commun, les concepts de causalité efficiente et de causalité finale découlent de la vocation pratique de notre intelligence. Celle-ci "procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques" (31).

On a souvent dit que la notion de causalité finale n'est qu'un anthropomorphisme, et on le dit encore plus de la finalité externe. Bergson, qui n'accepte pas la distinction entre causalité interne et causalité externe (32), ne critique pas la notion de finalité à cause d'un prétendu *anthropomorphisme*. Pour lui il s'agit plutôt de dénoncer un usage théorique d'une notion qui n'a de sens que dans l'artisanat, là où Aristote l'a d'abord remarquée. La finalité n'est pas *anthropomorphique*, elle est plutôt *technomorphique*.

Si Bergson emploie, même dans *l'Evolution créatrice*, le mot "*anthropomorphisme*" (33), il l'entend dans le sens de "*technomorphisme*". Il y aura un "anthro-

(29) *E.C.*, I, C, p. 532. C'est nous qui soulignons.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*

(32) *E.C.*, I, C, p. 530 ss.

(33) *E.C.*, I, C, p. 571.

pomorphisme" qui ne relève pas des besoins pratiques de l'homme, mais de la durée de sa conscience. Il sera légitime d'expliquer la vie par cet autre "anthropomorphisme".

La vie est une imprévisible création de forme, et elle dépasse, donc, les schémas du mécanisme et du finalisme. Ceux-ci cherchent à réduire le nouveau à l'ancien. Le mécanisme est dominé "par cette loi qu'il n'y a dans la nature que du même reproduisant du même" (34). Le finalisme, en tant qu'artisanal, cherche à reproduire des modèles. L'artisan doit connaître les moyens qui conduisent à des fins déterminées. Il doit avoir repéré un ordre de *cause* et *d'effet* entre les éléments qu'il prend, respectivement, pour le *moyen* et la *fin*. Le principe de la "fabrication" s'énonce ainsi: "il faut le même pour obtenir le même" (25).

Le mécanisme repose sur la géométrie; le finalisme sur l'artisanat. Les deux relèvent du même besoin et du même principe et ils sont l'expression du penchant pratique de notre intelligence. Mais l'homme n'est pas seulement géomètre et artisan. Il peut être aussi artiste. *L'art*, contrairement à la *géométrie*, et à *l'artisanat*, est désintéressé. L'art est une activité où l'homme doit s'attendre à l'imprévisible. C'est donc de par sa vocation d'artiste que l'homme peut sympathiser avec la vie. L'imprévisible, "nous pourrions l'accepter, assurément, en tant que nous sommes artistes, car l'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature" (36).

Le mécanisme et le finalisme, en ce qu'ils ont de commun, expriment le côté extérieur de la vie, ce qu'elle a d'infiniment complexe. Tous les objets ont, dans le dualisme bergsonien, un côté simple et un autre indéfiniment composé. Or, "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 lui" (37). Dans un organe tel que l'oeil, "la complexité de la structure" et la "simplicité du fonctionnement" constituent un paradoxe frappant. Le mécanisme et le finalisme veulent expliquer le simple par le complexe. Ils imaginent la nature agissant comme un ouvrier qui rassemble des parties, la seule différence étant que le mécanisme n'admet pas que l'ouvrier ait un plan préconçu. Il est possible que la nature s'y prenne de toute autre façon dans la création des êtres vivants. Puisqu'elle façonne le vivant du dedans, elle n'est pas obligée de suivre les démarches que notre intelligence doit accomplir pour reconstruire son oeuvre.

Le mécanisme et le finalisme exigent de la vie, dans un certain sens, plus qu'elle ne doit faire en réalité. Dans un autre sens, ils laissent échapper sa simplicité fondamentale. Revenons à l'exemple de l'oeil:

"Il y a, dans la vision, *plus* que les cellules composantes de l'oeil et que leur coordination réciproque: en ce sens, ni le mécanisme ni le finalisme ne vont aussi loin qu'il faudrait. Mais, en un 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" (38).

Les deux explications ne peuvent refléter que le côté descendant de la réalité vitale, la façon selon laquelle elle se défait. La vie, en tant qu'elle se fait "*ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement*" (39).

(34) E.C., I, C, p. 533.

(35) Ibid.

(36) Ibid.

(37) E.C., I, C, p. 571.

(38) E.C., I, C, p. 573.

(39) E.C., I, C, p. 571.

Le simple peut bien produire une infinie complexité, mais avec celle-ci nous ne saurons pas reconstruire le simple.

La critique du mécanisme et du finalisme vient de nous confirmer que le *concept de cause* —qu'il s'agisse de la cause efficiente ou de la cause finale— s'avère insuffisant pour expliquer le déroulement de l'évolution. Il faudra en dire autant du *principe de causalité*, considéré dans ses différentes versions traditionnelles.

Nous savons que l'évolutionnisme, dès l'époque de Darwin, se heurta non seulement au fixisme biologique des espèces, mais aussi au "principe de causalité" selon lequel 'un effet ne saurait dépasser sa cause' (40). On croyait même que ce principe était un axiome logique contre lequel nulle expérience ne pourrait rien prouver. Il s'agissait, naturellement, d'un de ces cas qui arrivent souvent dans l'histoire des sciences lorsqu'on confond une habitude de l'explication avec un principe a priori de la pensée. Plus exactement, il s'agissait de maintenir, dans un domaine du savoir (i.e. la biologie), un principe purement méthodologique qui s'était avéré très fécond dans le domaine de la physique.

Or, Bergson a dû réagir, non seulement contre le principe explicitement soutenu par les fixistes, mais aussi contre la permanence du principe dans le "faux évolutionnisme" de Spencer. Un évolutionnisme véritable doit renoncer à expliquer le nouveau par l'ancien, ou plutôt ne doit le faire qu'après coup, en sachant qu'il le fait après coup.

Ainsi, Bergson nie explicitement l'explication de l'avenir par le présent, non seulement sous la forme mécaniste, mais aussi sous la forme finaliste. La réalité nouvelle ne saurait être réduite, ni à une réalité précédente qui la contient "formellement" ou "éminemment", ni à une pensée précédente qui la contient en tant qu'idée, "objectivement" (41). Cette réalité (la vie) est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même: ces effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle" (42).

Remarquons qu'il ne s'agit pas, pour Bergson, de nier tout sens au principe de causalité. Il s'agit de le renverser. Pour lui, l'effet, dans l'évolution, est supérieur à sa cause. Pour que cela puisse se dire, il faut qu'il y ait une commune mesure entre les deux. Or, cette commune mesure, entre deux instants de la durée, ne leur est pas extérieure. Elle n'est pas, comme en physique, une identité méthodologique imposée, pour les besoins de l'explication, aux phénomènes donnés d'une façon désarticulée. En biologie il s'agit de reconnaître un lien immanent, qui n'est que'un mouvement de croissance plus réel que les instants séparés, au lieu d'imposer un schéma identificateur. Il y a ce paradoxe que plus on fait abstraction du lien immanent de croissance, plus on peut appliquer un schéma d'identité, c'est-à-dire, moins on tient compte des rapports intrinsèques, plus on peut établir des liaisons méthodologiques. Au contraire, plus on reconnaît le lien interne dynamique de la réalité, moins on peut relier ses divers moments par un signe d'égalité. Nouveauté et continuité réelle sont corrélatives, ainsi qu'égalité et discontinuité (quoique celle-ci soit exprimée dans la forme d'une fonction continue). M. Milic Capek a exprimé ce paradoxe d'une façon pénétrante:

(40) Nous nous bornons ici à considérer cette version du principe de causalité parce qu'elle est celle qui s'oppose, de la façon la plus explicite, à la notion d'évolution.

(41) Cf. à propos de ces termes; DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1966, Méditation III, # 16 ss.

(42) *E.C.*, I, C, p. 539.

"On n'a pas suffisamment souligné le fait que l'opposition apparente de la nouveauté du présent et de la persistance du passé n'est qu'une double représentation complémentaire du même processus dynamique, —de l'avance créatrice de la durée. C'est pourquoi la continuité de la durée ne peut pas être une continuité mathématique qui, d'ailleurs, n'est que la discontinuité infiniment répétée —2—, mais la "continuité indivisible et indestructible d'une mélodie où le passé entre dans le présent et forme avec lui un tout indivisé, lequel reste indivisé et même indivisible en dépit de tout ce qui s'y ajoute à chaque instant ou plutôt grâce à ce qui s'y ajoute" —3—" (43).

Contrairement donc au principe de causalité, le passé ne peut se *conserver* dans le présent que lorsque le présent le *dépasse*. Dans l'ordre de la matière, au contraire, le présent ne peut se *réduire* au passé que parce qu'il n'y a pas, entre les deux, une véritable solidarité.

Il ne nous reste à considérer, en ce qui concerne l'insuffisance du mécanisme et du finalisme biologiques en général, que les remarques de Bergson sur trois sens du mot "cause" qu'il ne faut pas confondre. Il ne s'agit pas évidemment d'une division complète de tous les sens du mot, encore moins d'un résumé de la théorie bergsonienne de la causalité, "d'une analyse exhaustive de l'idée de causalité" (44). Il s'agit d'une distinction entre trois sens possibles du mot "cause" pour déterminer lequel d'entre eux correspond au mécanisme et lequel est, par contre, applicable au déroulement de la vie.

"Une cause peut agir par *impulsion*, par *déclenchement* ou par *déroulement*. La bille de billard qu'on lace contre une autre bille en détermine le mouvement par *impulsion*. L'étincelle qui provoque l'explosion de la poudre agit par *déclenchement*. La détente graduelle du ressort qui fait tourner le phonographe déroule la mélodie inscrite sur le cylindre: si je tiens la mélodie qui se joue pour un effet, et la détente du ressort pour la cause, je dirai que la cause procède ici par déroulement. Ce qui distingue ces trois cas l'un de l'autre, c'est la plus ou moins grande solidarité entre la cause et l'effet. Dans le premier, la quantité et la qualité de l'effet varient avec la quantité et la qualité de la cause. Dans le second, ni la qualité ni la quantité de l'effet ne varient avec la qualité et la quantité de la cause: l'effet est invariable. Dans le troisième enfin, la quantité de l'effet dépend de la quantité de la cause, mais la cause n'influe pas sur la qualité de l'effet" (45).

Bergson résume ensuite cette division tripartite dans une autre division où il n'y a que deux acceptions: "En réalité, c'est dans le premier cas seulement que la cause *explique* son effet; dans les deux autres, l'effet est plus ou moins donné par avance et l'antécédent invoqué en est —à des degrés divers, il est vrai— l'occasion plutôt que la cause" (46).

(43) MILIC CAPEK, *La Genèse idéale de la Matière chez Bergson*, *Revue de Mét. et Mor.*, 1952, p. 328. Les références à l'oeuvre de Bergson sont les suivantes: Edition du Centenaire: —2— *E.D.*, II, C, p. 626.
—3— *P.M.*, Int, II, C, p. 1312.

(44) *E.C.*, I, C, p. 557.

(45) *Ibid.*

(46) *Ibid.* P. 557-58. C'est nous qui soulignons.

Il faut remarquer un décalage entre les exemples et la théorie dans ce qui vient d'être dit. En effet, les exemples sont empruntés au monde physique, tandis que la théorie dépasse le niveau quantitatif et elle implique aussi la "qualité". Les exemples, que ce soit le lancement d'une bille de billard, l'étincelle qui provoque l'explosion ou le ressort qui fait marcher un phonographe, sont insuffisants pour le but proposé: la "cause" explique de moins en moins l'effet parce qu'on néglige les autres causes (l'énergie potentielle de la poudre, etc), qui avec la "cause occasionnelle" considérée, constituent un ensemble quantitatif "équivalent" à l'effet. Ces exemples doivent donc être pris dans un sens métaphorique: ils veulent indiquer que, pour certains phénomènes, l'ensemble des causes physiques, l'"antécédent" mathématique, s'avèrent incapables de rendre compte de la totalité du phénomène en question. Dans les exemples Bergson veut montrer, avec l'insuffisance d'une cause efficiente partielle, celle de la notion de causalité efficiente et déterminante elle-même. Dans le cas de la bille de billard —l'exemple de Hume— l'antécédent et le conséquent sont équivalents; ce n'est pas dans cette catégorie que Bergson situe les phénomènes spécifiquement vitaux, et, concrètement, celui dont il s'occupe, c'est-à-dire les transformations de *l'Artémia salina* quand on augmente la salure de l'eau où ce crustacé vit. Il le situe plutôt entre les autres deux catégories: "causalité a ici un sens intermédiaire entre ceux (les cas) de déroulement et de déclenchement" (47).

Les théories biologiques en vigueur à l'époque de *l'Evolution Créatrice* peuvent être mises en référence avec cette échelle des acceptions de la causalité, selon qu'elles accordent plus ou moins d'importance à l'équivalence d'antécédent et de conséquent: c'est le sujet de notre prochain chapitre. Nous réservons pour le suivant l'explication que Bergson essaie de substituer à la causalité biologique, c'est-à-dire, l'explication que les faits biologiques méritent après avoir quantifié l'"occasion" qui les produit.

(47) E.C., I, C, p. 559.

C H A P I T R E I I

L E S T H E O R I E S B I O L O G I Q U E S

Bergson ne se limite pas à critiquer le mécanisme et le finalisme abstraitement. Il s'attaque aux écoles biologiques plus importantes de l'époque: le néodarwinisme, le déterminisme physico-chimique et le néolamarckisme. Ces écoles relèvent plus ou moins du mécanisme: par des voies diverses elles se rallieraient à la tradition cartésienne où "la vie... ne se voit accorder aucune originalité ontologique" (1). Néanmoins le néolamarckisme suggère, à travers la notion d'effort, un chemin, qui permet de dépasser le mécanisme sans s'arrêter, pour autant, "à la conception classique de la finalité" (2). Les critiques à la pensée biologique sont formulées au nom d'une certaine originalité de la vie qui se fait jour dans certains phénomènes fort difficilement explicables par l'orthodoxie biologique. Le défi de Bergson repose sur la possibilité d'"établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles" (3). De telles coïncidences jouent au delà de l'aire d'explication mécaniste et favorisent un certain néofinalisme, que Bergson soutiendra dans sa théorie de l'élan vital.

Bergson nous montre les limites du mécanisme à travers la considération de théories qui expliquent la vie par son *adaptation au milieu*. Il ne s'agit donc pas d'un déterminisme par le dedans, c'est-à-dire, d'un déterminisme selon lequel la vie aurait été, de tout le temps, *préfigurée* dans la matière vivante originaire.

Parmi les écoles qui conçoivent l'évolution comme une adaptation nous trouvons premièrement celle qui est la plus fidèle à l'esprit de Darwin. Pour elle "l'influence des conditions ne s'exerce que d'une manière indirecte, en favorisant, dans la concurrence vitale, ceux des représentants d'une espèce que le hasard de la naissance a mieux adaptés au milieu" (4). Deuxièmement, nous trouvons l'hypothèse d'Eimer, pour qui "les conditions extérieures sont capables de causer d'rectement la variation des organismes dans un sens défini, par les modifications physico-chimiques qu'elles déterminent dans la substance vivante" (5). La différence entre les deux écoles est que pour la première, le milieu est une cause négative, qui agit en éliminant: en tant que cause sélective, le milieu ne saurait être qu'une cause partill; pour la seconde, au contraire, le milieu est une cause positive totale.

Examinons d'abord l'hypothèse néo-darwiniste. Elle comprend aussi deux formulations possibles: celle des variations ou changements insensibles, infinitésimaux, et celle des mutations ou changements brusques. La première est celle qui peut se réclamer directement de Darwin. Elle serait obligée d'expliquer comment des variations accidentelles peuvent déterminer, dans différentes branches de l'évolution, dans les points différents de l'espace et du temps, un même effet. De telles variations accidentelles impliquent "un nombre pour ainsi dire infini de causes infinitésimales" (6). On est obligé de reconnaître l'extrême improbabilité de la constance de telles causes,

(1) Georges CANGUILHEM, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*, *Revue de Mét. et Mor.* 1947, p. 324.

(2) *E.C.*, I, C, p. 540.

(3) *E.C.*, I, C, p. 541.

(4) *E.C.*, I, C, p. 541.

(5) *Ibid.*

(6) *E.C.*, I, C, p. 542.

et de fonder la thèse des adaptations sur le fait que "des effets identiques peuvent sortir des causes différentes" (7). En effet, si le principe du mécanisme est que les "mêmes causes produisent les mêmes effets", il "n'implique pas toujours que les mêmes effets aient les mêmes causes" (8). Cependant, Bergson croit que, dans le cas qui nous occupe, l'univocité des causes doit être soutenue, parce qu'il s'agit d'un cas particulier "où les causes demeurent visibles dans l'effet qu'elles produisent et en sont les éléments constitutifs" (9); on a beau reconnaître la possibilité selon laquelle plusieurs chemins conduisent au même point, il reste très difficile d'expliquer le fait que tous les chemins soient tout à fait superposables.

La force de l'argumentation bergsonienne nous semble reposer sur la question des probabilités beaucoup plus que sur la notion obscure d'une permanence des causes dans les effets. En effet, en examinant la notion d'adaptation dans le sens darwinien, nous nous sommes bornés à la notion empirique de causalité, laissant de côté l'identité rationaliste entre les causes et les effets. Le milieu et la vie sont des entités hétérogènes. L'explication de la vie par l'adaptation au milieu nous semble inadéquat parce qu'il est très improbable qu'une grande diversité d'antécédents soit suivie par un même conséquent.

"Plus on y réfléchira, plus on verra combien cette production du même effet par deux accumulations diverses d'un nombre énorme de petites causes est contraire aux principes invoqués par la philosophie mécanistique" (10).

En outre, il est très rare de voir les variations se produire dans un même organe toujours dans le sens visant à favoriser une fonction déterminée. "Si les variations sont accidentelles, il est trop évident qu'elles ne s'entendent pas entre elles pour se produire dans toutes les parties de l'organe à la fois, de telle manière qu'il continue à accomplir sa fonction" (11). Si pour éviter cette difficulté l'on suppose la variation insensible, on est amené à reconnaître que cette variation ne sert l'organe que lorsque les variations complémentaires se produisent. L'univocité de direction des petites variations suggère un dépassement de la causalité efficiente dans le sens d'une certaine cause finale, ce qui, bien entendu, s'écarte beaucoup de l'orthodoxie darwinienne. L'hypothèse d'une certaine "attente", d'une certaine présence de l'avenir, s'impose lorsqu'il s'agit du développement "d'un organe sur une seule grande ligne d'évolution, l'oeil des Vertébrés, par exemple. Mais elle s'imposera absolument si l'on remarque la similitude de structure de l'oeil des Vertébrés et celui des Mollusques" (12).

La probabilité ne joue pas davantage en faveur de la théorie des mutations. Il est plus probable, certes, que de tels changements brusques, moins nombreux que les variations infinitésimales, conduisent l'évolution toujours dans le même sens. Seulement, comment les organes peuvent-ils continuer à exercer leur fonction après de telles mutations non coordonnées? Si nous supposons qu'elles peuvent surgir une fois d'une façon coordonnée, nous ne pouvons pas compter sur le hasard pour qu'une telle coordination continue à se reproduire le long de l'histoire d'une espèce. La notion darwinienne de "corrélation" ne résout pas le problème, car elle se limite à constater

(7) Ibid.

(8) *E.C.*, I, C, p. 543.

(9) Ibid.

(10) *E.C.*, I, C, p. 558.

(11) *E.C.*, I, C, p. 549.

(12) *E.C.*, I, C, p. 550.

l'apparition de changements *solidaires*, qui d'ailleurs sont plutôt des *lésions*, et elle n'envisage pas de changements complémentaires, supposés maintenir ou perfectionner une fonction.

L'explication néo-darwinienne reste inadéquate dans ses deux formulations. L'hypothèse des variations insensibles ne nous explique pas leur *continuité de direction*; celle des variations brusques ne rend pas compte de leur *convergence*. L'une et l'autre font appel, d'une façon implicite, au "génie de l'espèce", en quoi elles conduisent, qu'elles le veuillent ou non, au finalisme que nous avons appelé technomorphique (13).

Si maintenant nous considérons l'hypothèse physico-chimique telle qu'Eimer l'a proposée, nous verrons apparaître des difficultés encore plus graves. En effet, la notion d'adaptation était beaucoup plus claire tant qu'elle restait au niveau de la causalité partielle et négative (parce que seulement sélective), des néodarwiniens. Mais si la vie, avec tous les détails de son évolution, doit être conçue comme un effet du milieu, et comme un effet qui n'a pas d'autres causes, on est obligé, en quelque sorte, d'imaginer une équivalence entre le milieu et l'organisme. En effet, il ne s'agit plus de constater une régularité de succession des phénomènes dans laquelle le principe de causalité n'exige pas l'unicité des causes pour des effets semblables. Si nous considérons, avec Eimer, que la vie se limite à recevoir l'empreinte de son milieu, elle n'est que son double. "La similitude des deux effets (l'oeil des Mollusques, l'oeil des Vertébrés) s'expliquerait cette fois simplement par l'identité de la cause" (14), c'est-à-dire par l'action physico-chimique de la lumière. Or, une telle conception de l'influence du milieu est difficile à comprendre: il n'y a guère de sens à considérer le milieu comme la forme dans laquelle la matière vivante doit s'insérer.

En réalité, le milieu, avec tout le conditionnement physico-chimique, n'est qu'un défi dont la vie doit sortir: "S'adapter ne consistera plus ici à *répéter*, mais à *répliquer*, ce qui est tout différent" (15). S'il nous est permis de le dire avec des termes que Bergson n'emploie pas dans ce sens, les rapports entre la vie et la matière inorganique relèvent plus de la *méthode dialectique* que de la *méthode déductive*.

Si "l'adaptation" est comprise comme une réponse à un problème formulé par le milieu, on suggère, d'une façon plus ou moins explicite, que la vie possède une intelligence artisanale. En réalité l'on joue sur les deux plans: la science biologique agit "comme si" la vie était capable de résoudre des problèmes, mais la philosophie biologique dont la science se double affirme le mécanisme pur et simple. La première va trop loin dans le sens d'un finalisme artisanal, et la deuxième pas assez dans le dépassement d'un déterminisme qui est beaucoup plus un postulat qu'une constatation. En tout cas on est cependant obligé d'admettre une spontanéité vitale, sans la confondre pour autant avec une planification intelligente.

