

celle-ci à son tour déléguée par la nature pour compenser ce qui, dans l'exercice de l'intelligence, pourrait porter préjudice à la société ou à l'individu.

1) Marge d'imprévisibilité -

Dans ses ouvrages antérieurs, Bergson avait à plusieurs reprises déjà, fait mention de la part considérable qui devait être faite à l'accident, à la contingence, voire à l'incohérence dans les choses (1). Son objet, ici différent, le fera se placer au point de vue non plus des choses elles-mêmes, mais de l'intelligence en tant qu'elle dirige l'action humaine exposée à l'accident.

L'application même de l'intelligence à la vie n'ouvre-t-elle pas la porte à l'imprévu et n'introduit-elle pas le sentiment du risque? (2)

Et parce que l'animal est pourvu d'instinct et non d'intelligence, le problème ne se posera pas pour lui dans les mêmes termes. Bergson ne nie pas que l'animal soit exposé à la contingence et à la mort. Mais dans le contexte présent Bergson a en vue l'action

1) Voir en particulier, Bulletin de la Société Française de Philosophie, pp. 101ss; Evolution Créatrice, pp. 41, 97-8, 104-5, 128, 233 ss.

2) Deux Sources, p. 144.

de l'homme et son argumentation est précisément établie sur ce qui distingue essentiellement l'instinct de l'intelligence (1). Pour l'animal donc, tout se passe dans son action, comme s'il n'y avait pas d'imprévu, au sens où l'auteur entend ce mot; cet imprévu auquel, en fait, il est exposé, n'a pas chez lui les mêmes conséquences que chez nous; quand il agit, la fin qu'il poursuit est en effet celle de la nature et non une fin qu'il se serait donnée de propos délibéré.

L'animal est sûr de lui-même. Entre le but et l'acte, rien chez lui ne s'interpose. Si la proie est là, il se jette sur elle. S'il est à l'affût, son attente est une action anticipée et formera un tout indivisé avec l'acte s'accomplissant. Si le but définitif est lointain, comme il arrive quand l'abeille construit sa ruche, c'est un but que l'animal ignore; il ne voit que l'objet immédiat, et l'élan qu'il a conscience de prendre est coextensif à l'acte qu'il se propose d'accomplir. (2)

Cette comparaison avec le règne animal, outre qu'elle repose sur un fondement réel, met en relief ce qui se passe dans l'intelligence. La fonction fabulatrice a justement pour office de contrôler ce qui pourrait chez l'individu, contrarier l'élan de la vie. C'est ce que nous devons envisager pour mesurer la portée de la critique de Bergson et son apport propre à la théorie du hasard.

1) Seuls, en effet, les êtres doués d'intelligence sont capables de religion. Deux Sources, pp. 105-106.

2) Ibid., p. 144.

Pour Bergson, avons-nous dit, l'intelligence est par nature tendue vers l'action, "elle solidifie tout ce qu'elle touche". Il appartient aussi à l'intelligence non seulement de proposer la fin vers laquelle s'orientera notre action, mais "de combiner des moyens en vue d'une fin lointaine" (1). Or comment la nature a-t-elle conçu l'action de l'intelligence sur les choses? Ainsi, comment, sous l'influence de la poussée vitale qui, par définition, n'admet pas d'obstacles, l'intelligence va-t-elle se représenter les choses tout d'abord? Bergson répond à cela que l'intelligence est faite, par nature, et en raison même de son objet qui est de "mener à bien le travail de fabrication" (2), pour agir mécaniquement sur la matière. Elle raisonne en termes déterministes (3). Par consé-

-
- 1) Deux Sources, p. 148. Bergson, il convient d'y insister, est un des très rares philosophes modernes qui ait compris ce rôle essentiel de l'intelligence et l'ait défini en termes aussi précis. Au sein d'une doctrine générale discutable et que le philosophe catholique ne peut admettre, il a retrouvé des points de vérité, dont une conception assez juste de l'acte humain et de la finalité, qu'il faut mettre en lumière. Après trois siècles d'erreur sur ces questions, le fait ne peut passer inaperçu.
 - 2) Deux Sources, p. 258.
 - 3) Donc elle est loin d'être d'abord "prélogique", c'est-à-dire composée d'un système d'idées a priori, mystiques ou autres, qu'elle tendrait à imposer aux choses.