Le rapport entre la vie et son milieu ne peut pas être ramené à la causalité dans le sens d'identité ou de déduction mathématique. Il ne saurait se réduire à la causalité comprise comme impulsion, qui, à la rigueur, n'est qu'une expression imagée de la façon antérieure de la concevoir. Nous avons déjà vu que Bergson accorde de l'appeler "causalité", à condition de lui donner un sens intermédiaire entre celui de déroulement et celui de déclenchement. Or, ce qui est peut-être plus intéressant, Bergson ne pense pas que la "causalité biologique" soit quelque chose de figé, pouvant être interprété de la même façon à différents niveaux de l'évolution. Il admet au contraire une évolution du rapport réel que nous appelons de ce nom. La lumière est responsable de l'oeil de différentes manières, qu'il s'agisse d'une simple tache de pigment d'un

(13) Cf. *E.C.*, I, C, p. 553-4.

(14) *E.C.*, I, C, p. 554.

(15) *E.C.*, I, C, p. 544.

organisme inférieur, ou de l'oeil d'un Vertébré. L'agent extérieur est de moins en moins déterminant des constructions de la vie. Celle-ci, considérée d'abord à juste titre comme une variable dépendante, devient de plus en plus indépendante. Cette évolution dans la façon d'évoluer des êtres vivants, cette espèce d'évolution au carré mesure l'écart entre Bergson et l'évolutionisme tel que le concevait un Spencer, par exemple. Elle conduit, tant qu'elle n'est pas reconnue, à l'évolutionnisme mécaniste:

"Nous reconnaissons d'ailleurs que la nature elle-même paraît inviter notre esprit à confondre les deux genres d'adaptation, car elle commence d'ordinaire par une adaptation passive là où elle doit construire plus tard un mécanisme qui réagira activement" (16).

Si l'organisme se délivre de plus en plus du mécanisme, la causalité identificatrice perd sa valeur à ce niveau. Il arrive la même chose pour le rapport lui-même: il est de moins en moins solidaire de ce qu'il était au commencement. On passe, certes, par degrés du pigment des animaux unicellulaires à l'oeil des Vertébrés, "*mais de ce qu'on passe par degrés d'une chose à une autre, il ne suit pas que les deux choses soient de même nature*" (17). Encore une fois, la continuité hétérogène se substitue à une continuité homogène d'une manière déductive et à une discontinuité non évolutionniste. Sans vouloir faire ici une comparaison plus étendue entre les deux auteurs, on ne peut pas manquer de souligner la parenté des vues de Teilhard de Chardin avec celles de Bergson à propos de cette évolution de la causalité réelle biologique et psychologique, exprimée par exemple dans le texte suivant:

"... suivi vers le haut, dans la direction des très grands complexes, le même "psychique", à partir du moment où il nous devient perceptible dans les êtres, manifeste, par rapport à sa matrice de "Complexité" une tendance croissante à la maîtrise et à l'autonomie" (18).

En résumé, le mécanisme, soit sous la forme néo-darwiniste, soit sous l'hypothèse du déterminisme physico-chimique, s'avère inefficace pour expliquer la "convergence des effets". Il ne reste à examiner, parmi les formes de l'évolutionnisme, que la théorie néo-lamarckienne.

Selon cette théorie,

"la variation qui aboutit à produire une espèce nouvelle ne serait pas une variation accidentelle inhérente au germe lui-même. Elle ne serait pas non plus réglée par un déterminisme *sui-generis*, qui développerait des caractères déterminés dans un sens déterminé, indépendamment de tout souci d'utilité. Elle naîtrait de l'effort même de l'être vivant pour s'adapter aux conditions où il doit vivre" (19).

Seulement, le mot "effort" n'est pas un terme univoque. Il exprime au moins trois différents sens, et la théorie néo-lamarckienne, en tant qu'hypothèse scientifique, n'est pas à même de choisir, parmi ces sens, celui qui caractérise le mouvement de la vie.

(16) *E.C.*, I, C, p. 555.

(17) *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

(18) TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Ed. du Seuil, Paris, 1955, p. 343.

(19) *E.C.*, I, C, p. 560.

La première acception du mot "effort" nous ramène encore au mécanisme. L'effort "pourrait d'ailleurs n'être que l'exercice mécanique de certains organes, mécaniquement provoqué par la pression des circonstances extérieures" (20). Dans ce cas, l'effort n'est considéré que d'une façon quantitative; il ne se manifesterait que par le fait que l'organe s'accroît par l'exercice. S'il nous est permis de nous exprimer de la façon suivante, nous dirons que cette conception de l'effort n'est qu'une transposition de la loi d'action et de réaction, et elle ne nous explique plus que la version biologique de la loi du choc.

Une autre acception de l'effort est celle qui domine la philosophie de Maine de Biran, dont nous nous sommes occupés auparavant (21). Cette fois l'effort est rapporté aux faits de la volonté plus qu'à ceux de la force. Il s'agit plus d'une préfiguration consciente que d'une réaction automatique apte à faire survivre un individu dans un milieu déterminé. Or, nous savons que la conception de la vie comme effort conscient et volontaire pêche par excès, aux yeux de Bergson, autant que celle d'un effort mécanique pêche par défaut.

Il faut, certes, admettre que l'effort vital relève du psychique. Mais, nous le verrons, il n'est pas une réalisation d'une *forme* préexistante qui aurait été inventée une fois pour toutes, comme il n'est pas non plus une *force* de réaction toute déterminée par l'action subie. La troisième acception de l'effort vital, l'acception bergsonienne, se ramène à la durée de la conscience sous le nom d'élan vital.

Nous avons considéré à plusieurs reprises les raisons par lesquelles la conception de l'évolution en tant que durée créatrice se substitue avantageusement au finalisme impliqué dans la deuxième acception d'"effort". Nous allons considérer maintenant l'insuffisance de la première acception sous le jour du problème de la transmission des caractères acquis.

L'évolution ne serait pas due à un effort dans le sens de la réaction d'adaptation à l'ambiance, c'est-à-dire, dans l'acception première, que si l'on admet la transmissibilité des caractères acquis. Celle-ci est très problématique, bien qu'on ne puisse pas dire, comme beaucoup l'affirment, que la "transmission héréditaire d'un caractère acquis" est "chose inconcevable" (22). Une telle question relève de l'expérience et elle n'a rien à voir avec la "concevabilité". L'expérience ne nous montre des cas d'une transmission des caractères acquis que lorsque le plasma germinatif est atteint par l'habitude respective, comme il arrive dans le cas de l'alcoolisme. Le germe et le soma du père on subi, "l'un et l'autre, l'action d'une même cause" (23) Les modifications du soma du père et celle du soma du fils ne sont pas dans le rapport de "cause" à "effet": elles sont plutôt deux effets différents d'une même cause. Si au contraire nous prétendons que les modifications du soma du père sont la "cause" de celles du fils, nous renonçons à retrouver la cause dans l'effet: nous constatons une succession, mais nous ne voyons nulle part la permanence d'une forme. "L'effet ne reproduira exactement sa cause, la modification du germe provoqués par une certaine partie du soma ne déterminera la même modification de la même partie du nouvel organisme en voie de formation" (24), que si toutes les autres parties de celui-ci jouissent, par rapport à la "cause", d'une espèce d'immunité.

(20) Ibid.

(21) Voir Première partie, Chap. III.

(22) E.C., I, C, p. 562.

(23) E.C., I, C, p. 565.

(24) Ibid.

Il se trouve que ce qui est transmis est beaucoup plus un "écart" qu'un "caractère". Il y a une grande probabilité pour que, sous l'influence d'un changement chimique, l'organisme engendré s'écarte du type normal *autant* que l'organisme générateur, "mais il s'en écartera *différemment*" (25). Il va de même, pour un tel héritage, que pour la théorie des mutations: elles relèvent de l'exception plus que de la règle, elles concernent des irrégularités plus que des croissances continues indispensables à l'évolution.

La néo-lamarckisme ne résout pas le problème de l'évolution, mais il montre que nous sommes obligés d'accepter une originalité vitale.

(25) E.C., I, C, p. 566.

C H A P I T R E I I I

L ' É L A N V I T A L

La théorie bergsonienne de la vie est un élargissement de la notion d'effort du néolamarckisme. L'effort qui est à l'oeuvre dans les diverses branches de l'arbre de la vie est "un effort autrement profond que l'effort individuel, autrement indépendant des circonstances, commun à la plupart des représentants d'une même espèce, inhérent aux germes qu'ils portent plutôt qu'à leur seule substance, assuré par là de se transmettre à leurs descendants" (1). Or, cet effort n'est pas la seule "cause" de la ramification vitale. L'arbre de la vie montre que la vie "*ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et déboulement*" (2). Cette marche divergente est due, d'abord, certes, à l'élan vital lui-même: la vie porte en elle "les causes vraies et profondes" d'une telle division (3). Mais cette division tient aussi à une autre "cause", ou si l'on veut, à une autre "série de causes": "la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute" (4).

Le premier problème relevant de la causalité biologique est donc celui des rapports entre l'élan vital et la matière. Est-ce qu'ils entretiennent des rapports de causalité? Sont-ils les véritables "causes", et les deux dans le même sens, des faits vitaux?

Le deuxième problème, concernant l'élan vital lui-même consiste à déterminer si sa structure comporte ou non des liens de causalité.

Un troisième problème se pose en plus: celui de la "causalité" de la matière en elle-même. Nous allons nous occuper des deux premières questions, la troisième ayant été l'objet de la deuxième partie de notre travail.

Il s'agit donc, d'abord, des rapports entre l'élan vital et la matière. La vie est "la conscience lancée à travers la matière" (5).

"Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Il a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé" (6).

La matière a été donc un pouvoir de négation et d'extériorisation à l'égard de l'élan vital: elle en a été sa résistance et elle a dégagé l'hétérogénéité qui, en forme de continuité et de pénétration réciproque, est l'essence de l'impulsion originaire de la vie.

L'élan vital et la matière ont des sens inverses.

"L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut pas créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté" (7).

(1) E.C., I, C, p. 569.

(2) E.C., I, C, p. 571.

(3) E.C., II, C, p. 579.

(4) E.C., I, C, p. 578.

(5) E.C., II, C, p. 649.

(6) Ibid.

(7) E.C., III, C, p. 708.

La vie est le lieu de rencontre de l'esprit et de la matière, de la liberté et du déterminisme; seulement, elle n'est pas une sorte de résultante qui se dégagerait de l'interaction de deux forces composantes. Elle ne peut pas être conçue, comme un résultat qui, les deux causes — esprit et matière — étant posées, en découlerait nécessairement. Hors du règne de la matière, l'explication "causale" relevant de l'équivalence entre l'antécédent et le conséquent n'est plus valable, les prétendues "cause" et "effet" n'étant plus superposables. Il faut toujours conserver les guillemets à ces expressions, parce qu'en réalité l'élan et la matière ne sont pas des causes efficaces de la vie.

Le schéma de la causalité finale est également inadéquat. On ne peut pas chercher dans une essence idéale ce qui deviendra une essence matérialisée. Nous y retrouvons la même difficulté à superposer le simple et le composé.

Bergson fait usage d'une métaphore — qui revient souvent sous sa plume — pour exprimer l'inadéquation des notions de causalité efficace et de causalité finale. La création d'un organe serait comparable au mouvement d'une main qui rencontre la résistance de la limaille de fer. Lorsque l'impulsion de la main se serait épuisée, les grains de limaille se disposeraient dans un certain ordre. Cet ordre est-il un "effet" du mouvement de la main et de la résistance de la matière ? Il est plutôt l'expression négative du mouvement de la main.

"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" (8).

L'explication des rapports entre l'élan et la matière nous conduit à la source du dualisme bergsonien, l'élan de vie relevant de la conscience et étant de "nature psychologique" (9). Une telle explication est possible à condition que le dualisme conscience — matière ne soit pas irréductible. C'est à la nature des rapports entre les deux ordres ontologiques que nous devons emprunter une solution au problème de la causalité biologique. Bien que la pensée de Bergson ait évolué en ce qui concerne les rapports liant la conscience et la matière, ceux-ci *ne relèvent jamais de la causalité*. *La conscience ne saurait être ni la cause ni l'effet de la matière*, ainsi que la conscience et la matière ne sauraient être non plus la cause de la vie. Une étude des rapports non causals liant la conscience et la matière est à la base de la théorie de l'origine de la vie, de l'explication de sa dépendance de la conscience et de la matière.

Il nous faut revenir à la "dialectique" de la conscience et de la matière dont nous avons traité auparavant (10).

Nous pouvons affirmer qu'une dialectique de l'esprit et de la matière se substitue à un lien la causalité quelconque entre eux par les considérations suivantes:

(8) *E.C.*, I, C, p. 576.

(9) *E.C.*, I, C, p. 540 ad. med.

(10) Deuxième partie, chapitre I.

Le système de Bergson a beau être dualiste, il a beau souligner que l'esprit et la matière appartiennent au fond de la réalité (11), il accepte une origine commune aux deux ordres de réalité. Qu'il nous soit permis de transcrire un texte, un peu long, où Bergson souligne cette unicité d'origine, en décrivant d'abord, de la façon la plus exacte et la plus précise, l'essence des deux "réalités":

"D'une part nous voyons une matière soumise à la nécessité, dépourvue de mémoire ou n'en ayant que juste ce qu'il faut pour faire le pont entre deux de ses instants, chaque instant pouvant se déduire du précédent et n'ajoutant rien alors à ce qu'il y avait déjà dans le monde. D'autre part, la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance... *Que d'ailleurs ces deux existences, — matière et conscience, — dérivent d'une source commune, cela ne me paraît pas douteux*" (12).

Quelle est donc cette source commune ? S'agit-il d'une autre forme préalable d'existence ? Est-elle une "cause" et de l'esprit et de la matière ? Nullement. Son caractère "originaire" ne découle pas d'une antériorité d'existence; elle est "originaire" parce qu'elle est un *lieu de rencontre* entre l'esprit et la matière. La relation est plus originaire, pour Bergson, que *la substance*, davantage, même, que *l'effort*. La *relation* originaire, celle de l'esprit et de la matière, est un rapport où les éléments s'affirment et se nient à la fois l'un l'autre.

Les définitions de la conscience et de la matière sont corrélatives.

"Si la conscience est de l'action qui sans cesse se crée et s'enrichit tandis que la matière est de l'action qui se défait ou qui s'use, ni la matière ni la conscience ne s'expliquent par elles —mêmes" (13).

Nous avons vu que la loi de Carnot a pour contre-partie la réalité de l'esprit, pleine de nouveauté et de mémoire.

"La vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente" (14).

La conscience et la matière trouvent dans la vie leur dernière explication (15), bien que la vie soit le lieu de rencontre entre elles, ainsi que la personne ne trouve sa réalité et sa plénitude que dans l'authenticité de la communication interpersonnelle. S'il nous est permis de nous exprimer ainsi, disons que la vie est le langage commun à la conscience et à la matière, ou plus exactement, la possibilité de tout langage, le mystère de l'incarnation du Verbe.

Bergson parle en effet de la vie comme la rencontre de la conscience et de la matière, voire comme leur façon de cohabiter.

(11) Voir le texte très connu de P.M., Int. II, C. p. 1277-8.

(12) E.S., I, C, p. 828. C'est nous qui soulignons.

(13) Ibid.

(14) E.C., III, C, p. 712.

(15) L'originalité du vitalisme bergsonien, au moins dans la tradition philosophique française, peut être appréciée en relation avec les idées de M. CANGUILHEM, art. cité.

"Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalment différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit" (16).

La vie est le lieu de la liberté finie qui se fait, néanmoins, une place toujours plus large. "Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule" (17). L'indéterminisme qui gagne du terrain à travers l'évolution de la vie, au sein de la vie, est le signe du caractère non causal de l'origine de la vie. La vie a pour origine une véritable dialectique où la conscience ne se réalise qu'en se perdant dans la matérialité, mais, inversement, nous pouvons dire que la vie est l'origine de cette dialectique.

"C'est seulement en regardant la conscience courir à travers la matière, s'y perdre et s'y retrouver, se diviser et se reconstituer, que nous formerons une idée de l'opposition des deux termes entre eux, comme aussi, peut-être, de leur origine commune. Mais, d'autre part, en appuyant sur cette opposition des deux éléments et sur cette communauté d'origine, nous dégagerons sans doute plus clairement le sens de l'évolution elle-même" (18).

S'agit-il d'un cercle de la pensée de Bergson ? Les deux propositions suivantes sont-elles équivalentes: 1^o) La conscience est l'être originaire, la matière est sa négation et la vie est une conciliation entre les deux; 2^o) La vie est l'être originaire parce qu'elle est le lieu de rencontre entre la conscience et la matière ?

Il nous semble que, bien que les deux propositions soient valables à différents niveaux, elles ne sauraient être équivalentes. En d'autres termes, l'une d'entre elles nous semble rendre raison de l'être originaire d'une façon plus originaire. Il s'agit, bien entendu, de prendre position dans une alternative qui, dans la pensée de Bergson, reste dans une féconde ambiguïté. Selon notre opinion la deuxième proposition est métaphysiquement plus profonde, puisqu'elle situe la racine de l'être dans un horizon de synthèse plus que dans un des éléments du jeu dialectique, si spirituel et si dynamique soit-il. Si l'on interprète le bergsonisme dans ce sens, on réaffirme par là sa conception de la durée en tant qu'expressément opposée à l'éternel retour du pareil. Il ne s'agit plus de redécouvrir un être originaire voilé par une couche de matérialité, mais d'extraire toutes les conséquences de la médiation de la matière à l'égard de l'esprit.

Nous le répétons, il ne s'agit pas d'une question définitivement tranchée dans les textes bergsoniens. Néanmoins, l'évolution de cette question dans la pensée du philosophe s'oriente dans le sens que nous venons de singulariser. En effet, dans *l'Essai*, la durée est conçue comme la réalité effective, l'espace n'étant qu'une apparence, une façon pratique selon laquelle nous envisageons la réalité. *L'Essai* nous prescrit une

(16) *E.S.*, I, C, p. 824.

(17) *E.C.*, II, C, p. 602.

(18) *EC.*, II, C, p. 647.

ascèse, une conversion à ce qui, étant en droit une donnée immédiate, est médiatisé en fait par nos besoins vitaux. Dans *Matière et Mémoire*, la matière et la mémoire se présentent déjà comme ayant des droits équivalents, sur le plan d'une théorie nettement dualiste. Elles ne sont pas, cependant, des réalités isolées. Elles sont de véritables pôles, des limites, entres lesquels joue une infinité de possibilités moyennes. Ce n'est que dans *L'Evolution Créatrice* que nous trouvons la conception selon laquelle le dualisme n'est pas absolu, puisque les deux éléments, conscience et matière, admettent une origine commune. Il ne s'agit pas de résoudre le dualisme par la simple hypostase d'un des éléments, même si cet élément est la durée, déjà interprétée comme conscience qui dépasse les données de notre introspection. *L'Evolution Créatrice* s'oriente dans le sens d'une ascèse toute différente de la récupération d'un être originaire aliéné. Elle postule plutôt l'impératif de consommer l'aliénation pour retrouver l'originaire dans le lieu de la synthèse. S'il nous est permis de faire une référence à des auteurs que, un peu inexplicablement, Bergson ne cite jamais, nous dirons que sa position se rapproche de Hegel que de Marx.

Si nous posons donc à la philosophie de Bergson la question fondamentale de la métaphysique —Qui est-ce qui existe ?— (19), il nous semble que sa réponse ne serait pas : la durée est ce qui existe, l'espace (et la matière) n'étant que des apparences. Il répondrait plutôt : ce qui existe est la vie, comme résultat de la médiation entre la durée (conscience) et la matière. A quoi on pourrait ajouter que la causalité déterminante, qui n'appartient qu'à la matière, s'avère ne pas être le rapport métaphysique véritable. Par ailleurs, le mouvement continu et hétérogène qui caractérise l'élan dans sa pureté ne saurait être non plus le rapport métaphysique essentiel. Quel est donc le lien plus profonde de l'être, dont le mouvement presque musical de l'élan et l'implication mathématique ne sont que des moments ? C'est peut-être le lien dont la connaissance était, selon Bergson, l'essence de la pensée de Spinoza : "l'idée que la "conversion" des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur "procession" "(20). C'est un mouvement où l'allée et le retour s'identifient. Nous l'avons déjà souligné, c'est à ce point que nous voyons la pensée de Bergson hésiter entre l'admission d'un véritable retour aux origines grâce à un effacement de l'aliénation, et un retour qui continue et complète l'oeuvre, ou si l'on veut, une hésitation entre la cercle et la spirale. Ce n'est qu'en élargissant les vues bergsoniennes, mais, nous l'espérons, dans leur sens propre, que nous inclinons plutôt dans le sens de la deuxième conception, c'est-à-dire dans celle qui joint la vocation de fidélité aux origines avec celle d'ouverture à une absolue nouveauté.

(19) Cf. la remarquable analyse que fait, à propos de cette question, Manuel GARCIA MORENTE dans *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1965, p. 49 ss.

(20) *P.M.*, IV, p. 1351. Texte déjà cité par nous, Première Partie, Chap. I.

CHAPITRE IV

LA CAUSALITE COSMIQUE

Nous avons été conduit, dans les dernières pages, à traduire le problème de la causalité biologique en termes de causalité cosmique et même métaphysique. En effet, nous avons montré que, chez Bergson, la vie est la réalité radicale puisque sans elle la conscience et la matière n'entreraient pas en rapport et ne seraient donc que des abstractions. Ce qui n'a pas de rapport avec d'autres réalités n'agit pas, et ce qui n'agit pas n'existe pas (1). Le monde est donc conçu par Bergson comme relevant de la vie. Ce qui est plus, selon Bergson, ce monde ainsi compris, ce monde vital, s'identifie avec le Tout. Le seul monde matériel même, qui n'est qu'un moment de la vraie totalité, est semblable à un être organisé: "Si nous voulions chercher dans l'inorganisé un terme de comparaison, ce n'est pas un objet matériel détermine, c'est bien plutôt à la totalité de l'univers matériel que nous devions assimiler l'organisme vivant" (2). La totalité du monde inorganisé est déjà, comme un être vivant quelconque, incomparable à un "objet" (3); en cela il y a un rapprochement remarquable entre Bergson et Kant: pour aucun d'eux ni le monde ni les être vivants ne peuvent être considérés comme des objets ni, partant, être soumis aux catégories. A plus forte raison le Tout, la totalité de l'étant, doit-elle être envisagée comme vitale, et comme transcendante à l'objectivité et aux catégories, parmi lesquelles se trouve notamment celle de causalité, ce qui est aussi l'avis de Bergson comme celui de Kant. Si chez Kant nous trouvons les antinomies de la raison pure qui révèlent l'inadéquation de la notion de causalité à l'ensemble du monde, il y a, dans la philosophie de Bergson, une analyse semblable dans l'étude des "faux problèmes". Le problème de la justification de l'être s'avère un faux problème et l'inadéquation de la notion de causalité à la totalité de l'étant se rend manifeste.

Comme M. Gilles Deleuze l'a très bien remarqué, Bergson a accompli une tâche dont les philosophes ne se sont pas toujours souciés: appliquer les qualificatifs "vrai" et "faux", non seulement aux solutions, mais aussi aux problèmes eux-mêmes (4).

Considérons d'abord les faux problèmes en général, pour revenir après à celui de l'origine du Tout.

Il y a deux sortes de faux problèmes, quoiqu'en réalité l'une d'elle est réductible à l'autre en tant que cas particulier. La classe la plus générale des faux problèmes est caractérisée par le fait que les termes mêmes des problèmes impliquent une confusion du "plus" et du "moins", c'est-à-dire parce que l'on prend pour "plus" ce qui est "moins" et vice versa (5). Cette confusion est due au fait que

"la réalité, telle que nous la percevons directement, est du plein qui ne cesse de se gonfler, et qui ignore le vide. Elle a de l'extension, comme elle a de la durée; mais cette étendue concrète n'est pas l'espace infini et infiniment divisible que l'intelligence se donne comme un terrain où construire. L'espace concret a été extrait des choses. Elles ne sont pas en lui, c'est lui qui est en elles. Seulement, dès que notre pensée raisonne sur la réalité, elle fait de l'espace un réceptacle" (6),

(1) Bergson dit du temps du mécanisme: "du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien". (*E.C.*, I, C, p. 527).

(2) *E.C.*, I, C, p. 507.

(3) *Ibid.*

(4) G. DELEUZE, *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 1-11.

(5) *Id.*, p. 6.

(6) *P.M.*, III, C, p. 1336.

et elle contracte donc l'habitude "d'aller du vide au plein", d'expliquer le plein par le vide à cause d'une prétendue primauté de celui-ci sur celui-là. Les faux problèmes du "plus" et du "moins", ceux que Bergson considère comme "inexistants", ont leur origine dans une volonté qui cherche toujours et n'arrive jamais à fournir une telle explication.

Il y a une deuxième sorte de "faux-problèmes", dérivée de l'antérieure. Il s'agit des problèmes "mal posés" découlant de la prémisse suivante: la durée et les changements du plein doivent être expliqués comme un "arrangement et un réarrangement de parties qui ne feraient que changer de place" (7) dans le "vide". Par exemple, la tâche de donner une explication mécanique et totale de la vie, s'avère un problème mal posé. Mais ce qui nous intéresse maintenant ce sont plutôt les "problèmes inexistants", et parmi eux, celui de l'origine de l'être à partir du néant (8).

Les philosophes se demandent quelle est la cause de ce qui existe.

"Peu importe la nature de ce qui est: dites que c'est matière, ou esprit, ou l'un ou 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" (9).

Il est posé parce que nous croyons que le néant précède en droit l'être, ce que nous formulons de diverses façons: "Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose"; "le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît"; "ou bien, ... si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substitut ou de réceptacle, et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur" (10). Nous pouvons conclure, suivant l'avis de Bergson, que les propositions précédentes sont des présupposés nécessaires pour la formulation même de la question fondamentale de la métaphysique, exprimée ainsi par Leibniz: "Pourquoi y a-t-il de l'Être plutôt que Rien?"

En effet, cette question ne saurait avoir un sens que si elle ne contient pas des contradictions internes. Or, selon Bergson, l'idée d'un néant absolu (le Rien avec une majuscule) est une notion aussi contradictoire que celle d'un cercle carré. L'idée de néant n'a de valeur que pour les objets concrets, et non pas pour le monde comme totalité; elle relève de l'intelligence pratique et du domaine de la fabrication, et elle n'a pas de sens pour une intelligence purement spéculative. Elle ne surgit que lorsque je me trouve devant un autre objet que celui auquel mon désir s'attendait.

"L'idée d'abolition ou de néant partiel se forme donc... au cours de la substitution d'une chose à une autre, dès que cette substitution est pensée par un esprit qui préférerait maintenir l'ancienne chose à la place de la nouvelle ou qui conçoit tout au moins cette préférence comme possible. Elle implique du côté subjectif une préférence, du côté

(7) *P.M.*, III, C, p. 1335.

(8) L'analyse détaillée du problème de l'Être et du Néant se trouve dans *E.C.*, IV, C, p. 728 ss. et dans *P.M.*, III, C, p. 1336 ss.

(9) *P.M.*, III, C, p. 1336.

(10) *E.C.*, IV, C, p. 728.

objectif une substitution, et n'est point autre chose qu'une combinaison ou plutôt une interférence, entre ce sentiment de préférence et cette idée de substitution" (11).

L'acte de poser le néant d'un objet déterminé suppose donc la conception de cet *objet existant*, puis la déception de trouver, à son lieu, un autre objet quelconque quand c'est lui qui nous intéressait. C'est pour cela qu' "il y a plus et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme "n'existant pas" que dans l'idée de ce même objet conçu comme "existant" " (12).

Bergson analyse la notion de néant partiel, soit qu'elle s'applique à la conscience et aux choses, soit qu'elle fasse référence au vide (donc, à l'imagination) ou au néant conceptuel. Nous n'avons pas lieu de le suivre dans cette analyse. Ce qui nous intéresse, c'est de souligner que l'idée de néant implique toujours celle de substitution. *Elle ne saurait donc s'appliquer sans contradiction au Tout de l'être*, puisque celui-ci n'est pas substituable par quoi que ce soit. "Parler d'une suppression de tout est poser une substitution qui n'en serait pas une, c'est se contredire soi-même" (13). L'idée de Néant total n'est donc qu'un "*flatus vocis*".

Quelles conclusions concernant la notion de causalité cosmologique se dégagent-elles de cette analyse ? Evidemment, la première est celle de rejeter la question de l'origine de l'être comme un non-sens (14) : le concept de causalité n'est pas applicable à totalité. Mais la notion de causalité, entendue à la manière de l'ontologie traditionnelle, se voit aussi compromise par l'analyse précédente; nous parlons de l'idée de causalité conduisant à une cause première qui, elle, irait de soi, et ne réclamerait pas, donc, une explication causale. En d'autres termes, le refus bergsonien d'accepter le Néant absolu comme une notion valable conduit l'auteur à ne pas accepter les arguments cosmologiques pour démontrer l'existence de Dieu (15). Le passage d'une négation à l'autre peut être résumé de la façon suivante :

Il y a une seule sorte de réalité qui échappe, aux yeux des "philosophes", à la priorité du Néant sur l'Être. Il s'agit de l'existence *logique*, qui est ainsi privilégiée sur l'existence psychique et physique :

"Si je me demande pourquoi des corps ou des esprits existent plutôt que rien, je ne trouve pas de réponse. Mais qu'un principe logique tel que $A=A$ ait la vertu de se créer lui-même, triomphant du néant dans l'éternité, cela me semble naturel" (16).

Pour les philosophes qui pensent ainsi, le monde doit, d'une façon ou d'une autre, s'ériger sur des principes, sur des Idées. La conséquence en est à la fois la négation de la causalité comme liberté, et son affirmation comme lien enchaînant l'Êtant suprême avec les étants qui n'ont pas en eux, mais en Lui, leur raison d'être.

(11) *E.C.*, IV, C, p. 733.

(12) *E.C.*, IV, C, p. 737.

(13) *P.M.*, III, C, p. 1337.

(14) Nous ne trouvons pas chez Bergson la distinction heideggerienne entre l'Être et l'ensemble de l'étant. Sans doute, l'introduction de cette différence est très importate pour toute analyse future de la question qui nous occupe.

(15) L' "argument ontologique" n'est pas valable pour Bergson; en effet, il affirme: "Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence: Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique" (*E.C.*, IV, C, p. 736).

(16) *E.C.*, IV, C, p. 729. Bien entendu, Bergson parle au nom des philosophes dupes de l'idée de Néant absolu.

"Si le principe de toutes choses existe à la manière d'un axiome logique ou d'une définition mathématique, les choses elles-mêmes devront sortir de ce principe comme les applications d'un axiome ou les conséquences d'une définition, et il n'y aura plus de place, ni dans les choses, ni dans leur principe, pour la causalité efficace entendue au sens d'un libre choix. Telles sont précisément les conclusions d'une doctrine comme celle de Spinoza ou même de Leibniz, par exemple, et telle en a été la genèse" (17).

Une autre notion de la causalité, commune aux systèmes les plus différents, se substitue à cette "causalité efficace". C'est une conception "*sui generis* de la causalité", "immanente à la philosophie des Idées", qui obéit à "un mouvement naturel de l'intelligence". Cette conception amène Aristote (18), à penser la causalité tantôt comme une *attraction*, tantôt comme une *impulsion* de la divinité. Or,

"ces deux conceptions de la causalité divine ne peuvent s'identifier ensemble que si on les ramène l'une et l'autre à un troisième, que nous tenons pour fondamentale et que seule fera comprendre... pourquoi (il y a) des choses" (19).

Cette dernière conception découle du même principe que les systèmes de Leibniz et de Spinoza, c'est-à-dire du principe qui accorde à la réalité logique le privilège d'être la seule qui va de soi, les autres étant en droit précédées par le Néant. Cette conception se fait plus claire dans la philosophie antique "à mesure qu'on van de Platon à Plotin" et peut se formuler ainsi: *la position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant*" (20).

Le cas d'Aristote nous intéresse ici d'une façon spéciale, parce que c'est chez lui que le principe d'une réalité privilégiée, engendrant toutes les autres se dédouble en ceux de causalité efficiente et de la causalité finale. En réalité, les deux formes de causalité se ramènent à une seule et ne se distinguent l'une de l'autre que du point de vue dès on les considère. Du point de vue de Dieu, son rapport avec le monde est celui de la cause efficiente, mais du point de vue du monde, c'est plutôt celui de la cause finale, parce que le monde tend vers Dieu.

"... La relation causale entre Dieu et le monde apparaît comme une attraction si l'on regarde d'en bas, une impulsion ou une action par contact si l'on regarde d'en haut... Donc, selon qu'on regarde dans un sens ou dans l'autre, on aperçoit Dieu comme cause efficiente ou comme cause finale. Et pourtant, ni l'une ni l'autre de ces deux relations n'est la relation causale définitive. La vraie relation est celle qu'on trouve entre les deux membres d'une équation, dont le premier membre est un terme unique et le second une sommation d'un nombre indéfini de termes" (21).

Le principe de causalité consiste donc à se donner un être logique (si l'on veut, la "pensée de la pensée") et un néant absolu, desquels découle, par le seul fait qu'ils sont posés, une infinité d'êtres finis. Mais inversement, ce principe garantit que, les êtres finis étant donnés, on ne saurait trouver leur raison d'être qu'en affirmant l'existence

(17) *E.C.*, IV, C, p. 730.

(18) D'après Bergson, "c'est en vain qu'Aristote essaya" de se soustraire à la conclusion que les Idées existent par elles-mêmes et à ses conséquences. Voir: *E.C.*, C, p. 766-67.

(19) *E.C.*, IV, C, p. 768.

(20) *Ibid.*

(21) *E.C.*, IV, C, p. 769-70.

d'un étant qui a en soi sa raison d'être, ou en d'autres termes, qu'en référant l'être à un étant suprême (22). Le principe de causalité conçu de cette deuxième façon est le fondement de la démonstration cosmologique de l'existence de Dieu, chez Aristote et chez Saint Thomas (23).

Le principe de causalité ainsi entendu, que nous pouvons appeler principe de causalité cosmologique, revient, quant à sa forme, à la causalité rationaliste dont nous avons parlé à plusieurs reprises. Bergson parle en effet d'une équation où la causalité se réduit à une identité, mais cette réduction, acceptée à la limite comme valable en physique, n'est pas recevable en métaphysique. Nous soulignons encore une fois le parallélisme entre Kant et Bergson à cet égard: un usage de la causalité comme identité mathématique est permis lorsque les termes du rapport ont une réalité indépendante des purs concepts, mais cet usage devient illégitime quand un des termes se pose de lui-même, quand l'étant suprême est présenté comme allant de soi, comme étant le seul être à ne pas avoir besoin de justification en face du néant. Les deux formes aristotéliennes de causalité sont renvoyées dos à dos, parce qu'elles se révèlent à l'analyse comme un usage illégitime de la causalité identificatrice.

L'analyse de la cause cosmologique ne change pas, dans la pensée de Bergson, si nous substituons à la théorie aristotélienne une perspective créationiste. Qu'il s'agisse d'un Dieu qui crée le monde à partir du néant, ou d'un Dieu qui ordonne le monde ou qui lui communique du mouvement, ou d'un Dieu dont le monde ne soit qu'une émanation, le principe de causalité reçoit toujours le même usage, celui nous venons d'analyser. Il est transféré, de l'univers physique dérivé où il est légitimement appliqué, à la totalité de l'être. En d'autres termes, il est appliqué au mouvement originaire d'une façon inconsidérée, puisqu'il a été établi à la mesure des choses toutes faites, dérivées de ce mouvement.

Nous trouvons en effet une version de la même critique du principe de causalité, rapportée concrètement à l'idée de création. "Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des choses qui seraient créées et à une chose qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de la faire" (24), parce qu'en réalité "il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions" (25). S'il y a une source commune à toutes les actions, à tous les mouvements de l'univers, s'il y a "un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet" (26), et que "je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement" (72), je peux bien l'appeler Dieu. "Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement" (28). Le principe de

(22) Un des faits étonnants que l'on trouve dans la pensée de Bergson, dans le bergsonisme ultérieur et dans les études sur Bergson, c'est l'absence de rapports explicites entre la pensée de Bergson et celle de Nietzsche. Bien entendu, l'explicitation de ces rapports doit se faire indépendamment du problème des influences et de celui des caractères des deux philosophes, tellement différents. En faisant usage d'un vocabulaire qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre, ne pouvons-nous pas dire que leur pensée s'identifie en ce point fondamental qui consiste à se refuser à identifier l'être avec un étant suprême? L'un et l'autre accompliraient une révolution copernicienne contre Platon, suivant ainsi les pas du vieil Héraclite.

(23) Bergson ne fait aucune référence explicite à ce dernier philosophe.

(24) *E.C.*, III, C, p. 705.

(25) *Ibid.*

(26) *E.C.*, III, C, p. 706.

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*

causalité, entendu comme principe de conservation, c'est-à-dire, compris comme principe d'identité à la façon rationaliste, rend inconcevable la notion de *créations des choses*.

"Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées. Parler des choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne, — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine. Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir" (29).

Le mouvement original n'admet pas une explication causale. Seuls les philosophes qui voient dans le devenir une réalité qui ne se pose pas d'elle-même ne sont satisfaits que lorsqu'ils arrivent à ramener le devenir à un être immuable. Celui-ci, de par son origine logique, serait le seul à l'emporter sur le néant.

"... Le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à être qu'en passant par le "néant", et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence et se poser d'elle-même" (30).

Cette attitude philosophique est à la base de la critique que M. Jacques Maritain adresse à la théorie bergsonienne de la causalité cosmologique (31). Nous ne pouvons pas nous y attarder, mais nous soulignerons l'essentiel de cette critique, où M. Maritain caractérise, d'une façon très nette d'ailleurs, le fondement de la théorie bergsonienne de la causalité.

Selon M. Maritain, Bergson confond deux problèmes "dans l'un est légitime et nécessaire et l'autre absurde" (32), lorsqu'il affirme que la question: "Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que Rien" n'est qu'un "pseudo-problème". "Il est absurde de chercher une cause à l'être de DIEU "mais" il est légitime et nécessaire de chercher une cause à l'être du monde" (33).

"En effet, l'être qui est l'être selon tout lui-même et en qui l'essence et l'existence ne font qu'un, ne peut pas avoir de cause. L'être au contraire qui est participé, et en qui l'essence et l'existence sont distinctes, doit absolument avoir une cause" (34).

Si l'on fait cette distinction au préalable, "on ne dira pas... qu'absolument parlant le néant précède l'être" (35), mais quant au néant relatif (c'est-à-dire "le néant de *tel être*", et non pas "le néant de *tout être*"), il peut être affirmé, tout en supposant toujours "un être qui soit avant lui" (36).

(29) Ibid.

(30) *E.C.*, IV, C, p. 729.

(31) J. MARITAIN, *La philosophie Bergsonienne*, Etudes Critiques, Paris, Marcel Rivière, 1930; voir notamment: Première Partie, Chap. III et Deuxième Partie Chap. IV.

(32) J. MARITAIN, op. cit. p. 41.

(33) Ibid.

(34) Ibid.

(35) Id. p. 47.

(36) Ibid.

M. Maritain établit ce dédoublement en se réclamant de la thérie thomiste de l'analogie de l'être, par les motifs prévus dans la théorie bergsonienne: seul un principe logique saurait l'emporter sur le néant, les autres formes d'existence ne trouvant qu'en lui leur raison d'être. M. Maritain a beau dire que son être nécessaire n'est pas "un principe de logique" mais "une plénitude sans borne de vie parfaite" (37), il reste toujours que dans ce principe "l'essence et l'existence ne font qu'un", ou dit en d'autres mots, qu'il est à la fois un étant et l'être. M. Maritain, comme l'Aristote de Bergson, essaie en vain de se soustraire au platonisme (38).

M. Maritain a cependant discerné d'une façon pénétrante la véritable portée du refus de la distinction entre l'être contingent et l'être nécessaire dans la pensée de Bergson (39). Le devenir bergsonien ne dépasse la dialectique de l'être et du néant que grâce à l'élimination de cette distinction (40).

C'est aussi grâce à elle —et M. Maritain l'a très bien vu— que Bergson se passe du principe de causalité au niveau de devenir. M. Maritain souligne ainsi que, pour Bergson, "la distinction... de l'effet et de la cause, n'est qu'un résultat du morcelage conceptuel et d'une division artificielle du contenu mouvant en fonction de l'espace" et que "le principe de causalité, pour M. Bergson, est le principe même de l'erreur mécanistique" (41). M. Maritain a raison quand il dit que Bergson nie le principe de causalité (il s'agit, bien entendu, de l'usage métaphysique de celui-ci). M. Maritain a aussi raison lorsqu'il ramène la négation du principe de causalité à la négation de la différence entre la contingence et la nécessité. En effet, il fonde le principe de causalité sur cette différence, lorsqu'il dit que celui-ci est "évident par lui-même" aussi bien que lorsqu'il envisage une preuve par réduction à l'absurde de ce principe. Il formule le principe de la façon suivante: "Tout être qui peut ne pas être a une cause" (42). Son "évidence" découle de "l'indigence foncière" —pour

(37) Id. p. 41-42.

(38) *E.C.*, IV, C, p. 766 infra.

(39) Voir notamment J. MARITAIN, op. cit., p. 217, note 3.

(40) Nous avons souvent parlé de "dialectique" dans la pensée de Bergson, le mot étant néanmoins employé dans un sens qu'il n'a pas chez l'auteur. Chez lui, la dialectique est la méthode de la philosophie lorsque celle-ci se borne à accueillir le découpage de la réalité effectué par le langage: "Un Platon, un Aristote adoptent le découpage de la réalité qu'ils trouvent tout fait dans le langage: "dialectique", qui se rattache à *διαλεγειν διαλεγεσθαι*, signifie en même temps "dialogue" et "distribution"; une dialectique comme celle de Platon était à la fois une conversation où l'on cherchait à se mettre d'accord sur le sens d'un mot et une répartition des choses selon les indications du langage" (*P.M.*, Int., II, C, p. 1321 s).

Mais nous pouvons parler d'une "dialectique bergsonienne", à un second niveau, à condition de nous entendre sur les mots, pour exprimer le processus de pensée qui dépasse une antinomie dont les deux termes supposent un faux postulat. Ainsi, la conception du devenir surgit lorsque l'alternative leibnizienne de l'être et du néant s'est avérée mal fondée. L'idée du devenir découlant de la dialectique de l'être et du néant nous rappelle le commencement de la *Logique* de Hegel. Pourtant, la différence est évidente: Pour Bergson l'être et le néant ne constituent pas une opposition au même niveau, (4 —suite—) que l'avenir. Celui-ci est réel, tandis que ceux-là sont les termes d'un problème mal posé.

En dépit de cela nous croyons pouvoir parler d'une "dialectique" bergsonienne à un niveau plus proche de celui de Hegel. Il s'agit de la "dialectique" par laquelle la conscience se nie comme matière et se restitue comme vie, la "dialectique" qui fait que la *création* et la *causalité* aboutissent à l'effort comme synthèse. Nous croyons que cette "dialectique" est une clef de voûte de la pensée de Bergson, bien que celui-ci ne cite Hegel qu'une fois dans toute son oeuvre (*P.M.*, Int., II, C, p. 1290). On regrette en tout cas que Bergson n'ait pas établi des rapports entre sa pensée et celle d'un Héraclite, d'un Hegel et d'un Nietzsche, même indépendamment du problème des influences.

(41) J. MARITAIN, op. cit., p. 219.

(42) J. MARITAIN, op. cit., p. 211. Note 1.

employer des mots dont M. Maritain fait usage dans un autre texte (43)— d' "un être qui peut ne pas être" et dont l'existence ne fait pas de doute. Quant à la preuve par réduction à l'absurde, elle peut être résumée ainsi :

"Nier le principe de causalité nous conduit, ou bien à dire que l'être contingent n'a pas de raison de son existence (contre le principe de raison suffisante), ou bien à dire qu'il l'a en soi (contre le principe d'identité). Le principe de raison suffisante, à son tour, est "évident par lui-même" et démontrable, par réduction à l'absurde" (44).