quent elle tendra à se représenter les choses selon le mode de son action sur elle, c'est-à-dire mécaniquement:

Elle postule ainsi le mécanisme universel et conçoit virtuellement une science achevée qui permettrait de prévoir, au moment où l'acte est désoché, tout ce qu'il rencontrera avant d'atteindre le but. (1)

Mais la contingence intervient. Cette contingence intrinsèque que Bergson a retrouvée avec ses deux

-
- 1) Deux Sources, p. 145. Cette inclination de l'intelligence à écarter la contingence des circonstances où nous agissons se retrouve à propos de la question de la science du bien et du mal, question qui fut posée une première fois dans l'Eden. Cette connaissance certaine, qui ferait de l'homme sa propre Providence, est l'idéal de certaines casuistiques et représente, pour un Hegel par exemple, le but qu'il faut assigner à la Philosophie. Voir à ce propos Ch. de Koninck, Op. cit., et Semaines Sociales du Canada, XXe session, Montréal, 1943, où il dit: "... si nous étions entièrement maîtres des circonstances, si, par notre condition humaine nous n'étions pas soumis à des circonstances qui échappent à notre contrôle: nous aurions alors la science du bien et du mal", p. 114. Et Mgr A.-M. Parent, au sujet précisément de la position de Hegel, remarque de son côté: "Nous constatons alors que la sorte de philosophie que poursuit Hegel est très exactement la science du bien et du mal du chapitre 3 de la Genèse. Selon saint Thomas, le désir de la Science du bien et du mal n'est autre chose qu'un désir d'atteindre à une plénitude de science telle que l'homme saurait se régir soi-même en toute chose (*seipsum regeret in omnibus*), ainsi que les choses inférieures qui lui sont soumises... pour être ainsi à soi-même providence universelle". La Connaissance du Bien et du Mal, in Laval Théologique et Philosophique, Québec: Université Laval, 1945, Vol. I, n. 1, p. 47ss. Voir S. Thomas, Sentences II, d. 22, q 1, a.2, c et ad 2; IIa IIae, q 47, a.3; q 57, a.5, ad 3; q 163, a.2, c; in VI Ethic., lect. 2, n.1130; in VI Metaph., lect. 3; etc...

implications essentielles: la limitation de la cause et l'indisposition de la matière (1). Certes, Bergson admet que la science restreint de plus en plus la marge de contingence qui impose une certaine limitation à l'action humaine (2). Mais elle ne pourra jamais la supprimer. C'est pourquoi Bergson dira à propos de cette représentation toute déterministe qui voudrait imposer son mode aux choses, qu'"il est de l'essence d'un pareil idéal de n'être jamais réalisé et de servir tout au plus de stimulant au travail de l'intelligence" (3). Et il en donne une raison qui nous semble être sa meilleure définition de la contingence, savoir: que l'intelligence humaine doit s'en tenir "à une action

-
- 1) Il est non moins remarquable de constater que Bergson est arrivé à une notion de la contingence intrinsèque, essentielle en philosophie de la nature comme en philosophie morale, tandis que la plupart des scolastiques modernes ne jugent pas même à propos de la mentionner, si ce n'est pour la rejeter. Voir L.E. Otis, Causalité et Evolution, in Laval Théologique et Philosophique, Vol. III, n. 1, 1947, p. 134ss.
 - 2) "Seule relèverait du pur mécanisme la zone à l'intérieur de laquelle nous agissons mécaniquement. Cette zone s'élargit à mesure que notre civilisation avance; l'univers tout entier finit par prendre la forme d'un mécanisme aux yeux d'une intelligence qui se représente idéalement la science achevée". Deux Sources, p. 171.
 - 3) Deux Sources, p. 145. Louis de Broglie, quelques années plus tard, exprimera la même idée, laissant entendre que le déterminisme a eu pour effet de préserver le savant de la paresse.

très limitée sur une matière très imparfaitement connue d'elle" (1).