Sa preuve est la suivante :

"Nier ce principe, c'est-à-dire supposer qu'un être est qui n'a pas de raison d'être, qui n'a pas ce par quoi il est, c'est nier en effet le principe de non-contradiction" (45).

Toute cette argumentation repose sur les prémisses suivantes : "Un être est "par" sa raison d'être" et "il y a des êtres qui ne l'ont pas en eux-mêmes". C'est-à-dire, il y a des êtres qui s'identifient avec leur raison d'être; eux seuls peuvent l'emporter sur le néant, parcequ'ils sont des êtres de raison (46), tandis que les "êtres de fait" reçoivent des autres leur raison d'être, d'une façon que nous ne comprenons pas, parce que l'acte de "produire" un être reste toujours mal éclairé. Les objections de Bergson restent valables : le principe de causalité en métaphysique suppose que, en vertu d'un processus dont la conception reste obscure, nous pouvons déduire les êtres de fait des êtres de raison. Or, la réalité dépasse "le calme règne des lois", pour employer une expression de Hegel. En constatant le refus bergsonien de distinguer l'être contingent de l'être nécessaire, M. Maritain dit :

"... Si le panthéisme ancien absorbait l'être par essence, et transformait les choses en Dieu et en l'éternité divine, maintenant c'est l'Être par essence qui est absorbé dans l'être participé, c'est DIEU qui est réduit au devenir et au temps" (47).

Nous croyons au contraire que ce n'est qu'en dépassant l'antinomie de la nécessité et de la contingence qu'on peut réussir à ne pas réduire l'une à l'autre. Nous ne croyons certes pas que Bergson ait fourni une théorie achevée à cet égard, mais il s'est orienté d'une façon décisive dans ce sens.

La théorie bergsonienne de la causalité biologique peut être résumée de la façon suivante :

1) Le concept de cause physique, tendant à la limite à la notion d'identité, ne peut pas rendre compte du processus vital. En effet, il relève de l'intelligence qui n'est qu'un moment de la vie.

(43) J. MARITAIN, op. cit., p. 49.

(44) J. MARITAIN, op. cit., p. 210, note 2.

(45) Ibid.

(46) Un réaliste n'accepterait pas cette affirmation, qui est pourtant la seule qui nous permet de comprendre le terme "raison d'être".

(47) J. MARITAIN, op. cit., p. 49.

2) Les explications mécanistes de la vie sont inspirées par ce penchant identificateur de l'intelligence. Elles éliminent la durée, puisqu'elles nous inclinent à croire que tout est donné dans l'instant, le présent déterminant l'avenir et étant déterminé par le passé. Ces explications ne font que préciser la notion traditionnelle de cause efficiente, qui s'avère donc inadéquate pour rendre compte de la vie. La notion de cause finale, par contre, est plus fidèle à la réalité vitale, quoiqu'elle ne peut l'expliquer que rétrospectivement. La vie dépasse toutes ces explications, parce qu'elle, à la manière de notre durée intérieure, manifeste à l'intuition une croissance, un jaillissement d'imprévisible nouveauté, un ordre de réalité où les "effets" dépassent leurs "causes".

3) Si la notion de causalité n'est pas valable à l'intérieur de la vie, elle ne joue pas non plus à son origine. La vie est certes la conscience lancée à travers la matière, mais elle n'est pas un effet de celle-ci. En tant que lieu de rencontre de la matière et de la conscience, elle est, si l'on peut dire, une récupération de la chute originale. Mais elle est peut-être plus qu'un rétablissement d'un ordre originaire. Elle rend à la Nature Naturante plus que celle-ci n'avait et s'avère donc rétrospectivement plus originaire qu'elle. La compréhension de ce mouvement se substitue à tout usage de la notion de causalité au niveau métaphysique.

4) Ce mouvement est de l'être plein qui ne doit pas se justifier devant le néant. Il ne saurait avoir une "raison suffisante", parce que l'exigence d'une raison d'être ne fait que tout réduire à l'être de raison. Ainsi la notion de causalité métaphysique est le lien qui réduit l'être à la raison.

5) La vie, l'être de plénitude bergsonien, est une continuité hétérogène. Son caractère continu élimine la séparation entre l'être contingent et l'être nécessaire, et partant, le principe de causalité qui en découle: "Tout ce qui existe a une cause". Son caractère hétérogène détermine son imprévisibilité et révèle le manque de sens de cette autre formule plus forte du principe: "L'effet ne peut pas dépasser sa cause".

QUATRIEME PARTIE

LA CAUSALITE PSYCHIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA CAUSALITE EPISTEMOLOGIQUE

Dans cette partie nous considérons la valeur de la notion de causalité en psychologie, ce mot étant employé dans son acception étymologique. Ce premier chapitre est consacré à l'étude de la causalité épistémologique, c'est-à-dire à l'analyse du rôle du concept de cause dans les rapports entre l'esprit et la matière au sujet de la connaissance. Bergson considère ces rapports à propos de l'antinomie de la perception et de la polarité de la perception et de la mémoire.

Nous examinerons d'abord la théorie bergsonienne de la perception. Dans cette théorie, Bergson prend position à la fois contre la réalisme et contre l'idéalisme. Pour les réalistes, la réalité prime sur la connaissance, et celle-ci n'est qu'un effet et une partie de celle-là. Pour les idéalistes, au contraire, la connaissance précède et produit la réalité. Il y a un usage de la causalité plus ou moins explicite dans des doctrines comme celle de l'intellect agent, celle de la "tabula rasa" des empiristes ou celle de Berkeley où le "percipi" se dérive, en dernière analyse, du "percipere" divin. C'est contre un tel usage de la causalité, entraînant une homogénéité entre la pensée et la réalité et l'élimination d'une d'elles à la faveur de l'autre, que se dresse la théorie bergsonienne de la perception. La critique bergsonienne se dresse de préférence contre la réduction de la pensée à la réalité, effectuée par la psychophysique et, en général, par toutes les formes du mécanisme de la conscience qui régnaient à l'époque des premiers ouvrages de Bergson. C'est donc une critique dirigée contre l'élargissement illégitime de la notion physique de causalité jusqu'au niveau de la conscience.

L'antinomie du réalisme et de l'idéalisme se fonde sur un réel paradoxe de la perception, mais ces doctrines ne font que méconnaître un des côtés du paradoxe au profit de l'autre. Bergson essaie au contraire d'accepter la difficulté dans toute son ampleur et de fournir une théorie qui l'explique.

Le paradoxe consiste en ce que l'ensemble des images données à la perception peut s'organiser en deux systèmes apparemment incompatibles. Bergson présente leur opposition dans les termes suivants :

"Voici un système d'images que j'appelle ma perception de l'univers, et qui se bouleverse de fond en comble pour des variations légères d'une certaine image privilégiée, mon corps; à chacun de ses mouvements tout **change**, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope. Voici d'autre part les mêmes images, mais rapportées chacune à elle-même; influant sans doute les unes sur les autres, mais de manière que l'effet reste toujours proportionné à la cause; c'est ce que j'appelle l'univers" (1).

(1) *M.M.*, I, C, p. 176.

En d'autres termes, l'ensemble des images se présente, d'un côté, comme une vue sans point de vue, une vue prise par une sorte de "sensorium Dei" dont on peut se passer lorsqu'on décrit l'ensemble des images: C'est l'univers où il n'y a que des objets, le monde de la science, dominé par le principe de causalité déterminante. Dans cet univers il n'y a aucune image privilégiée, aucun centre de perception. Notre corps s'y insère comme une image parmi les autres. Or, l'ensemble des images peut aussi se présenter comme ayant un centre de perception, un point de vue qui se rapporte sans jamais s'identifier, à une des images perçues, celle que j'appelle mon corps. Ce deuxième monde n'est plus organisé dans l'absolu, mais il l'est d'une façon projective. Le principe de causalité déterminante n'est pas valable dans ce monde, parce que, chez lui, les variations d'une partie entraînent des variations du tout dans son ensemble, et, en plus, parce que la relation des premières variations avec les secondes ne reste pas constante.

Les deux points de vue ainsi présentés sont légitimes, mais évidemment leur coexistence est paradoxale.

"D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?" (2).

Aucune doctrine philosophique ne nie le fait de la coexistence des deux systèmes dont l'un appartient à la science et l'autre à la conscience, mais les philosophes ont tenté de résoudre de différentes façons cette dualité des images. Ainsi, l'"idéalisme subjectif" consiste à faire dériver le système de la science de celui de la conscience, tandis que le "réalisme matérialiste" essaie de fournir une explication scientifique de la conscience.

Le réaliste part de l'univers, gouverné par "des lois immuables, où les effets restent proportionnés à leurs causes, et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment" (3). Mais il se heurte à des perceptions, c'est-à-dire à des systèmes où les images "sont rapportées à une seule d'entre elles", s'échelonnant "autour de celle-ci sur des plans différents" (4). Ces perceptions sont irréductibles à l'univers des choses, puisqu'il n'y a entre celles-là et celui-ci aucune mesure, aucun substrat homogène capable de fonder une liaison causale. Il est très important de souligner que l'irréductibilité dont nous parlons n'est pas celle que les philosophes modernes ont établie entre les choses et les idées, mais l'antinomie entre deux ordres d'images. Ainsi, si Bergson parle encore d'une opposition entre l'univers objectif et les perceptions, ces expressions doivent être comprises dans le sens de l'antinomie de deux systèmes de perceptions (5). En tout cas, la pierre d'achoppement du réalisme est l'irréductible hétérogénéité entre son point de départ (l'univers causal) et un système d'images dominé par un centre de perception.

L'idéalisme suppose au sujet, plus concrètement, à une image privilégiée (mon corps) représentant, pour ainsi dire, le sujet dans le monde objectif, la faculté de régler toutes les autres images. La première difficulté soulevée par cette attitude est celle d'une certaine présence du sujet dans l'objet, témoignée par le corps. Nous

(2) Ibid.

(3) *M.M.*, I, C, p. 177.

(4) Ibid.

(5) Nous avons fait référence (IIème partie, chap. I) à la théorie bergsonienne de la matière comme ensemble d'images qui existent en soi, mais qui ne supposent pas des choses en soi inconnues derrière elles.

l'examinerons lorsque nous ferons référence à la théorie qui permet à Bergson de prendre position contre le réalisme et l'idéalisme, lorsqu'il veut expliquer la science par sa capacité de prédiction de l'avenir. L'idéaliste se heurte en effet à l'évidence d'une certaine constance de l'univers, tantôt pour les différentes consciences, tantôt pour les différents moments du temps.

"... Dès qu'il veut rattacher le présent au passé, et prévoir l'avenir, il est bien obligé d'abandonner" la position de l'image centrale, "de replacer toutes les images sur le même plan, de supposer qu'elles ne varient plus pour lui mais pour elles, de le traiter comme si elles faisaient partie d'un système où chaque changement donne la mesure exacte de sa cause. A cette condition seulement la science de l'univers devient possible: et puisque cette science existe, puisqu'elle réussit à prévoir l'avenir, l'hypothèse qui la fonde n'est pas une hypothèse arbitraire" (6).

L'idéalisme ne s'avère donc pas moins insuffisant que le réalisme. Il ne rend pas compte du fait que la science est possible.

Bergson s'occupe plus du réalisme que de l'idéalisme, puisque celui-là, sous sa forme mécaniste, dominait une grande partie de l'horizon intellectuel du commencement du siècle. Nous le suivrons dans cette voie, parce que c'est là que nous trouverons la critique développée de l'idée selon laquelle le contenu de la conscience — perceptions, souvenirs — n'est qu'un effet de la matière, et, en tout cas, du déterminisme objectif.

Un des nombreux passages où Bergson s'attaque au déterminisme psychophysique est d'une importance particulière parce que nous y trouvons une distinction nette entre causalité et corrélation des phénomènes. Ainsi, même en acceptant une liaison hypothétique, un à un, entre les mouvements et les états de conscience, on ne réussirait pas, pour autant, à les relier selon la notion de causalité. Celle-ci exige toujours une homogénéité des termes qu'elle lie ensemble, et cette homogénéité est a-priori impossible entre un événement physique et un état de conscience.

"... A quelque image que l'on se reporte, on ne démontre pas, on ne démontrera jamais que le fait psychologique soit déterminé nécessairement par le mouvement moléculaire. Car dans un mouvement on trouvera la raison d'un autre mouvement, mais non pas celle d'un état de conscience: seule, l'expérience pourra établir que ce dernier accompagne l'autre" (7).

Or, l'expérience est loin de prouver la relation biunivoque que nous avons mise en hypothèse.

"La liaison constante des deux termes n'a été vérifiée expérimentalement que dans un nombre très restreint de cas, et pour des faits qui, de l'aveu de tous, sont à peu près indépendants de la volonté" (8).

Il s'agit donc, pour Bergson, de deux problèmes en ce qui concerne les rapports de l'esprit et du corps: le premier consiste à examiner les possibilités d'une causalité du physique sur le psychique, causalité qui s'avère impossible déjà dans *l'Essai*, où l'auteur souligne à maintes reprises le fait que l'esprit et la matière sont incommensurables. Or, nulle causalité n'est possible, dans le sens scientifique et déterministe, sans une quantification des termes en cause. Le deuxième problème est celui de la corrélation

(6) *M.M.*, I, C, p. 177-78.

(7) *E.D.*, III, C, p. 98.

(8) *Ibid.*

entre les deux ordres, celui de l'établissement d'une possible règle de succession des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques. Quoique différents, les deux problèmes relèvent, d'un certain point de vue, du même: l'affirmation de l'action du physique sur le psychique et l'affirmation d'un parallélisme entre les deux ordres conduisent dans "la pratique", dans "l'interprétation des faits particuliers", "aux mêmes conclusions". L'hypothèse "épiphénoméniste" et l'hypothèse "paralléliste" opèrent de la même façon.

"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 le 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 psychophysique, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante" (9).

Nous consacrerons les pages suivantes à l'hypothèse paralléliste, la causalité psychophysique proprement dite étant niée par principe. Bergson s'attaque, à deux reprises notamment, à l'hypothèse d'une relation biunivoque des faits physiques avec les états de conscience. D'abord, dans *l'Essai*, il critique le postulat de base de la psychophysique et la loi qui en découle, liant, quantitativement l'excitation et la sensation. Ensuite, dans *Matière et Mémoire*, il analyse les implications de la théorie de la localisations des souvenirs. Nous ne considérons ici que la première étude, la seconde concernant plutôt la mémoire que la perception.

La psychophysique est partie d'une loi de Weber selon laquelle

"étant donnée une certaine excitation provoquant une certaine sensation, la quantité d'excitation qu'il faut ajouter à la première pour que la conscience s'aperçoive d'un changement sera dans un rapport constant avec elle. Ainsi, en désignant par E l'excitation qui correspond à la sensation S, et par ΔE la quantité d'excitation de même nature qu'il faut ajouter à la première pour qu'une sensation de différence se produise, on aurait

$$\frac{\Delta E}{E} = \text{const.}'' \quad (10).$$

C'est-à-dire, une nouvelle sensation apparaît lorsque l'excitation objective E se voit accrue dans une quantité ΔE proportionnelle à E. Les partisans de la psychophysique ont tiré parti de cette loi, en interprétant le fait du changement de la sensation comme un accroissement de celle-ci. Or, "comment passer, d'une relation entre l'excitation et son accroissement minimum, à une équation qui lie la "quantité de la sensation" à l'excitation correspondante" (11). Celle-ci est le point capital, puisque "toute la psychophysique est dans ce passage" (12).

Le passage consiste à poser une double hypothèse:

(9) *M.M.*, Avant propos, C, p. 163-64.

(10) *E.D.*, I, C, p. 42-43.

(11) *E.D.*, I, C, p. 43.

(12) *Ibid.*

“On convient d’abord de considérer comme un accroissement de la sensation S la conscience que nous avons d’un accroissement d’excitation; on l’appellera donc ΔS . On pose ensuite en principe que toutes les sensations ΔS correspondent au plus petit accroissement perceptible d’une excitation sont égales entre elles” (13).

Par une “ingénieuse opération” de ces suppositions la “loi logarithmique” de Fechner est établie, d’après laquelle la sensation varie comme le logarithme de l’excitation. On passe ainsi “d’une loi vérifiée, ou l’apparition de la sensation était seule en cause, à une loi invérifiable, qui en donne la mesure” (14). Or, la mesure n’est possible que si on peut établir un critère d’égalité en dehors de celui d’identité, comme on le fait dans le monde physique (15). Cette opération est possible dans le monde physique, parce que “tout phénomène, tout objet, s’y présente sous un double aspect, l’un qualitatif, l’autre extensif; rien n’empêche de faire abstraction du premier, et il ne reste plus alors que des termes capables d’être superposés directement ou indirectement l’un à l’autre, et de s’identifier ensemble par conséquent” (16). Dans la psychophysique, au contraire, on serait obligé paradoxalement de trouver dans les sensations, dont la nature est essentiellement qualitative, un fond identique capable de demeurer après “l’élimination de leur différence qualitative”. Fechner a imaginé une possibilité de sauver ce paradoxe, en définissant de la façon suivante l’égalité et l’addition des sensations:

Deux différences de sensation sont égales lorsqu’elles sont *minima*, c’est-à-dire, lorsqu’ “elles correspondent chacune au plus petit accroissement perceptible de l’excitation extérieure” (17). Quant à l’addition, toute sensation peut être interprétée comme une somme de différences *minima*, puisque nous avons décidé d’appeler $S + \Delta S$ la sensation qui résulte d’un changement *minimum* de S par accroissement de l’excitation.

Néanmoins, l’erreur fondamentale de la psychophysique reste à la base des raisonnements de Fechner. L’erreur consiste à “avoir cru à un intervalle entre deux sensations successives S et S' , alors que de l’une à l’autre il y a simplement passage, et non pas différence au sens arithmétique” (18).

Cette erreur est pourtant explicable lorsque les deux termes du passage, les deux sensations, nous sont données simultanément: “il y aura cette fois contraste en outre du passage” (19). Si en plus nous assistons constamment à leur défilé pendant que l’excitation physique croît d’une manière continue, il est “infiniment probable” que nous ferons une transposition de “l’antécédent” physique dans le “conséquent” psychique et que, du fait de leur succession régulière, nous prêterons à la différence psychique, qui n’est qu’un “contraste” le caractère arithmétique de la différence physique, ou, comme Bergson dit en détournant les termes de leur usage précis, “il est infiniment probable que nous mettrons la cause dans l’effet” (20).

(13) Ibid.

(14) *E.D.*, I, C, p. 44.

(15) Remarquons que l’“identité” dont nous avons parlé comme asymptote de la causalité physique — l’“identité” de Meyerson — équivaut, dans ce passage, à l’égalité.

(16) *E.D.*, I, C, p. 44.

(17) *E.D.*, I, C, p. 45.

(18) Ibid.

(19) Ibid.

(20) *E.D.*, I, C, p. 47.

La psychophysique et la théorie épiphénoméniste étant deux versions du réalisme, se condamnent à faire de la perception un "mystère". Si l'harmonie entre les choses et l'esprit est une énigme pour l'idéaliste, le fait que la réalité se double d'une perception ne l'est pas moins pour le réaliste. Les deux doctrines semblent se heurter à une dualité irréductible.

Bergson ne croit pas qu'une telle irréductibilité soit absolue. Il l'attribue à un postulat commun au réalisme et à l'idéalisme, affirmant que "*la perception a un intérêt tout spéculatif*", qu' "*elle est connaissance pure*" (21). Or, Bergson conteste ce postulat. Pour lui, la perception centrée des êtres vivants n'est qu'un découpage fait au sein d'une certaine perception totale, le découpage étant exécuté pour des besoins vitaux.

Bergson part en effet d'une théorie des images selon laquelle celles-ci ne sont pas des copies d'une prétendue réalité étrangère à la perception. Il présente l'antinomie réalisme - idéalisme, non pas comme un conflit entre la primauté des choses et celle des perceptions, mais comme une opposition entre deux différents univers des perceptions. Pour lui, les images et la matière sont la même chose, et il ne se pose donc entre celles-là et celle-ci aucun problème de causalité. Nous n'insisterons pas sur le fait que, pour Bergson, les objets sont tels que nous les percevons, sans aucune qualité cachée, et que, pourtant, ils sont en soi (nous avons développé cette thèse à propos de la théorie de la matière) (22). Ce qui nous intéresse maintenant c'est le fait que l'ensemble objectif des images se double, lui qui n'a pas un centre de perspective, de nombreux systèmes d'images organisées autour d'une image centrale. Bien qu'il n'y ait aucune différence de nature entre les diverses images, il doit y avoir une raison qui fait que nous voyons le tout des images d'une manière particulière et limitative, et non pas, pour ainsi dire, à travers le "sensorium Dei" de Newton. Selon Bergson, cette raison est que les systèmes d'images centrés correspondent à la sphère d'influence pratique des êtres vivants et qu'ils ne visent aucune fin spéculative.

"... Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçus*. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leur actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps... En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés" (23).

Ainsi, le rapport de la "matière" à la "perception" est un rapport du tout à une partie. La séparation de cette partie s'opère à la faveur de l'action possible d'une certaine image privilégiée sur les autres. Ce nouveau point de vue pragmatique est exprimé par les définitions suivantes:

"J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps" (24).

(21) *M.M.*, I, C, p. 179.

(22) Deuxième Partie, chap. I.

(23) *M.M.*, I, C, p. 188.

(24) *M.M.*, I, C, p. 173.

Le dédoublement de l'univers objectif se trouve donc expliqué par l'action de l'être vivant. Cela ne veut pas dire que dans l'univers objectif il n'y ait pas d'action: un point matériel, en tant qu'il agit et est agi par tous les autres points dont l'univers objectif est formé, est un foyer d'action, mais cette action est toute déterminée: elle est étudiée par une science, la physique, qui cherche à soumettre tout le donné à la règle de la causalité déterminante. Nous ne croyons pas nous séparer de la pensée de Bergson en disant que le but de l'intelligence et de la science qui en constitue l'usage strict est de rétablir le tout de la perception à partir de notre perception subjective et pratique, et de rétablir le déterminisme dans l'action de la matière. La perception est née à partir de l'univers objectif grâce à un mouvement de sens contraire, *en vertu de l'insertion d'un autre type d'action au sein de la causalité déterminante*. Cette action est l'action des êtres vivants sur leur entourage, et elle est de plus en plus indéterminée au fur et à mesure que l'on monte dans la direction du processus évolutif. Une telle action est solidaire de l'image privilégiée constituée par le corps propre, et particulièrement, par le cerveau et l'appareil sensori-moteur. Le cerveau en tant qu'image appartenant au monde objectif ne saurait déterminer la moindre sensation "car le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images, et il serait absurde que le contenant sortit du contenu" (25), mais en tant que centre du champ de nos actions possibles, il est la clé du rétrécissement de la perception. La part de la perception correspondant à un être vivant, dessine "la part d'indétermination laissée aux démarches de cette image spéciale que vous appelez votre corps. Et, par suite, inversement, l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise du cerveau, donne la mesure exacte de l'étendue de votre perception" (26). L'horizon de la perception réelle d'un être vivant limite la sphère de son action possible, et le cerveau, n'étant la cause ni de la perception totale ni de la perception en fait d'un être vivant, ne coïncide qu'avec son action réelle, complété en cela par l'appareil sensori-moteur.

"L'état cérébral correspond exactement à la perception. Il n'en est ni la cause, ni l'effet, ni, en aucun sens, le duplicat: il la continue simplement, la perception étant notre action virtuelle et l'état cérébral notre action commencée" (27).

L'action menée par le cerveau est assez indéterminée et s'oriente dans le sens de la liberté. Elle n'est pas la liberté au sens bergsonien, puisque son indéterminisme n'est qu'un choix entre plusieurs possibilités données et, en un certain sens, toutes faites. Elle est, néanmoins, comme "causalité" biologique, ce qui donne actualité à la liberté supérieure de l'esprit en l'insérant dans le déterminisme de la matière. Chez les plantes et les animaux très élémentaires, le degré d'indétermination est très faible, et leur réponse à une sollicitation extérieure ressemble encore au rapport de causalité physique entre l'antécédent et le conséquent matériels. Une plante, une amibe, n'ont pas à faire un choix, entre ce qui s'offre à leurs besoins vitaux, d'après une idée générale.

"Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux —qu'il soit marbre ou craie— dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre? Or, il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la plante qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture" (28).

(25) *M.M.*, I, C, p. 190.

(26) *Ibid.*

(27) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 363.

(28) *Ibid.*

Chez un être du niveau évolutif de l'homme, nous trouvons une spécialisation physiologique qui permet des réactions au niveau quasi automatique comme au niveau voisin de la liberté: "Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le cerveau les met en rapport avec les mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis" (29). Il est clair néanmoins que le cerveau ne peut pas être le sujet de la liberté. Celle-ci dépasse infiniment le choix par lequel l'être vivant réalise une des actions possibles. Elle dépasse ainsi le niveau de la perception en fait. Mais elle est aussi autre chose que le tout matériel de la perception, celle-ci s'identifiant avec le déterminisme des causes efficientes. Bien que la liberté ne s'actualise que dans l'action des êtres vivants, c'est-à-dire, dans l'univers de la perception, nous devons chercher ailleurs son origine. L'analyse de la perception étant déjà faite dans ses grandes lignes, "le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception... et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit" (30). Ce n'est qu'au niveau de la mémoire que l'esprit et la liberté se montrent au grand jour.

"Pour toucher la réalité de l'esprit, il faut se placer au point où une conscience individuelle, prolongeant et conservant le passé dans un présent qui s'enrichit, se soustrait ainsi à la loi même de la nécessité, qui veut que le passé se succède sans cesse à lui-même dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme, et que tout s'écoule toujours. En passant de la perception pure à la mémoire (31) nous quittons "définitivement la matière pour l'esprit" (32),

c'est-à-dire, nous quittons le monde dont les moments se rattachent les uns les autres par un lien externe identificateur et déterminant pour un monde dont les moments s'unissent par un lien interne impliquant diversité et liberté.

En ce qui concerne la mémoire nous pouvons diviser notre étude en deux points: la localisation des souvenirs et la polarité de la perception et de la mémoire. D'un point de vue épistémologique, la discussion bergsonienne sur la localisation des souvenirs prolonge la réfutation du réalisme. Nous ne pouvons pas suivre ici toutes les démarches de cette étude bergsonienne qui en réalité, est le sujet de tout l'ouvrage: *Matière et Mémoire*. Nous devons nous limiter aux conclusions.

D'après Bergson, la théorie de la perception ne prouve pas de façon expérimentale la fausseté de l'épiphénoménisme et du parallélisme.

"Que les états cérébraux qui accompagnent la perception n'en soient ni la cause ni le duplicat... c'est ce que nous ne pouvons établir par des faits, puisque tout se passera dans notre hypothèse comme si la perception résultait de l'état cérébral. Dans la perception pure, en effet, l'objet perçu est un objet présent, un corps qui modifie le nôtre" (33).

Au contraire, la théorie bergsonienne et la théorie réaliste donnent des conséquences opposées sur le plan de la mémoire, conséquences qui peuvent être départagées par l'expérience. Si l'état de conscience, dans le cas du souvenir, est "produit" par un état de notre corps, "il faudra... que le souvenir naisse de la répétition atténuée du phénomène cérébral qui occasionnait la perception première, et consiste simplement dans une perception affaiblie" (34). Si au contraire, "la mémoire est autre chose

(29) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 356-7.

(30) *M.M.*, I, C, p. 213.

(31) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 365.

(32) *Ibid.*

(33) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 366.

(34) *Ibid.*

qu'une fonction du cerveau, et il n'y a pas une différence de degré, mais de nature, entre la perception et le souvenir" (35), l'expérience doit nous montrer le souvenir ne dépendant du corps que pour sa vitalité, et non pas pour sa conservation.

Bergson affirme que l'expérience nous permet de trancher l'alternative dans le sens d'une indépendance du souvenir comme tel à l'égard du cerveau. Il examine les données scientifiques concernant "la mémoire des mots", puisque celle-ci constitue, d'après lui, un champ privilégié pour résoudre "l'antique problème des rapports de l'âme et du corps" (36). Ces données scientifiques procèdent de l'étude des amnésies verbales, qui peuvent être réparties "en deux catégories absolument tranchées. Dans la première, la perte des souvenirs est généralement brusque; dans la seconde, elle est progressive" (37). Dans la première, la lésion cérébrale produit un oubli d'un ensemble de souvenirs arbitrairement choisi. Mais cet oubli n'est pas définitif, et même une émotion violente occasionne souvent "une restauration intégrale des souvenirs disparus" (38), ce qui ne pourrait pas arriver si les souvenirs étaient localisés dans l'écorce cérébrale. "Les choses se passent bien plutôt comme si le cerveau servait à rappeler le souvenir, et non pas à le conserver" (39). La thèse de la localisation s'avère également irrecevable quand on aborde la seconde catégorie des aphasies. En effet, dans l'aphasie progressive "les mots disparaissent... 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" (40). Cela peut paraître, "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" (41). Néanmoins,

"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" (42).

Ici encore, le cerveau ne semble exercer qu'une fonction de rappel. Plus la lésion intéresse le cerveau plus le rappel devient difficile. Or, la plus ou moins grande difficulté du rappel vient du plus ou moins grande éloignement du mot de "l'action tout de suite imitable, jouable par le corps". Les catégories grammaticales disparaissent selon un ordre qui va de celle qui s'éloigne le plus de l'action mimée (le nom propre) à celle qui s'en approche le plus (le verbe).

Le cerveau n'est pas le "contenant" des souvenirs, ni, à plus forte raison, leur cause. Nous ne pouvons même pas établir entre lui et la mémoire un parallélisme quelconque. La mémoire s'avère aussi peu reliée au corps par des liens de causalité que la perception. Or, si la perception a une dimension pratique qui la rattache directement au corps, la mémoire, sous une de ses formes, se trouve unie au corps à travers la perception. Nous pouvons donc passer maintenant au deuxième point de notre étude de la mémoire: celui de la polarité de la perception et de la mémoire.

(35) Ibid.

(36) *M.M.*, Avant Propos.

(37) *M.M.*, II, C, p. 263.

(38) Ibid.

(39) *E.S.*, II, C, p. 854.

(40) *E.S.*, II, C, p. 855.

(41) Ibid.

(42) *E.S.*, II, C, p. 855-56.

La mémoire et la perception diffèrent de nature. Comme notre perception de l'objet présent appartient à l'objet lui-même, "notre représentation de l'objet absent sera un phénomène de tout autre ordre que la perception, puisqu'il n'y a entre la présence et l'absence aucun degré, aucun milieu" (43). Le souvenir le plus vivace ne saurait se substituer à la plus faible perception. Mais nous ne constituons pas non plus le passé avec des sensations faibles présentes, la mémoire ne consistant pas "dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent" (44). Nous partons de "souvenirs purs", d'un "état virtuel", que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant... jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps" (45). Le monde des souvenirs purs, monde du rêve, s'actualise dans un monde de souvenirs agissants. Nous pouvons nous rappeler notre passé, un passé unique et qui ne se répétera jamais, et aller à la recherche du temps perdu, mais nous pouvons aussi employer notre expérience passée, en ce qu'elle a d'abstrait et de commun avec les données de la sensation, en vue d'une action dans le présent. Les mécanismes sensorimoteurs constituent le point d'intersection entre la mémoire et la matière. Hors d'eux, la mémoire se déploie en mémoire pure, virtuelle en droit, et la matière se continue au-delà de notre perception, comme une sorte de perception possible, comme une perception totale d'un sujet non limité par des besoins pratiques. La descente de la mémoire pure vers la mémoire —habitude se fait d'une façon continue qui suppose une infinité de degrés intermédiaires. Elle est la descente du passé vers le présent, et elle se meut entre deux limites: celle de la durée continue et hétérogène (qui devient mémoire pure dans *Matière et Mémoire*) et celle de l'ensemble de la matière. Le lieu de rencontre de ces deux ordres —qui n'existent jamais à l'état pur— est notre *présent*. Celui-ci "consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements" et il est "par essence, sensori-moteur" (46). Le présent remplit les deux conditions qui constituent *l'essence de l'existence*, i. e., "1° La présence à la conscience; 2° La connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit" (47). Toute réalité participe, quoique d'une façon inégale, des deux conditions, et nous ne pouvons admettre une existence purement consciente, sans causalité, et une existence toute déterminée et dépourvue de toute conscience que comme limites idéales. L'erreur de l'"entendement" consiste à "dissocier ces deux éléments" de toute existence et à attribuer aux objets externes et aux états de conscience deux modes d'existence radicalement différents.

"Alors l'existence des états psychologiques consistera tout entière dans leur appréhension par la conscience, et celle des phénomènes extérieurs, tout entière aussi, dans l'ordre rigoureux de leur concomitance et de leur succession" (48).

La vérité est, au contraire, que les exigences de la conscience et de la science ne constituent pas une alternative, mais qu'elles sont complémentaires. Leur état d'équilibre est notre présent, pour ainsi dire, notre activité sensori-motrice, dont le centre, le cerveau est, à notre niveau évolutif, un foyer d'indétermination.

(43) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 366.

(44) *M.M.*, Résumé et Conclusion, C, p. 369.

(45) *Ibid.*

(46) *M.M.*, III, C, p. 281.

(47) *M.M.*, III, C, p. 288.

(48) *M.M.*, III, C, p. 289.

Nous aboutissons ici à des conclusions semblables à celles que nous avons dégagées de notre étude de la causalité biologique: le fond de l'étant, pour Bergson, est le règne de la vie, la flèche de l'évolution vitale. C'est à travers notre activité que la mémoire pure et la matière inorganisée se mâtent en présence l'une de l'autre et s'actualisent. Il ne reste aucune possibilité de déduire la conscience à partir de la nature, ni vice versa. Bergson n'accepte pas une causalité épistémologique où la connaissance, qu'elle soit perceptive ou qu'elle relève de la mémoire, peut être réduite à la réalité objective. Mais celle-ci oppose à la conscience une résistance, sous la forme d'un déterminisme qui contredit les exigences de la durée.

Il ne suffit pas de dire que l'épistémologie bergsonienne ne fait pas usage d'une notion univoque de la causalité. Il est plus exact de dire qu'elle explique l'actualisation de la connaissance et celle de l'être par un mouvement non causal, traversant un clavier de possibilités entre les limites de la liberté et de la causalité déterminante. C'est une actualisation de la connaissance, parce que l'intuition de la durée doit descendre jusqu'au tout de la perception, mais c'est aussi une actualisation de l'être, parce que la durée et l'intuition ne sont pas externes l'une à l'autre, et parce que la matière se définit comme le tout de la perception. Même le mouvement non causal de rapport entre les limites n'est pas épistémologique au sens propre du mot, puisqu'il ne relie pas l'être et le connaître comme s'ils étaient des moments distincts. Au contraire, il établit au sein de l'être des rapports symétriques à ceux du connaître. Ces rapports, dans *Matière et Mémoire*, sont ceux d'un mouvement continu entre des limites. Dans *l'Evolution créatrice*, nous l'avons déjà considéré, ils dessinent un mouvement dialectique au sein de l'être et du connaître, celui de l'être étant constitué par la triade durée —matière— vie, et celui du connaître par la triade intuition —intelligence— action. Notre conclusion est donc que, pour Bergson, le sujet et l'objet s'identifient, mais qu'ils ont ensemble un mouvement que nous pouvons qualifier de dialectique. Nous avons étudié cette dialectique, dans notre partie consacrée à la causalité biologique, du point de vue de la vie. Dans cette partie, nous retrouvons ce même mouvement d'extériorisation et de récupération en nous plaçant du point de vue de la conscience. Mais ici comme là bas, nous envisageons le fait que l'interne et l'externe ne se réalisent et ne se concrétisent que dans une réalité qui les dépasse et que ce dépassement ne s'opère pas au niveau de la causalité, celle-ci n'étant, en tant que causalité déterminante, qu'un des éléments dialectiques dont l'autre est la liberté.

En guise de résumé nous pouvons citer un texte où M. Gabriel Marcel considère cette dialectique qui se montre et se cache, à la fois, dans toute l'oeuvre de Bergson:

"... C'est ainsi que le rapport mystérieux entre l'interne et l'externe, bien loin de devoir être conçu comme une relation toute abstraite entre des mondes qui ne communiquent point, est peut-être un centre —un fait essentiel par rapport auquel ces mondes mêmes ne seraient que des abstractions. Il y a cela à coup sûr dans le néo-platonisme et aussi, et surtout chez Bergson. Mais celui-ci a-t-il aperçu qu'il était entraîné vers quelque chose qui n'est pas de la psychologie— que est au-delà? Il est bien vrai que pour lui le corps est matérialisation, mais a-t-il suffisamment vu tout ce que ceci entraîne? Il y a encore de la timidité dans son attitude" (49).

Il semble en effet que la conception bergsonienne d'un fond originel qui prime et sur l'interne et sur l'externe mériterait d'être développée avec autant de profondeur, certes, mais avec moins de timidité qu'elle ne l'a été dans les ouvrages de Bergson.

C H A P I T R E I I

L I B E R T E E T D E T E R M I N I S M E

La dialectique du libre arbitre et du serf arbitre: elle n'a pas été un des moindres problèmes dans l'histoire de la pensée. Néanmoins, ce problème se range, d'après Bergson, parmi les problèmes dont il s'agit de découvrir le postulat sous entendu et contestable. Nous verrons les partisans du déterminisme s'entendre, malgré eux, avec les défenseurs de l'indéterminisme de la conscience sur un point fondamental.

Bergson se trouve devant deux positions qui, avec des formulations très différentes, se sont heurtées dès le commencement de la philosophie. Nous pouvons les présenter dans les termes de John Stuart Mill cités par Bergson à ce propos. D'un côté, les défenseurs de la liberté affirment qu'"avoir conscience du libre arbitre... signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement" (1). De l'autre côté, ceux qui croient à la détermination absolue des états de conscience soutiennent que, les antécédents d'un certain état nous étant donnés, cet état en découle forcément. Pour eux, l'indéterminisme n'est possible qu'à cause de l'ignorance de certains antécédents. Ainsi, Stuart Mill dit:

"Quand nous supposons... 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..." (2).

Devant une action accomplie X, le déterministe soutient qu'à partir d'un état antérieur O de ma conscience, il était inévitable que j'accomplisse X. L'indéterministe suppose que j'aurais pu, tout bonnement, avoir réalisé une autre action Y au lieu de X. Or, ils sont d'accord sur un postulat tacite, lourd de conséquences:

"...défenseurs et adversaires de la liberté sont d'accord pour précéder l'action d'une espèce d'oscillation mécanique entre les deux points X et Y. Si j'opte pour X, 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" (3).

Ces deux positions renferment néanmoins le postulat commun suivant: l'une et l'autre "se placent après l'action X accomplie" (4). Elles ne tiennent pas compte de l'action s'accomplissant, mais elle leur est donnée du dehors. Déterministes et indéterministes imaginent l'action encadrée dans l'espace et dépourvue de toute durée. Ce postulat admis, les déterministes n'hésitent pas à en dégager toutes les conclusions. Si nous supposons, dans notre exemple, avant le point de bifurcation O, un état de conscience M, nous pouvons apprécier la seule différence entre adversaires et défenseurs de la liberté: ceux-ci restent à mi-chemin là où les premiers arrivent jusqu'au bout.

(1) J. S. MILL, *Philosophie de Hamilton*, p. 551. Cité dans *E.D.*, III, C, p. 114-15.

(2) J. S. MILL, op. cit., p. 554. Cité dans *E.D.*, III, C, p. 115.

(3) *E.D.*, III, C, p. 118.

(4) *Ibid.*

"... Tandis que les déterministes tiennent compte de tout ce qu'ils savent et constatent que le chemin M O X a été parcouru, leurs adversaires affectent d'ignorer une des données avec lesquelles ils ont construit la figure, et après avoir tracé les lignes O X et O Y 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" (5).

Et ils restent ainsi dans l'ambiguïté d'être à la fois dans le moment correspondant à X et dans celui qui appartient à O.

Se placer dans l'action accomplie équivaut, donc, à postuler le déterminisme. La liberté, si liberté il y a, ne peut pas être définie comme une indétermination du futur antérieur. Si l'on définit "l'acte libre en disant de cet acte, une fois accompli, qu'il eût pu ne pas l'être", on identifie "la durée concrète et son symbole spatial". Or, cette équivalence admise on aboutit "au plus inflexible déterminisme" (6).

L'antinomie du déterminisme et de la liberté peut néanmoins se présenter autrement. L'une et l'autre des doctrines peuvent essayer de se placer avant l'accomplissement de l'action, leur opposition consistant alors à affirmer ou à nier la possibilité de la prévision d'un acte à partir de la connaissance de *toutes* ses conditions. Mais de deux choses l'une: ou bien nous connaissons déjà le poids que ces conditions vont avoir sur le dénouement —et donc nous connaissons celui-ci— ou bien nous ne connaissons le poids de ces conditions que par sympathie, par identification avec la personne qui les subit. La première alternative doit être écartée par hypothèse, puisqu'il ne s'agirait plus de prévision là où le conséquent est connu d'abord. La deuxième alternative conduit à identifier celui qui vit l'expérience avec celui qui l'étudie. Or, cette supposition empêche le second de se situer dans une durée différente de celle du premier, et comme personne ne peut prévoir son avenir, cette prévision transformant l'avenir en présent, celui qui s'identifie avec autrui pour étudier sa vie intérieure ne peut la connaître, à la rigueur, qu'au fur et à mesure qu'elle est vécue. Ainsi, "dans la région des faits psychologiques profonds, il n'y a pas de différence sensible entre prévoir, voir et agir" (7).

La supposition d'une prévision à partir des conditions s'avère donc impossible, non pas à cause d'une prétendue indifférence du fait psychique à l'égard de ses antécédents, mais parce que de tels antécédents ne révèlent leur portée qu'après l'apparition du conséquent. Ils sont vécus, certes, avant ce dernier, mais lorsqu'ils sont envisagés en tant qu'expérience vécue, ils n'existent pas comme des états de conscience séparés. Ils se fondent tous dans le mouvement de la durée.

L'hypothèse d'une prévision psychologique s'avère contradictoire avec elle-même. Si nous nous plaçons au dedans du sujet dont les actions sont à prévoir, nous ne les connaissons que lorsque nous les effectuons. Si nous nous plaçons en dehors, nous ne pouvons déduire le conséquent de ses antécédents que rétrospectivement.

Par ces raisons, la définition de l'acte libre comme "celui qu'on ne saurait prévoir, même quand on en connaît à l'avance toutes les conditions" (8) n'est pas valable.

Le débat sur la liberté de la conscience s'est montré stérile lorsqu'on juge sur les faits accomplis comme lorsqu'on essaie de les prévoir. Mais il peut encore se déplacer vers une conception selon laquelle les faits psychiques seraient liés par une

(5) Ibid.

(6) *E.D.*, III, C, p. 144.

(7) *E.D.*, III, C, p. 130.

causalité n'impliquant ni prévision ni connaissance a-posteriori des résultats. Cette conception veut que les faits psychiques soient déterminés par des lois, comme les phénomènes de la nature. Bergson l'examine dans son acception plus faible, là où elle n'implique pas une identité foncière des phénomènes, mais une régularité inductive. Or, même cette régularité est incompatible avec la vue que la conscience prend sur elle-même, c'est-à-dire, avec l'intuition de la durée comme donnée immédiate.

"Dire que les mêmes causes internes produisent les mêmes effets, c'est supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises sur le théâtre de la conscience. Or, notre conception de la durée ne tend à rien moins qu'à affirmer l'hétérogénéité radicale des faits psychologiques profonds" (9).

La vie de la conscience, en tant qu'histoire, ne peut pas se répéter.

"Pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus" (10).

Le fait d'une nouveauté absolue au sein de la conscience désavoue le déterminisme autant que l'indéterminisme. En effet, les propositions: "Une même cause produit toujours un même effet" et "une même cause produit différents effets", sont, l'une et l'autre, intenables. La "cause" ne se répétant pas, la question sur l'identité de l'"effet" à travers le temps n'a pas de sens. L'acte libre ne peut donc se définir comme celui qui n'est pas nécessairement déterminé par sa cause. Il ne peut pas être une exception aux lois de la nature, puisque dans la durée psychique il n'y a pas de lois, ni avec ni sans exception.

Nous avons vu l'antinomie du déterminisme et de l'indéterminisme se fonder, tour à tour, sur le fait déjà accompli, sur la notion de prévision et sur celle de législation de la vie psychique. Selon Bergson, ces trois postulats reviennent à un seul: l'identification du temps avec son symbole spatial. En effet, si l'on part des faits accomplis, on déploie le temps dans l'espace, en le représentant comme une ligne continue, avec ou sans carrefours; si l'on introduit la notion de prévision, on ne peut prédire que ce qu'on connaît déjà et qui reste au dehors, accompli et spatialisé; d'un autre côté, si l'on veut établir des lois psychiques, on ne peut les appliquer qu'aux symboles spatiaux de la vie consciente.

La causalité déterminante —ou l'indéterminisme qui, dans un certain sens, la suppose— n'ont de valeur que dans un monde dérivé de la réalité originaire. C'est en effet dans une réalité jetée et projetée où la causalité —et éventuellement l'indéterminisme— peuvent régner. Ce n'est que dans l'espace —et dans le "temps écoulé" qui s'en assimile— (11) que la causalité peut s'appliquer. Le temps qui s'écoule, au contraire, est la liberté même.

C'est déjà la considération que la nature, soumise aux cadres de l'espace et de la causalité, nous conduit vers un ordre originaire de liberté. Nous avons vu que la causalité déterminante est plutôt une limite de la science, et qu'il doit y avoir dans

(8) *E.D.*, III, C, p. 144.

(9) *E.D.*, III, C, p. 131.

(10) *E.D.*, III, C, p. 132.

(11) Cf. *E.D.*, III, C, p. 144-45.

les choses "quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois" (12). Pour étendre le déterminisme progressivement à l'ensemble de la nature, nous mettons cette résistance de la succession à se réduire à la coexistence, au compte de la subjectivité. Donc,

"plus on fortifie le principe de causalité, plus on accentue la différence qui sépare une série psychologique d'une série physique. D'où résulte enfin, quelque paradoxale que cette opinion puisse paraître, que la supposition d'un rapport d'inhérence mathématique entre les phénomènes extérieurs devrait entraîner, comme conséquence naturelle ou tout au moins plausible, la croyance à la liberté humaine" (13).

La liberté s'extériorise en causalité, celle-ci étant toujours une projection de la première. Impossible donc de loger la liberté dans les interstices de la causalité ou de prouver sa non-existence à partir du fait que la causalité n'a pas d'exceptions. La seule façon de passer de la causalité à la liberté consiste à se rendre compte que le monde soumis à la causalité n'est pas inconditionné, mais au contraire, qu'il relève de la nature naturée. La causalité s'applique au devenu, mais non pas au devenir. Elle s'applique à une discontinuité qui ne provient que d'un morcellement de la continuité originnaire. La causalité prouve, dans un certain sens, l'existence de la liberté. M. Robert Blanché cite Bergson dans une thèse dont le but principal est de démontrer l'impossibilité de l'objectivation de la vie psychique: "Comme l'a parfaitement montré M. Bergson, la possibilité d'étudier scientifiquement la force physique est corrélative de l'impossibilité d'étudier scientifiquement l'effort mental" (14). L'étude de la causalité déterminante nous conduit, chez Bergson, à la considération de la liberté et de l'effort, celui-ci ne pouvant s'appeler "cause" que par une ambiguïté des termes.

Nous devons néanmoins distinguer soigneusement entre la liberté de la durée pure et la "causalité" de l'effort. En effet, la notion d'effort suppose encore une certaine "préformation" du conséquent dans l'antécédent, ce qui est exclu là où la liberté se déploie comme création. Nous trouverons donc ici la même trilogie que celle que nous avons trouvée ailleurs, plutôt qu'une simple opposition à deux termes. L'effort joue, à notre avis, le rôle de médiateur dans la dialectique bergsonienne de la liberté et de la causalité. L'effort est de la liberté qui s'ensère dans la causalité.

D'après Bergson, la liberté n'est pas un problème, mais "un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair" (15). Elle est, par excellence, la donnée immédiate de la conscience. Faire d'elle un problème, c'est donner raison aux déterministes, car l'acte de raisonner sur la liberté d'une action déploie celle-ci dans l'espace et partant, l'envisage au participe passé; "même dans les cas où l'action est librement accomplie, on ne saurait raisonner sur elle sans en déployer les conditions extérieurement les unes aux autres, dans l'espace et non plus dans la pure durée" (16), ce qui équivaut à la soumettre au déterminisme, puisque l'espace et la causalité déterminante sont corrélatifs.

La notion de choix ne peut donc pas rendre compte de la liberté, car celle-là suppose une spatialisation des possibilités et une préformation de l'avenir dans le

(12) *E.D.*, III, C, p. 137.

(13) *E.D.*, III, C, p. 138.

(14) R. BLANCHE, *La notion de fait psychique*, Paris, Alcan, 1934, p. 205. M. Blanché fait référence à *E.D.*, III, C, p. 132-145.

(15) *E.D.*, III, C, p. 145.

(16) *E.D.*, Concl. C, p. 156.

présent, incompatible avec la durée. C'est pour quoi Bergson renvoie dos à dos les déterministes et les indéterministes. Les uns et les autres nient le fait d'une création d'absolue nouveauté. Les philosophes "qui croient à un enchaînement si rigoureux des phénomènes et des événements que les effets doivent se déduire des causes" (17) méconnaissent le jaillissement continu du nouveau. Les partisans du "libre arbitre" ne le font pas moins.

"Ceux même, 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" (18).

Ceux-ci, comme les déterministes, admettent "même s'ils ne s'en rendent pas compte, que tout est donné" (19).

Bergson refuse l'indéterminisme de la volonté et oppose sa philosophie à toutes les théories qui voient dans la liberté une espèce de néant en soi indifférent à des alternatives extérieures. Par là, la pensée de Bergson ne se sépare pas seulement du dramatisme qui domine une certaine conception existentialiste de la liberté, postérieure à sa pensée, mais aussi, d'une façon explicite, de la philosophie de Renouvier. Pour celui-ci, la liberté agit d'une façon discontinue et elle reste extrinsèque au contenu de la conscience

"... Il a restreint la liberté aux moments de crise. Mais il ne paraît pas avoir remarqué que le processus de notre activité libre se continue en quelque sorte à notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience" (20).

Pour Bergson la liberté est immanente à cette conscience et à tout son contenu, et elle n'est pas, pour employer les mots de M. Jankélévitch, "une option vertigineuse dans le vide de toute préférence et de toute préexistence, ni même un pouvoir d'infléchir ou suspendre arbitrairement les cours des représentations" (21). Renouvier a raison de dire que le postulat commun au déterminisme et à l'indéterminisme "est celui d'une *indifférence foncière et essentielle de la volonté*" (22), mais il n'a pas raison, toujours selon Bergson, d'accepter ce postulat. La liberté est du plein qui se dépasse toujours lui-même en restant continu.

La liberté est au delà de la causalité et de la préférence, et il est déjà très important d'en ériger une théorie négative en l'opposant à celle-ci. Par la nature même du sujet, Bergson ne peut pas fournir une véritable théorie positive de la liberté. Les considérations qu'il fait à propos de celle-ci sont plutôt éclairantes qu'explicatives, et il ne dédaigne pas de recourir aux images médiatrices capables de suggérer l'intuition de la liberté. La plus expressive de ces images est celle qui compare l'acte libre à une oeuvre d'art, car cette image est plus qu'une comparaison, l'art étant une manifestation éminente de la liberté. Bergson définit, en effet, *l'acte libre* et la *création artistique* comme expression d'une *personnalité*.

(17) P.M., Int, I, C, p. 1260.

(18) Ibid.

(19) Ibid.

(20) E.D., Concl. C, p. 155, note 1.

(21) V. JANKELEVITCH, op. cit., p. 77.

(22) V. JANKELEVITCH, op. cit., p. 75.

"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'oeuvre et l'artiste" (23).

L'oeuvre d'art et l'acte libre impliquent le passé du sujet qui les exécute, mais ils ne libre illumine notre personnalité en ajoutant néanmoins une nouveauté imprévisible. N'essayons-nous pas à notre niveau, comme les grands créateurs le font au leur, d'éclairer notre vie d'une façon que ce que nous créons rende compte de notre passé ? L'oeuvre d'art et l'acte libre impliquent le passé du sujet qui les exécute, mais ils ne sont pas impliqués par ce passé. Ils n'y existent ni en tant que réalité ni en tant qu'options possibles, sauf rétrospectivement. L'acte libre se mesure à cette capacité de s'identifier rétrospectivement à mon histoire personnelle. Notre liberté ne souffre des modifications de notre caractère que lorsqu'elles viennent "se greffer sur notre moi et non pas se fondre en lui" (24).

Apparemment, un problème surgit dès que nous parlons d'actes plus ou moins libres, plus ou moins solidaires avec le moi. Cela semble contredire la thèse que la conscience a une durée continue et que celle-ci s'identifie avec la liberté. Si la liberté est partout dans la conscience, comment admettre que certains états de conscience soient plus libres que d'autres ? Comment y aurait-il dans la conscience des états qui lui appartiennent plus les uns que les autres ? Ces difficultés s'éclairent si nous réitérons une interprétation déjà formulée dans ce travail : la conscience libre et continue n'est qu'une limite, jamais patente à l'état pur, de la vie humaine. Celle-ci est une intersection de la conscience et de la matière, et nous trouvons en elle tous les degrés jouant entre ces deux limites. Les actes de la conscience sont donc de moins en moins libres au fur et à mesure qu'ils se réfractent dans la matière. La distinction bergsonienne entre un "moi fondamental" et un moi symbolique et superficiel s'oriente dans ce sens (25). A ce niveau de compromis entre la liberté et la causalité se situe l'effort.

Cependant, avant d'étudier l'effort, nous ne pouvons éluder une autre difficulté concernant la liberté. Comment concilier l'affirmation que la liberté est un fait avec la conception qu'elle n'est qu'une limite idéale de la vie humaine ? A notre avis, cette difficulté ne comporte pas une réponse univoque dans la pensée de Bergson. Nous renvoyons le lecteur aux observations finales du Chapitre III de la Troisième Partie, où nous avons présenté deux interprétations du bergsonisme, l'une d'elles affirmant que l'être originaire est la conscience, l'autre soutenant que l'être originaire est la vie dont l'analyse nous permet d'établir les limites idéales de la matière et de l'esprit. Nous avons pris parti pour cette réponse, qui serait pourtant contraire à la factivité de la liberté, affirmée dans *l'Essai*. Elle est, au contraire, plus proche de *l'Evolution Créatrice*. En tout cas, il semble que la liberté, même et surtout comprise comme création continue rétrospectivement solidaire de sa source, est beaucoup plus un problème qu'un fait ; non pas certes un problème objectif dont les termes se déploient dans l'espace, mais un problème existentiel consistant dans le caractère héroïque, d'effort et de patience, de la réalisation de la liberté. Pour parler comme M. Gabriel Marcel, la liberté n'est pas un fait, ni un problème, mais un mystère et, ajoutons, une tâche.

C'est dans l'effort que la liberté et la causalité se retrouvent et s'actualisent. L'effort n'est pas de la liberté pure, parce qu'il suppose une certaine "préformation" du conséquent dans l'antécédent ; quoique dans une série d'états de conscience "le

(23) *E.D.*, III, C, p. 113.

(24) *E.D.*, III, C, p. 114.

(25) *E.D.*, II, C, p. 85 ss.

suisant n'ait pu être contenu dans le précédent" (26), celui-ci implique "plus ou moins confusément" l'idée de son conséquent. Cependant, cette préformation est différente de l'implication déterminante de la cause et de l'effet; tandis que ceux-ci se situent au même niveau, l'anticipation caractéristique de l'effort joue au contraire sur deux plans: celui de la réalité et celui de la possibilité. L'antécédent, dans les processus d'effort, ne préforme le conséquent que comme idée, dont la réalisation n'apparaît pas "comme certaine, mais simplement comme possible" (27).

"On conçoit donc qu'en un certain sens on puisse encore dire ici que l'avenir était préformé dans le présent; mais il faudra ajouter que cette préformation est fort imparfaite, puisque l'action future dont on a l'idée présente est conçue comme réalisable mais non pas comme réalisée, et que, même lorsqu'on esquisse l'effort nécessaire pour l'accomplir, on sent bien qu'il est encore temps de s'arrêter" (28).

Ce rapport d'un état de conscience avec un autre qu'il renfermait comme possible n'est un rapport de causalité que si l'on donne aux termes une signification équivoque, puisqu' "il n'y aura plus entre la cause et l'effet un rapport de détermination nécessaire, car l'effet ne sera plus donné dans la cause" (29). Bref, si la liberté est une création de réalité et de possibilité et si la causalité implique que tout est donné dans l'instant, la possibilité et la réalité comprises, l'effort suppose une préexistence des possibilités, solidaire d'une indétermination de la réalité.

Que la notion d'effort tienne une place privilégiée dans la pensée de Bergson, personne ne le contestera. L'effort se rattaché à la causalité spiritualiste dont nous avons parlé dans notre Première Partie. En effet, si Bergson n'acceptait pas sans restrictions cette conception de la causalité, c'était parce qu'il ne la jugeait pas comme point de départ mais plutôt comme une résultante de l'interaction de deux rapports ontologiques qui lui échappaient, ceux de la liberté et de la causalité déterminante.

Néanmoins, le rapport impliqué dans l'effort concerne moins l'absolu que la notion de liberté de l'esprit ou celle de la causalité de la matière. Bergson ne désavoue pas Maine de Biran à ce propos. Or, celui-ci "a jugé que l'esprit humain était capable, au moins sur un point, d'atteindre l'absolu et d'en faire l'objet de ses spéculations. Il a montré que la connaissance de l'effort est une connaissance privilégiée, qui dépasse le pur "phénomène" et qui atteint la réalité "en soi" (30). Pour Bergson, comme pour Biran, le rapport de la décision de me déplacer à l'acte qui l'accomplit ne peut être réduit à la causalité phénoménique de Hume, ni à la causalité physico-mathématique, ni à la pure liberté. Ce rapport joue entre les limites extrêmes de la mémoire pure et de la réaction sensori-motrice. Une action est d'autant plus indéterminée, c'est-à-dire, d'autant moins régie par des causes, d'autant plus éclairée par des fins, qu'une plus grande portion de durée s'insère dans la matérialité de nos réactions sensori-motrices, lorsque la mémoire vient constituer un plus grand cadre d'expérience passée à nos démarches. Qu'il nous soit permis de citer, en dépit de son extension, un texte où Bergson analyse le caractère médiateur de l'effort, exercé entre les limites de la nécessité et de la liberté.

(26) *E.D.*, III, C, p. 138.

(27) *Ibid.*

(28) *Ibid.*

(29) *E.D.*, III, C, p. 139.

(30) *E.P.*, II, C, p. 424.

“Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans la présent, et dans un présent qui recommence sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière: en cela consiste la *nécessité*. S’il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu’à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s’applique, de le solidifier en moments distincts, d’en condenser ainsi la matière et, en se l’assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle. La plus ou moins haute tension de leur durée, qui exprime, au fond, leur plus ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté” (31).

Le temps homogène surgit du besoin d’insérer la durée dans la matière; il est un schème de notre *action* sur la matière, d’une action qui fait le pont entre une action de croissance intérieure et de rêve, et l’action sans représentations qui se déroule au sein de la matière. Mais même le rêve le plus pur ne serait rien sans l’effort, et donc, sans la médiation de la matière.

“La pensée qui n’est que pensée, l’oeuvre 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’oeuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu’il n’y avait... 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” (32).

La philosophie de Bergson peut bien se réclamer du mot de Goethe: “Au commencement était l’action”, à condition de concevoir celle-ci comme ayant une infinie diversité de plans reliant deux limites: l’action objective de la causalité déterminante et l’action subjective et secrète qui conduit à la mystique. Celle-ci est encore de l’action, quoiqu’elle se situe au niveau du rêve, car, pour employer les mots de Calderón, “faire le bien n’est pas une oeuvre perdue, même en rêves”.

(31) *M.M.*, IV, C, p. 345.

(32) *E.S.*, I, C, p. 831-32. Cité partiellement par F. HEIDSIECK, op. cit., p. 116.

CHAPITRE III

CAUSALITE INTERPERSONNELLE,
COMMUNICATION ET MYSTIQUE

M. Maurice Nédoncelle dit, très justement, que "Bergson s'est malheureusement très peu occupé d'élaborer les remarques qu'il a faites de ci de là sur l'influence réciproque des consciences" (1). Bergson ne consacre aucun ouvrage ni même aucun article à l'étude de la parole et de la valeur communicative du langage (2). Nous pouvons néanmoins, à partir de certains textes dispersés, ébaucher une théorie bergsonienne de la causalité interpersonnelle.

En général, la philosophie du langage part du fait de la communication des consciences, dont elle cherche à fournir une explication adéquate. Du point de vue de la causalité on pourrait ranger a-priori, toutes les explications de ce fait entre deux limites; à l'une des extrêmes, nous trouverions une explication admettant la causalité transitive d'une conscience sur une autre. A l'autre extrême, on justifierait la communication par des hypothèses comme celles de l'intellect unique et de l'harmonie préétablie; de telles explications ont beau être différentes, elles s'accordent quant à nier une influence extérieure des consciences et quant à supposer une cause extralinguistique de la communication.

En fait, les plus remarquables théories de la communication se sont situées à un niveau moyen entre ces deux limites. Saint Augustin, par exemple, affirme que le langage est une occasion de la communication, la cause proprement dite n'en pouvant être que la Lumière intérieure (3).

Il nous semble que la pensée de Bergson relève à ce propos de la même dialectique que celle que nous avons trouvée dans cette étude, à plusieurs reprises. En choisissant le moyen terme, Bergson ne considère pas comme erronées les positions limites. Elles décrivent des limites de la réalité elle-même, limites abstraites dont l'intersection fournit les conditions de toute existence, ou, ce qui revient au même, de toute vie. Ainsi, la communication concrète relève toujours, d'un côté, de la causalité efficiente, et d'un autre côté d'une participation par sympathie à une unité originaire.

Toute forme de connaissance contient une part plus ou moins grande d'intuition, puisque tout objet connu renferme un certain degré de durée et que l'intuition est la connaissance de la durée. Or, l'intuition est essentiellement sympathie, elle est immédiatement participation. Il appartient à sa propre nature d'être communicative. C'est à cause de cela que toute connaissance peut se transmettre sur la base d'une certaine réminiscence, et que le maître ne pourrait rien apprendre au disciple si celui-ci ne connaissait déjà, d'une certaine façon, ce qu'on allait lui enseigner.

Que l'intuition de notre propre durée s'épanouisse en sympathie pour autrui, et qu'il nous soit permis de connaître notre prochain par le dedans, cela n'est pas douteux dans la philosophie de Bergson. Dans un texte remarquable de *l'Introduction à la Métaphysique*, Bergson signale la route qui nous unit à autrui par delà l'objectivation spatiale. Ce texte dit ceci:

-
- (1) M. NEDONCELLE, *Quelques Aspects de la causalité chez Bergson*, Bergson et nous, Actes du Xème Congrès des Sociétés de philosophie de langue Française, *Bull. de la Société Française de Philosophie*, 1959, p. 257.
- (2) Cf. à ce propos, R. LIDA, *Bergson, filósofo del lenguaje, Nosotros*, Buenos Aires, N° 292, set, 1933, et notre travail: *Comunicación y Lenguaje en la filosofía de Bergson*, Ed. Universitaria, San José, Costa Rica, 1965.
- (3) Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Magistro*.

"A la rigueur il pourrait n'exister d'autre duré que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé, par exemple. Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement... pressentirait... tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre duré, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut; dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes" (4).

La connaissance par sympathie implique une unité entre ce que je communique et celui à qui je le communique, ce qui ne doit pas nous étonner, car la connaissance par présence tend naturellement à effacer la différence entre les trois personnes de la grammaire. Ainsi, l'intuition nous rapproche à la fois du *toi et del'objet*, celui-ci n'étant perçu intuitivement qu'en ce qu'il a d'animé, c'est-à-dire d'appartenant à la duré pure. Les objets sont susceptibles d'une telle connaissance, d'une telle "connaturalité", leur intuition étant "*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" (5). Cette transparence des objets est corrélatrice de la transparence interpersonnelle, l'une et l'autre jouant au-dessus de la causalité efficiente et ne se prêtant pas à une traduction linguistique.

Le fondement métaphysique de la sympathie, de la communication précédant toute causalité exercée par le langage, se trouve dans l'unité originaire de l'élan vital.

"... Ce flot qui monte (la vie) est conscience, et, comme toute conscience, il enveloppe les virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus: cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient" (6).

Ce n'est donc qu'une réminiscence de l'état d'implication réciproque qui porte les esprits à se reconnaître dans l'intuition. Cela ne veut pas dire que les différences foncières entre les personnes soient un résultat de la chute: l'élan vital même porte la plus radicale hétérogénéité. Ce n'est donc pas celle-ci que nous devons à la matière, mais la discontinuité qui s'y surajoute, c'est-à-dire, l'oubli de la communauté dans la diversité, réalisé à la faveur d'une séparation dans l'homogénéité. Cette séparation, néanmoins, n'est pas un dernier mot: une opération de récupération de l'originaire reste possible.

"... L'espace est ce qui crée les divisions nettes. Nos corps sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace; et nos consciences, en tant qu'attachées aux corps, sont séparées par des intervalles. Mais si elles n'adhèrent

(4) P.M., VI, C, p. 1419.

(5) P.M., VI, C, p. 1395.

(6) E.C., III, C, p. 723.

aux corps, sont séparées par des intervalles. Mais si elles n'adhèrent au corps que par une partie d'elles-mêmes, il est permis de conjecturer, pour le reste, un empiètement réciproque. Entre les diverses consciences pourraient s'accomplir à chaque instant des échanges, comparables aux phénomènes d'endosmose" (7).

Parmi ceux-ci, Bergson relève les prénomènes qui sont l'objet des recherches métapsychiques, comme la télépathie. Néanmoins, la récupération de la communication ne se restreint pas pour lui à de tels phénomènes. L'héroïsme et l'extase restituent les hommes au niveau originaire, mais ils ne le font pas en abandonnant le langage comme un simple obstacle. Ils tournent le langage au profit de la communication de l'ineffable, qui reste pourtant une limite de celui-là. Ils dépassent le langage en le conservant, et opèrent ainsi la synthèse entre l'intuition et l'intelligence. Avant de les considérer il nous faudra donc nous arrêter sur le moment négatif de cette dialectique des rapports interpersonnels: celui de la critique bergsonienne du langage.

Il y a de nombreux passages dans l'oeuvre de Bergson où l'auteur revient sur l'inadéquation du langage à l'égard de l'intuition et de sa communication. Parmi les textes les plus expressifs, nous relevons les suivants: d'abord, un passage où Bergson souligne le fait que la liberté elle-même engendre son contraire et le fait que, au sein de sa négation, il reste quand même quelque chose de l'affirmation initiale. Ce texte est le suivant:

"Notre liberté, dans les mouvements même par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant: l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble... si nous ne savions que le mort garde encore longtemps les traits du vivant" (8).

Dans l'élaboration de la pensée philosophique, la lutte entre l'intuition et le langage se manifeste dans tout son dramatisme. Dans la terminologie de Bergson, la dialectique est à la fois un obstacle et une condition nécessaire de l'intuition, le mot dialectique étant pris dans le sens d'intelligence et langage.

"La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraire: le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner" (9).

Le langage est à l'intuition ce que l'activité sensori-motrice est à la mémoire. Dans un certain sens, le langage est la prolongation de cette activité, et il doit sacrifier à la pratique la clairvoyance de l'intuition. Mais étant donné que l'activité

(7) *E.S.*, III, C, p. 874.

(8) *E.C.*, II, C, p. 603.

(9) *E.C.*, III, C, p. 697.

sensori-motrice se double, au niveau de l'homme, d'une marge considérable d'indétermination, le langage s'avère, même dans son usage normal pratique, moins contraire à l'épanouissement de l'intuition qu'on ne le croyait d'abord. Le langage exerce une insertion de la liberté dans la matière en tant qu'instrument créateur d'instruments. Le langage humain se distingue du langage des insectes en ceci qu'il est "mobile", que ses signes, étant en nombre très restreint, peuvent désigner une infinité de choses; le langage des fourmis, au contraire, est "adhérent", chacun de ses signes restant toujours attaché à un même objet. La mobilité du langage humain est solidaire du fait que l'activité humaine ne s'exerce pas à travers une subtile spécialisation des organes, mais à travers l'invention des buts "utiles". Bref, le langage voué à la vie pratique, étant la négation de l'intuition, participe déjà, à un niveau très faible, du retour à la liberté (10).

Ce n'est pas seulement dans la technique transformant la nature que se manifeste le pragmatisme du langage. Il exerce aussi ce que l'on peut appeler une technique sociale, et là il continue à s'éloigner du règne du pur automatisme pour s'approcher de la liberté, restant néanmoins plus proche de celui-là que de celle-ci.

Le langage de la contrainte, celui de la morale statique —ou morale sociale de l'obligation —reste solidaire de l'essence du langage, en ceci qu'il appartient au langage d'être libre dans son contenu seulement, la faculté générale de parler étant déterminée par la nature. Ni le langage ni la morale statique ne créent une nouveauté absolue, étant bornés à promouvoir des intérêts vitaux et ne pouvant varier que la façon de mener ceux-ci à bon terme. Bergson fait une comparaison remarquable entre le langage de la morale sociale et l'essence pratique du langage tout court:

"La morale d'une société humaine est en effet comparable à son langage. Il est à remarquer que si les fourmis échangent des signes, comme cela paraît probable, le signe leur est fourni par l'instinct même qui les fait communiquer ensemble. Au contraire, une langue est un produit de l'usage. Rien, ni dans le vocabulaire ni même dans la syntaxe, ne vient de la nature. Mais il est naturel de parler, et les signes invariables, d'origine naturelle, qui servent probablement dans une société d'insectes représentent ce qu'eût été notre langage si la nature, en nous octroyant la faculté de parler, n'y y eût joint cette fonction fabricatrice et utilisatrice de l'outil, inventive par conséquent, qu'est l'intelligence" (11).

Le langage et la morale statique sont composés, les deux, d'une forme et d'un contenu, dont la première s'approche de la nécessité naturelle, tandis que le second relève de l'invention et de la culture humaines. Ce qui est "naturel" dans le langage et l'obligation reste invariable, puisque, d'après Bergson, l'héritage des caractères acquis est très problématique. C'est ce fond invariable qui, à travers l'habitude et l'instinct, nous situe sur la pente de l'automatisme, sans jamais s'identifier avec lui. Bergson remarque en effet que, malgré la juste distinction philosophique, il reste toujours une illusion vivace qui voudrait confondre nécessité naturelle et obligation sociale:

"... Si la loi physique tend à revêtir pour notre imagination la forme d'un commandement quand elle atteint une certaine généralité, réciproquement un impératif qui s'adresse à tout le monde se présente un peu à nous comme une loi de la nature. Les deux idées, se rencontrant dans notre esprit, y font des échanges" (12).

(10) Cf. *E.C.*, II, C, p. 628 ss.

(11) *DS.*, I, C, p. 998.

(12) *D.S.*, I, C, p. 984.

Mais laissons de côté l'illusoire, quoiqu'il renferme une grosse partie de vérité, et portons-nous sur le réel. L'obligation ne s'identifie avec l'habitude, et partant, n'incline vers la nécessité, que lorsqu'il n'y a pas une intelligence pour doubler la forme pure de l'obligation d'un contenu. Or, si l'intelligence est absente, il n'y a pas non plus une conscience pour se représenter l'obligation. Il ne peut donc y avoir un sujet qui aperçoive en soi l'obligation dans sa pureté. On ne peut concevoir un tel sujet que dans le cas limite, idéal, où la conscience s'ajoute déjà à l'obligation sans lui avoir même encore créé des contenus, et donc, sans avoir songé à des motifs d'action. C'est à cette limite idéale et nulle part ailleurs que "l'impératif catégorique" peut être pensé (13). Ainsi, l'impératif catégorique est la conscience de l'inconscient, et donc, d'une certaine nécessité.

"... n'est-il pas évident que, chez un être raisonnable, un impératif tendra d'autant plus à prendre la forme catégorique que l'activité déployée, encore qu'intelligente, tendra davantage à prendre la forme instinctive ? Mais une activité qui, d'abord intelligente, s'achemine à une imitation de l'instinct est précisément ce qu'on appelle chez l'homme une habitude" (14).

S'opposant ouvertement à Kant, Bergson range le formalisme moral du côté de la nécessité de la nature: l'un et l'autre releveraient d'une rationalité, d'une déductibilité, mais toujours extrinsèque au sujet correspondant. L'impératif catégorique comme conscience d'une obligation toute formelle est presque aussi problématique qu'un acte de conscience appréhendant les rapports causals d'un point matériel. Il reste certes entre les deux la différence qui sépare d'un côté, l'indéterminisme plus ou moins accusé de toute activité sensori-motrice, et de l'autre, la nécessité de la matière. Mais l'un et l'autre s'opposent d'une façon semblable à la conscience et à la liberté.

La morale sociale, anonyme, s'impose donc plutôt comme une cohésion automatique. Elle relève de la "pression", et non pas de l'"aspiration". Elle s'approche de la causalité efficiente que nous connaissons en physique. Bergson caractérise la causalité de la morale statique dans un texte remarquable:

"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" (15).

Elle n'est pas l'énergie de l'élan vital, mais la force presque automatique qui caractérise ses solidifications. La cohésion sociale tomberait dans un pur mécanisme si la force originaire de l'élan de vie ne venait pas de temps en temps s'insérer dans ses cadres. Le langage de la morale sociale n'est à la limite qu'une manipulation en vue d'obtenir une réaction déterminée dans la conduite d'autrui. Cette technique est vouée, comme toute autre, à éprouver les conséquences de la dégénérescence de l'énergie. Elle doit être donc compensée par une activité de signe inverse, capable de réinsuffler une énergie nouvelle dans les relations interpersonnelles. Le langage pratique, et avec lui le langage tout court, repose partant sur une participation des hommes à une intuition extralinguistique. Tout langage dépend, quant à sa valeur communicative, d'une sympathie dans l'ineffable. Cette intuition commune ne se produit pas néan-

(13) Cf. *D.S.*, I, C, p. 994 ss.

(14) *D.S.*, I, C, p. 996.

(15) *D.S.*, I, C, p. 1045.

moins en dehors de tout rapport au langage: si celui-ci ne la produit pas, il doit l'éveiller. Si elle est par essence intraduisible dans les termes du langage, elle ne s'actualise pourtant que grâce aux efforts toujours renouvelés de celui-ci en vue de l'exprimer.

La dépendance du langage à l'égard d'une communication préalable apparaît dans la théorie bergsonienne du schéma dynamique du langage. Ne pouvant nous y attarder, nous nous limitons à en signaler les grandes lignes. R. Lida souligne chez Bergson "le principe d'unité originale et créatrice constante dans tout acte linguistique... le schéma de sens, qui, au fond, est aussi une intuition" (16). Ce schéma donne la clé de l'audition ou de la lecture, car ces activités ne vont pas de la matière des signes au sens, mais, au contraire, elles consistent en une interprétation hypothétique qui cherche à être confirmée par l'acte de perception.

"... Il faut bien que ce soit le sens, avant tout, qui nous guide dans la reconstitution des formes et des sons. Ce que nous entendons de la phrase prononcée, est tout juste ce qui est nécessaire pour nous placer dans l'ordre d'idées correspondant: alors, partant des idées, c'est-à-dire des relations abstraites, nous les matérialisons imaginativement en mots hypothétiques qui essaient de se poser sur ce que nous voyons et entendons. L'interprétation est donc en réalité une reconstruction" (17).

Toute compréhension de la parole d'autrui suppose un effort pour l'intégrer dans un sens hypothétique que nous créons. Le fond de "provision" de la parole est la communauté préalable de sens.

"... je comprendrai votre parole si je pars d'une pensée analogue à la vôtre pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme autant d'écrêteaux, à me montrer de temps en temps le chemin. Mais je ne la comprendrai jamais si je pars des images verbales elles-mêmes, parce qu'entre deux images verbales consécutives il y a un intervalle que toutes les représentations concrètes n'arriveraient pas à combler. Les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement" (18).

La schème de sens opère chaque fois que nous écoutons la parole d'autrui et se situe ainsi au niveau de la vie quotidienne. Mais l'oeuvre d'interprétation réalisée par l'application du schéma aux images peut se dérouler à une profondeur variable. En effet, elle s'identifie avec une des formes de l'effort dont nous avons parlé dans le dernier chapitre, car "le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image" (19). Or, l'effort d'intellection, comme tout effort, peut gagner en profondeur au fur et à mesure que le trajet à parcourir s'élargit. Ainsi, de temps en temps dans l'Histoire Universelle certains hommes ont fait appel à ce que leurs semblables ont de plus profond et de plus caché en eux. Leur lutte pour amener le langage à exprimer ce qui ne peut se dire a donné les meilleurs fruits d'héroïsme et de mystique. Toute la théorie bergsonienne de la morale et de la religion dynamiques tient, à notre avis, dans ce paradoxe d'une intuition ineffable qui ne se réalise pourtant qu'en essayant de se traduire en mots.

(16) R. LIDA, art. cit., p. 29.

(17) E.S., VI, C, p. 944.

(18) M.M., II, C, p. 269.

(19) E.S., VI, C, p. 946.

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'entreprendre ici une étude approfondie su dynamisme de la morale et de la religion. Nous soulignerons seulement le fait que l'appel du héros et du mystique ne relève pas de la causalité efficiente et que, si sa force est de l'"aspiration", elle dépasse néanmoins la causalité finale.

L'appel du héros et du mystique cherche à nous faire accomplir un processus de conversion vers l'élan vital à partir de notre nature humaine qui en est l'hypostase.

"En allant de la solidarité sociale à la fraternité humaine, nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature Naturante que nous nous détachons de la Nature naturée" (20).

Nous ébranlons un état pour retrouver un mouvement, et nous dépassons le principe de conservation —et surtout celui d'entropie— pour reprendre contact avec une source d'enrichissement qui, ayant beau nous être intérieure, doit pourtant être soigneusement cherchée. Par le même acte, nous rétablissons des liens intrinsèques la où ils avaient été remplacés par le lien exetrne d'identité, et nous nous approchons de l'unité avec autrui en même temps que nous renonçons au pouvoir coercitif du langage. La conversion suppose la perte du principe d'individuation à la faveur d'une actualisation de la communion. Que l'âme du saint et du mystique "soit plus encline à sympathiser avec le autres âmes, et même avec la nature entière, on pourrait s'en étonner si l'immobilité relative de l'âme, tournant en cercle dans une société close, ne tenait précisément à ce que la nature a morcelé l'humanité en individualités distinctes par l'acte même qui constitua l'espèce humaine. Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser" (21). Ainsi,

"l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie" (22).

L'enseignement du héros et du mystique ne peut se réaliser —comme à la rigueur tout enseignement, et à plus forte raison que tout autre— que grâce à la pré-existence de l'élan dans l'esprit du disciple, et c'est pourquoi "le mysticisme ne dit rien, absolument rien, à celui qui n'en a pas éprouvé quelque chose" (23). Pour éveiller la reminiscence dans l'âme du disciple, le maître agit plus par présence que par simple discours;

"l'héroïsme d'ailleurs, ne se prêche pas; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion apparentée à l'acte créateur" (24).

Nous trouvons au niveau de la sainteté et de la mystique la même dialectique, celle que nous avons rencontrée ailleurs: la synthèse entre l'élan originaire et ses hypostases relève à la fois du *retour* et de la *création*. Bergson exprime cette dialectique dans un texte qui vaut pour l'ordre psychique aussi bien que pour l'évolution de la vie:

(20) *D.S.*, I, C, p. 1023-24.

(21) *D.S.*, I, C, p. 1019.

(22) *D.S.*, III, C, p. 1162.

(23) *D.S.*, III, C, p. 1177.

(24) *D.S.*, I, C, p. 1019.

“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 . . . 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.* Considérons-les attentivement, tâchons d’éprouver sympathiquement ce qu’ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d’intuition jusqu’au principe même de la vie. Pour percer les mystères des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. *Le feu qui est au centre de la terre n’apparaît qu’au sommet des volcans*” (25).

Une fois de plus nous trouvons chez Bergson cette ambiguïté, nullement gratuite mais appartenant peut-être à l’essence des choses, qui consiste à accorder le rôle de fondement métaphysique tantôt à l’élan originaire qu’il s’agirait donc de retrouver, tantôt à la nouveauté absolue d’une synthèse qui éclaire rétrospectivement l’antithèse de l’élan et de ses hypostases. Nous inclinons, quant à nous, en faveur de la dernière alternative, mais elle ne résout pas d’une façon trop facile ce compromis radical entre la fidélité aux origines et la création de nouveauté, puisque cette dernière ne s’opère qu’en assumant l’origine en tant que telle et les hypostases aussi dans leur caractère propre.

(25) E.S., I, C, p. 834. C’est nous qui soulignons.

C H A P I T R E I V

L'ORIGINE PSYCHOLOGIQUE DE L'IDEE DE CAUSE

Dans les trois chapitres précédents, nous avons étudié la valeur de la notion de causalité dans la conscience. Dans ce dernier chapitre, nous considérons la genèse de la conscience de la notion de causalité. Cette question est suspendue, dit Bergson, "entre la psychologie et la théorie de la connaissance", la première s'étant engagée dans la "voie expérimentale" et la seconde se préoccupant, à la façon de Kant, "plutôt de la signification et de la valeur des principes que de leur origine dans le temps" (1). Bergson croit que la philosophie ne doit pas se désintéresser de l'origine chronologique et du développement des principes. Ainsi, il étudie, dans une communication au Congrès international de Philosophie de 1900, "comment se constitue, comment se présente à l'intelligence commune, la loi de causalité" (2).

Avant d'essayer de trouver une réponse à ces questions, Bergson passe en revue les principales solutions que l'on en a fournies. Nous retrouvons à ce niveau génétique les mêmes théories, non satisfaisantes, que nous avons rencontrées en considérant, dans notre première partie, la valeur de la causalité. Les critiques ne sont pas pourtant les mêmes. Là, les versions unilatérales de la causalité étaient refusées, étant incapables d'expliquer les liens métaphysiques de l'étant. Ici, elles sont jugées d'après leur efficacité dans l'explication de la notion de causalité du sens commun. Celle-ci étant la plus contestable quant à sa valeur, conserve la priorité quant à sa réalité.

Quelle est l'origine du principe de causalité du sens commun ?

"Une première solution consiste à faire naître notre croyance à la causalité de l'observation extérieure des phénomènes... La régularité des successions finirait par créer chez lui (l'esprit humain) l'habitude d'assigner à chaque changement déterminé, un antécédent ou un système d'antécédents déterminé" (3).

Cette thèse, qui est celle de Hume, suppose que "notre expérience visuelle... nous offre pour tout de bon des successions régulières de phénomènes" (4). Bergson observe, par contre, que "le nombre est très restreint des cas où nous voyons des phénomènes se succéder régulièrement" (5). Les exemples de la bille qui pousse la bille et de l'eau bouillante sont devenus classiques parce qu'ils sont exceptionnels. Les arguments de Bergson reviennent à la constatation de la complexité de la nature. On pourrait ajouter à son résumé très succinct que les lignes de succession régulière ne peuvent être établies que par une simplification des données, simplification qui d'ailleurs ne peut pas toujours être réalisée expérimentalement en isolant les variables, mais qu'on doit se limiter à imaginer, bien souvent. Bergson dit en effet que "presque toujours dans notre expérience visuelle, le rapport de causalité relie un phénomène *vu* à un phénomène simplement *supposé*" (6). Les phénomènes vus ne se rapportent entre eux que par des liens relevant apparemment du hasard. L'établissement de la régularité exige qu'on imagine un fait complexe comme l'intersection de diverses lignes de causalité.

(1) *E.P.*, I, p. 129.

(2) *Ibid.*

(3) *E.P.*, I, p. 130.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*

C'est dans le phénomène construit, dans la phénomène imaginé si l'on peut dire, que l'ordre de succession peut être établi d'une façon univoque et qu'il peut être distingué de l'ordre de coexistence.

"... Il est rare que des phénomènes déterminés coexistent, ou succèdent à des phénomènes déterminés dans notre expérience visuelle immédiate, et causalité n'implique pas distinctement succession ni distinctement concomitance pour l'intelligence commune" (7).

Il appartient à la physique de nous découvrir "de mieux en mieux, des phénomènes donnés en concomitance ou en succession avec des phénomènes auxquels ils sont liés invariablement" (8). Nous savons que si la physique peut ranger les phénomènes dans un ordre temporel fixe, c'est à condition de remplacer la durée par le temps spatialisé.

L'erreur des empiristes consiste à croire que nous voyons le monde en scientifiques et que ce qui n'est que le résultat de l'imagination scientifique nous est donné.

"Le tort de l'empirisme ne serait-il pas alors —si paradoxale que notre assertion puisse paraître— *d'intellectualiser* trop la croyance générale à la loi de causalité, de l'envisager dans son rapport à la science, et non pas dans son rapport à la vie?" (9).

L'explication spiritualiste de l'origine de la croyance à la causalité est pour Bergson la plus proche de la vérité. Elle consiste "à chercher dans la vie intérieure, dans la connaissance que nous prenons de nous-mêmes et de notre force d'agir, l'origine de la notion de cause en même temps que le point de départ du processus intellectuel qui aboutit à la loi de causalité" (10). L'habitude de voir suivre nos volitions par des mouvements de notre corps engendre en nous une conviction plus profonde de la causalité que celle qui est suggérée par les phénomènes extérieurs. Maine de Biran a remarqué l'unité de l'antécédent et du conséquent, car nos mouvements sont, eux aussi, ressentis du dedans. L'explication spiritualiste reste pourtant insuffisante. "... Elle laisse assez obscur et rend même fort difficile le passage de la notion à la loi" (11), car celle-ci implique une nécessité contraire à l'expérience de contingence et de liberté, solidaire de la notion d'effort. En plus, cette notion "glisse trop légèrement sur la différence capitale que fait le sens commun entre la causalité du moi et celle de la nature" (12).

L'explication rationaliste laisse ouverte la question, puisqu'en ramenant la causalité à l'identité (au moins à la limite), elle nous présente une notion déjà élaborée, fruit d'un long processus dans l'histoire des sciences. Que le rationalisme soutienne —dans la version criticiste— que la causalité est une catégorie a-priori de notre entendement, ou qu'il affirme —dans sa version réaliste— que la causalité, conçue comme raison, nous est imposée par la réalité, dans les deux cas, il "explique la science, et non pas l'expérience commune". Cette explication "ne nous dit pas comment nous nous y prenons dès le premier éveil de notre conscience, pour établir des

(7) *E.P.*, I, p. 131.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*

rapports de causalité qui n'ont rien de scientifique, ni pourquoi cette relation causale prend dans notre esprit des formes que la science nous fera peu à peu abandonner" (13).

Les explications examinées sont trop rigoureuses pour expliquer une notion aussi ambiguë que celle de causalité envisagée par le sens commun. La diversité de ces explications nous montre pourtant cette ambiguïté, et "nous révèle que la causalité peut désigner à la fois un rapport de succession et un rapport de concomitance, une détermination précise et un choix contingent, une unité imposée du dehors et une relation dynamique aperçue intérieurement, une donnée de notre expérience, ou du moins de certaines expériences, et une réponse à certaines exigences fondamentales de la pensée" (14). Une telle variété de connotations nous indique que l'origine de la notion de causalité est *sui-generis*.

Bergson fournit une théorie génétique personnelle de la causalité. Il croit que notre croyance à la causalité a un point de départ empirique, mais que l'habitude correspondante remplit tous les instants de la vie et, partant, que sa contingence cède la place à une nécessité exprimée par des lois. Mais ce n'est pas tout. La succession des faits extérieurs se double d'un dynamisme emprunté à notre expérience interne. Nous ne restons pas extérieurs aux faits que la causalité relie:

"du moment que nous nous représentons cette causalité sous forme dynamique, c'est que nous la comparons au passage, intérieurement senti, de la décision à l'action, c'est que nous nous interposons, en quelque sorte, entre la cause et l'effet, prêtant à la cause quelque chose de notre effort (avec la liberté et la contingence en moins), ajoutant à cette cause la conscience que nous avons de la continuité de notre moi, pour que la cause se prolonge dans son effet au lieu de le précéder simplement" (15).

Tout cela conduit Bergson à la conclusion suivante:

"sous sa forme primitive (la relation causale) s'applique à des faits de telle nature, qu'entre celui qui est déclaré cause et celui qui est considéré comme effet, notre propre personne s'intercale" (16).

Comment expliquer cela? Bergson formule l'hypothèse suivante:

"L'acquisition de notre croyance à la loi de causalité ne fait qu'un avec la coordination progressive de nos impressions visuelles" (17).

Les impressions visuelles suggèrent au petit enfant un effort pour les saisir, et il arrive à créer une habitude associant des impressions tactiles déterminés à des formes visuelles déterminées. Or, cette habitude n'est pas une habitude purement passive. Pour que cette liaison soit établie la médiation de notre effort est indispensable. C'est lui qui donne au rapport des phénomènes le caractère *dynamique* que la science doit lui refuser par la suite. Mais l'effort, qui est d'abord volontaire et indéterminé, devient une habitude sensorimotrice entraînant l'impression que les phénomènes

(13) *E.P.*, I, p. 132.

(14) *Ibid.*

(15) *E.P.*, I, p. 133.

(16) *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

(17) *Ibid.*

s'enchaînent *nécessairement*. Ansi, le *dynamisme* et la *nécessité*, dont l'opposition doit être mise en évidence ultérieurement par la pensée, s'unissent dans une expérience vécue originelle.

"L'impression visuelle étant alors ce que nous appelons une cause et l'impression tactile un effet, l'activité sensori-motrice du corps reliant cet effet à cette cause, il s'ensuit que la relation dynamique de la cause à l'effet, la détermination nécessaire de l'effet par la cause, sont senties et vécues ici par nous avant même d'être pensées" (18).

Or, ce n'est pas seulement le paradoxe d'un dynamisme nécessaire qui se trouve ainsi expliqué. Comme nous prêtons à tous les objets vus la capacité "de se prolonger en contact, résistance ou impulsion", même lorsque ce n'est pas nous qui les atteignons avec notre corps, le mélange d'*intérieurité* et d'*extériorité* du lien causal nous révèle son origine: c'est l'empreinte de notre activité sensori-motrice qui reste dans les objets. En outre, la cause étant vécue à la fois comme forme éidétique et comme force d'impulsion, on s'explique que la série des phénomènes puisse se présenter tantôt comme *succession*, tantôt comme *coexistence*: la forme visuelle précède la sensation tactile, mais notre effort lui est coexistant. En somme, l'hypothèse bergsonienne "explique donc pourquoi nous attribuons à la causalité extérieure des caractères opposés entre eux, et comment, dans l'intelligence commune, ces oppositions se concilient" (19).

Une telle expérience de la causalité est commune à l'homme et aux animaux supérieurs. Mais

"il appartient à l'homme et à l'homme seulement, de réfléchir sur cette croyance. De cette réflexion naîtra la représentation proprement dite de la loi de causalité. Cette représentation, une fois formée, s'épurera de plus en plus à mesure qu'on démêlera mieux l'origine. Peu à peu, la science videra la causalité des éléments dynamiques qui y étaient renfermés. Le rapport de cause à effet se rapprochera ainsi, autant qu'on voudra, du rapport de principe à conséquence, ou, mieux encore, du rapport qui lie deux variables entre elles quand elles sont fonctions l'une de l'autre. Et la causalité impliquera une nécessité de plus en plus mathématique" (20).

L'empirisme s'avère incapable d'expliquer l'origine de la notion de causalité. Il joue au-dessus de la causalité vécue, mais en dessous de la causalité pensée. Les séries régulières de phénomènes dont l'empirisme fait état sont trop élaborées à côté de la complexité que présente la nature, mais elles le sont trop peu lorsqu'on les compare avec les lois physico-mathématiques. Un empirisme radical ne remarquerait aucune causalité: la causalité, comprise au niveau le plus élémentaire, implique déjà une "praxis" humaine, une médiation de nos mains entre la cause et l'effet. Mais nous devons la dépouiller de son dynamisme, tout en conservant son caractère nécessaire, si nous voulons qu'elle rende compte du tout de la matière, et non pas seulement de sa partie corrélatrice à notre influence sensori-motrice.

Une dernière question surgit: si la causalité du sens commun se situe à mi-chemin entre la causalité déterminante et le dynamisme de notre effort, n'est-elle pas la plus fidèle interprète de la réalité, celle-ci se plaçant toujours comme synthèse

(18) *E.P.*, I, p. 134-35.

(19) *E.P.*, I, p. 135.

(20) *E.P.*, I, p. 136.

entre le déterminisme et la liberté ? La réponse de Bergson, conformément à sa pensée, est négative de la façon la plus catégorique. Une synthèse n'est pas une confusion. Seul celui qui a assumé le déterminisme le plus strict — et même au-delà de celui-ci la réalité de la dégradation de l'énergie — et qui ne renie pas pour cela, mais confirme plutôt l'expérience de la liberté, seul celui-ci peut intuitionner l'essence dyonisiaque de la vie et de l'étant dans sa totalité, comme jeu du jour et de la nuit. Seul celui-ci peut comprendre que la récupération soit une création, et que la fidélité soit une volonté de puissance.

Résumons ainsi la théorie bergsonienne de la causalité psychique :

1.—La matière est l'ensemble de toutes les images réelles et possibles, ne se rapportant pas à un centre de perspective et relevant toujours de la causalité déterminante. La perception est l'ensemble des images réelles ayant un centre — mon corps — et n'étant pas soumise au déterminisme. La matière ne produit pas la perception pas plus que la perception ne produit la matière. La causalité n'appartenant qu'à la matière, elle ne saurait rendre compte de ses relations avec la perception. La psychophysique part d'un postulat contradictoire.

2.—Il en va de même pour les rapports entre la matière et la mémoire. Elles représentent les limites de la série des divers sens du mot causalité. Elles ne sauraient se trouver donc dans un rapport univoque de causalité, mais elles ont un "point d'intersection" déterminé par notre effort sensori-moteur.

3.—De même que l'antinomie biologique du mécanisme et du finalisme, l'antinomie psychologique du déterminisme et de l'indéterminisme de la conscience doit être dépassée. Le déterminisme concerne l'action déjà accomplie comme étant accomplie : il ne peut jamais rien prévoir, serai-ce par induction, puisque rien ne se répète dans la durée de la conscience. L'indéterminisme concerne l'action déjà accomplie comme pouvant ne pas l'avoir été ; il s'exprime au futur antérieur. Ni la doctrine du serf arbitre, ni celle du libre arbitre ne rendent compte de l'action s'accomplissant. Celle-ci est une création d'imprévisible nouveauté et est ainsi la véritable liberté. Quoique créatrice, cette liberté rétablit chaque fois la continuité foncière du moi.

4.—Il n'y a pas de causalité transitive interpersonnelle. L'efficacité communicative du langage repose sur la préexistence sympathique de la même intuition dans l'esprit des interlocuteurs. L'intelligibilité du langage d'autrui ne se réalise qu'à la faveur d'un schéma de sens qui cherche à deviner plutôt qu'à recevoir la parole des autres.

5.—La communication se réalise, cependant, selon une infinité de degrés allant de la contrainte de la morale anonyme du groupe jusqu'à l'inspiration personnelle du héros et du mystique, entre les limites, donc, de la pression et de l'aspiration, entre la causalité efficiente et une action dépassant la causalité finale. Or, l'aspiration des grands hommes de bien, pour se réaliser, doit se perdre dans la contrainte. De la synthèse de l'une et de l'autre résulte l'effort qui s'exerce de nos jours dans la flèche de l'évolution de la vie.

6.—C'est cet effort, cet esprit ayant souffert l'épreuve de la matière, qui, étant à l'origine, nous a suggéré l'idée naïve de causalité, idée consistant à affirmer un dynamisme nécessaire dans les séries régulières des phénomènes. Pour comprendre cet effort, il nous faut cependant départager la contradiction renfermée dans une telle idée de cause. Cela nous conduit à une série infinie des "causalités" comportant comme limites la détermination et la création. A travers la dialectique de celles-ci nous retournons d'une façon créatrice à l'effort comme origine.

CONCLUSIONS

Nous croyons que les vues bergsoniennes sur la causalité, ainsi que les critiques que nous avons formulées à leur égard, peuvent se résumer de la façon suivante:

1.—Le rapport de "causalité" entre deux termes A et B ne peut pas se définir de manière univoque. Pour chaque cas particulier, ce rapport prend une nuance spéciale. Il y a ainsi une infinité de sens du mot "cause" qui peuvent néanmoins se ranger selon un ordre tel qu'entre chaque sens et le suivant la différence soit infinitésimale. Cet ordre obéit à une "certaine loi".

2.—Bergson ne dit pas explicitement quelle est cette loi. Nous savons pourtant que la série des "causalités" comporte deux limites idéales qui sont la condition nécessaire de tous les moyens termes réels en nombre infini de la série. Les deux limites sont la durée et la matière.

3.—La durée et la matière n'ont pas la même valeur ontologique. La durée se rattache à la Nature Naturante; la matière, à la Nature Naturée. Le dualisme bergsonien se voit ainsi compromis par l'idée d'une origine commune aux deux limites idéales du clavier de la causalité: l'une d'elles précède en droit l'autre.

4.—Prenons la matière. Dans le monde matériel, nous pouvons déduire, ayant comme point de départ les lois de la nature et la situation présente de l'univers, l'état de celui-ci dans un instant quelconque du passé ou de l'avenir. La matière est ainsi soumise à la causalité déterminante, et celle-ci tend vers le concept d'identité, d'implication logique, "comme une courbe s'approche de son asymptote".

5.—Le concept de cause a un sens univoque dans l'ordre matériel: celui d'implication. Bergson réserve le mot "cause" pour cette espèce de causalité, et comme les autres espèces ne sauraient se réduire à celle-ci, nous comprenons qu'il leur nie le caractère causal. C'est dans la matière que le principe de causalité s'accomplit dans ses différentes formulations.

- a) "Tout ce qui existe a une cause", c'est-à-dire, tout fait physique peut être déduit et partant, prévu.
- b) "Les mêmes effets suivent les mêmes causes". Grâce à l'isolement des systèmes matériels en physique, on peut concevoir à la rigueur la répétition des événements. Or, si un événement suit un autre comme une conclusion suit une prémisse, le principe s'avère valable.
- c) "Un effet ne peut pas dépasser sa cause". Si la causalité devient identité, les principes de conservations s'avèrent fondamentaux. La cause et l'effet sont les membres d'une équation. Rien ne se produit ni rien ne se perd dans l'univers.

6.—La causalité, tendant vers l'identité, élimine toute notion dynamique relevant de l'effort humain. La cause physique n'est pas une force.

7.—C'est à ce niveau que nous jugeons pertinent de faire certaines remarques à la conception bergsonienne de la causalité physique. Pour Bergson, la matière et l'intelligence sont corrélatives. Il ne trouve pas une fissure entre l'une et l'autre. Or, cette fissure existe: les savants cherchent toujours à la combler en imaginant des théories de plus en plus totales et unitaires, mais jamais un système logique ne saurait

se substituer à un système physique. Le système physique a deux éléments étrangers à la logique pure: le donné sensible, la théorie imaginée. Ils sont la condition de l'assimilation de la causalité à l'implication.

D'un autre côté, Bergson penche vers une interprétation du principe de causalité comme nécessité épistémologique. Il n'envisage pas une interprétation méthodologique qui peut rendre ce principe contingent. Même lorsqu'il considère la physique quantique, il souligne la détermination statistique des ensembles, plus que l'indétermination individuelle des particules.

8.—Mais Bergson affirme que la matière ne coïncide jamais complètement avec l'identité. Elle n'est pas un absolu, puisqu'elle révèle son appartenance à la durée à travers sa résistance à l'identité. Cette appartenance est une opposition: la matière est un miroir qui inverse la durée originaire. Mais la loi qui exprime cette inversion, le principe de Carnot, est déjà une exception à l'identité et une ouverture de la matière à son origine.

9.—Or, avant de considérer cette origine située à l'autre limite de la série des "causalités", il est préférable d'examiner la réalité vitale. Celle-ci participe de la durée et de la matière, puisqu'elle est de la conscience qui s'insère dans la matérialité, de la liberté qui se perd et se retrouve en adoptant, pour le modifier ensuite, le pas de la causalité déterminante. La vie comprend tous les termes réels de la série des "causalités", tous les termes compris entre les limites idéales. Elle s'avère ainsi être le fond de l'étant dans la philosophie de Bergson, qui est donc, avant tout, un vitalisme. Toute réalité, toute existence comporte donc deux conditions inversement proportionnelles: "présentation à la conscience" et "connexion logique ou causale". Si la vie est précédée, dans un certain sens, par les termes extrêmes du dualisme, durée-matière, elle est néanmoins rétroactivement originaire, parce qu'elle est le substrat réel qui les rend possibles.

10.—La séparation entre la vie et la matière inorganique est rendue évidente par la conception de la vie comme "néguentropie", comme entropie négative: les êtres vivants sont des foyers d'énergie, de plus en plus disponibles à travers l'évolution. Celle-ci ne peut donc être expliqué d'une façon physicochimique, par la causalité efficiente et déterministe. Mais elle ne peut l'être non plus par la notion de causalité finale, qui n'est qu'une expression inversée de la première: la causalité, dans le sens d'absence de nouveauté, s'exprime également comme détermination par des réalités antécédentes plutôt que comme détermination par des possibilités projetées. Le finalisme n'est vrai que rétrospectivement.

11.—La causalité efficiente et la causalité finale ne se révèlent pas inadéquates seulement en face de la vie comme évolution. Elles faussent aussi l'explication de la vie comme ensemble de l'étant. Elles apparaissent, en effet, comme impulsion et attraction d'un être nécessaire sur des êtres contingents, et par là elles relèvent de la conception ordinaire de l'intelligence —reprise par la philosophie— selon laquelle seul un être de raison— l'être nécessaire— saurait vaincre le néant. Les autres êtres ne sont, pour ceux qui pensent ainsi, qu'une série allant de l'être nécessaire jusqu'au néant absolu, dont la raison d'être se trouve dans la prééminence de celui-là sur celui-ci. Une telle pensée justifie le principe de raison suffisante, que celui-ci s'interprète comme causalité efficiente ou comme causalité finale. Mais l'idée de néant s'avérant un "flatus vocis" devant le devenir, la distinction de l'être contingent et de l'être nécessaire, et le principe de raison suffisante qui en découle perdent toute leur valeur.

12.—A la limite supérieure de la série des causes, au niveau de la conscience, le principe de causalité s'avère inadéquat de trois points de vue :

- a) La matière (ensemble d'images objectives) ne produit ni n'est produite par la perception (ensemble d'images ayant un centre de perspective).
- b) La liberté de l'esprit ne peut pas être pensée comme indéterminisme. Celui-ci et son contraire sont renvoyés dos à dos parce qu'ils appliquent à la conscience un schéma relevant de la matière, à la durée un schéma spatial.
- c) La communication n'est pas le résultat d'une causalité efficiente. Elle ne se réalise par le langage que lorsqu'elle préexiste dans un sens d'intuition partagée, fondée sur l'unité originaire de tout esprit.

13.—Notre croyance à la causalité comme dynamisme nécessaire ne s'avère fidèle à la réalité qu'après la résolution de ses contradictions. Aucune union n'est possible sans la pédagogie de la séparation.

14.—La causalité déterminante —comme concept et comme principe— et le principe de raison suffisante sont un moment négatif, une hypostase, d'une procession qui doit ensuite se doubler d'une conversion. Ils expriment une discontinuité à laquelle on impose des liens externes comportant une homogénéité. Mais l'ensemble du mouvement dont ce stade n'est qu'un arrêt suppose une continuité hétérogène dont les liens sont intrinsèques et réels. Le paradoxe d'une continuité hétérogène manifeste le mystère d'une création originaire.

BIBLIOGRAPHIE

La liste suivante contient deux sortes de textes: les ouvrages de Bergson ou sur Bergson concernant le problème de la causalité, et d'autres ouvrages aidant à situer la doctrine bergsonienne dans un cadre philosophique susceptible de l'éclairer.

Pour une bibliographie générale des études bergsoniennes jusqu'en 1952, cf. R. M. MOSSE-BASTIDE, *Bergson Educateur*, Paris, P.U.F. 1955. Une liste des oeuvres principales sur Bergson parues à partir de cette année là se trouve dans M. BARTHELEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, Paris, P.U.F. 1966, P. 225.

AUGUSTIN, Saint. *Opuscule De Magistro*.

BACHELARD G. *La dialectique de la durée*, Paris, P.U.F. 1963.

BARTHELEMY-MADAULE M. *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963.

BERGSON H. *Durée et Simultanéité*, Paris, Alcan, 1922.

BERGSON H. *Ecrits et Paroles*, Paris, P.U.F. 3 volumes, 1957-59.

BERGSON H. *Oeuvres*, ed. du Centenaire, Paris, P.U.F. 1959.

BERGSON H. *Quid Aristoteles de loco senserit*, Paris, Alcan, 1889. cf: trad. française *L'idée de lieu chez Aristote*, par Robert MOSSE-BASTIDE, dans les *Etudes bergsoniennes*, vol. II, 1949.

"BERGSON ET NOUS". Congrès des Sociétés de Philosophie de langue Française, *Bull. de la Soc. Fr. de Phil.* N° 53. 1959.

BIRAN, Maine de. *L'effort*, textes choisis présentés par A. DREVET, Paris, P.U.F. 1966.

BLANCHE R. *La notion de fait psychique*, Paris, Alcan, 1934.

BROGLIE L. de. *Continu et discontinu*, Paris, Albin Michel, 1941.

BROGLIE L. de. *Physique et Microphysique*, Paris, Albin Michel, 1947. Voir notamment Chap. IX: les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et sur le mouvement.

BRUNSCHVICG L. *Le déterminisme et la causalité dans la physique contemporaine*, Paris, Collin, 1930.

CANGUILHEM J. *Commentaire au troisième chapitre de l'Evolution Créatrice*, *Bull. de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1942, p. 126 ss, p. 199 ss.

CANGUILHEM J. *De la situation faite en France à la philosophie biologique*, *Revue de Mét. et Mor.* 1947.

CAPEK M. *La Genèse idéale de la matière chez Bergson*, *Revue de Mét. et Mor.* 1952, p. 325 ss.

- CAPEK M. *La théorie bergsonienne et la physique moderne, Revue philoso. de la France et de l'étranger*, 1953, p. 28 ss.
- CAPEK M. *La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle, Revue de Mét. et Mor.* 1959, p. 194 ss.
- CHEVALIER J. *Histoire de la pensée*, Paris, Flammarion, Volume IV: La pensée moderne de Hegel à Bergson, 1966.
- COSTA DE BEAUREGARD O. *Le second principe de la science du temps*. Paris, Seuil, 1963.
- DELEUZE G. *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F. 1966.
- DELHOMME J. *Nietzsche et Bergson, la représentation de la vérité*, dans *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. V, 1960, p. 37 ss.
- EINSTEIN A. & INFELD L. *L'évolution des idées en physique*, Paris, Payot, 1963.
- FOUILLE A. *La liberté et le déterminisme*, Paris, Alcan, 1914.
- GAOS J. *Bergson según su autobiografía filosófica en Homenaje a Bergson*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
- GILSON E. *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.
- GILSON E. *Souvenir de Bergson, Revue de Mét et Mor.* 1959, p. 129 ss.
- GOUHIER H. *Maine de Biran et Bergson*, dans *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. I, 1948. p. 129 ss.
- GOUHIER H. *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris, 1961.
- GUEROULT M. *Bergson en face des philosophes*, dans *les Etudes Bergsoniennes*, vol. V. 1960, p. 9 ss.
- HEIDEGGER M. *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison*, (Vom Wesen des Grundes) Publié avec d'autres essais sous le titre *Qu'est-ce que la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1951, trad. Corbin.
- HEIDEGGER M. *Le principe de raison*, Trad. Préau, Paris, Gallimard, 1957.
- HEIDSIECK F. *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, P.U.F. 1961.
- HEISENBERG W. *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962.
- HUME D. *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Leroy, Paris, Aubier, 1947.
- JANKELEVITCH V. *Les Deux sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson, Revue de Mét. et Mor.* 1933, p. 101 ss.
- JANKELEVITCH V. *Henri Bergson*, Paris, P.U.F. 1959.

- JORDAN P. *Die Physik des 20. Jahrhunderts*. Trad. espagnole *La fisica del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- KANT. *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1965, trad. Tremesaygues et Pacaud.
- KANT. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, Trad. Filonenko, notamment: Deuxième partie, Critique de la faculté de juger téléologique.
- LEIBNIZ. *Discours de Métaphysique*, dans: *Discours de Métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1966.
- LEIBNIZ. *La Monadologie*, ed. Boutroux, Paris, Delagrave, 1963.
- MARCEL G. *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1935.
- MARITAIN J. *La philosophie bergsonienne, études critiques*, Paris, Marcel Rivière, 1930.
- MERLEAU-PONTY M. *Eloge de la philosophie et d'autres essais*, Paris, Gallimard, 1966.
- METZ A. *Causalité scientifique et libre arbitre*, dans *Les Etudes Philosophiques*, 1963.
- MEYERSON E. *Identité et Réalité*, Paris, Vrin, 1951.
- MILL J. S. *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, Paris, Baillière, 1869.
- MOSSE-BASTIDE R. M. *Bergson éducateur*, Paris, P.U.F., 1955.
- MURILLO R. *Comunicación y lenguaje en la filosofía de Bergson*, San José, Costa Rica, ed. Universitaria, 1965.
- PLATON. *Ménon*.
- PLANCK M. *L'image du monde dans la physique contemporaine*, Gonthier, Genève, 1963, trad. Heim.
- SPINOZA. *Ethique*, dans *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1963, notamment parties I & II.
- TERLETSKY J. P. *Le principe de causalité et le second principe de la thermodynamique*, *Journal de physique*, t. 21, Octobre 1960, p. 681 ss.
- THIBAUDET A. *Le bergsonisme*, Paris, Gallimard, 1963.
- TRESMONTANT C. *Deux métaphysiques bergsoniennes*, dans *Revue de Mét. et Mor.* 1959, § 2, p. 180.
- WAHL J. *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962.
- WATANABE S. *Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson*, dans *Revue de Mét. et Mor.* 1951, p. 128 ss.