C'est que l'intelligence n'hésite pas à entreprendre même ce qu'elle ne se sent pas entièrement maîtresse de réaliser. "Entre ce qu'elle fait et le résultat qu'elle veut obtenir il y a le plus souvent, et dans l'espace et dans le temps, un intervalle qui laisse une large place à l'accident" (2). Cette marge d'incertitude appelle l'imprévu. Que le sauvage se détermine à lancer une flèche est une chose. Qu'elle atteigne ce but en est une autre. Et visant un animal il pourrait tout aussi bien atteindre un membre de sa tribu, bien que ce ne fût pas là son intention. "Il n'y a pas ici, comme lorsque l'animal se précipite sur sa proie, continuité entre le geste et le résultat" (3). La poussée vitale chez l'animal n'est pas "entravée" par la représentation de cette marge d'imprévu, de même qu'elle n'était pas contredite par l'idée de la nécessité de

1) Deux Sources, p. 145. Le souligné est de nous.

2) Ibid.,

3) Ibid. Bergson entend cette continuité au point de vue représentationnel. Il sait très bien que dans les choses cette continuité n'existe pas: au cours d'une action pour une fin autre chose peut arriver qui n'était pas dans l'intention actuelle de l'agent. Rappelons l'exemple de la lionne qui, alors qu'elle poursuivait une proie, rencontre tout à coup ses lionceaux qui s'étaient égarés.

la mort. L'homme est donc le seul animal qui se sente sujet à la maladie, qui sache qu'il doit mourir. C'est encore le seul donc l'action soit mal assurée parce qu'il a conscience de cette contingence qui sépare la mise en oeuvre de son action, de la fin qu'il poursuit en agissant. A l'idée que la mort est inéluctable, la nature a opposé l'image d'une survie pour rétablir l'équilibre compromis. A l'intervalle de contingence que l'homme se sent impuissant à surmonter et qui risque d'entraîner le découragement par la représentation qu'il s'en fait, et donc faire obstacle au mouvement naturel de la vie, la fonction fabulatrice va à nouveau suppléer.

Une représentation va en effet surgir, celle de puissances favorables qui se superposeraient ou se substitueraient aux causes naturelles et qui prolongeraient en actions voulues par elles, conformes à nos vœux, la démarche naturellement engagée. (1)

Dans son action, l'individu a mis en mouvement un mécanisme. Le mécanisme se retrouvera dans la réalisation de l'effet souhaité: "entre les deux s'insérerait une garantie extra mécanique de succès" (2). Cette garantie sera une puissance favorable ou défavorable selon la réussite ou l'échec. "A une puissance de ce genre le sauvage fait appel pour que sa flèche touche le but.

1) Deux Sources, p. 146.

2) Ibid.

Franchissez les étapes d'une longue évolution (1): vous aurez les dieux protecteurs de la cité, qui doivent assurer la victoire aux combattants" (2). Mais le civilisé, dirait Lévy-Bruhl, sait très bien que ces fables sont au niveau des contes de fée et il reste à prouver que cette "garantie extra-mécanique" correspond à quelque chose chez le civilisé. Lévy-Bruhl est persuadé que non seulement dans les choses, mais dans la représentation que s'en fait une mentalité "logique", rien n'échappe à la consécution mécanique de causes et d'effets. Il ne peut dépasser cet état primitif de représentation.

Bergson demanderait alors à Lévy-Bruhl s'il lui est parfois arrivé de jouer à la roulette ou d'observer les habitués des tables de jeu. Il aurait alors vu "la superstition jaillir, sous ses yeux, de la volonté de succès" (3).

Placez une somme d'argent sur un numéro de la roulette et attendez que la bille touche à la fin de sa course: au moment où elle va parvenir peut-être, malgré ses hésitations, au numéro de votre choix, votre main avance pour la

-
- 1) Bergson retrace les étapes principales de cette évolution, pp. 184 à 204. La ligne directrice est une personnification et une individualité croissantes et de plus en plus marquées de ces "puissances" jusqu'aux dieux de la Grèce ou de l'Inde.
 - 2) Deux Sources, p. 147.
 - 3) Ibid.

pousser, puis pour l'arrêter; c'est votre propre volonté, projetée hors de vous qui doit combler ici l'intervalle entre la décision qu'elle a prise et le résultat qu'elle attend; elle en chasse aussi l'accident. Fréquentez maintenant les salles de jeu, laissez faire l'accoutumance, votre main renonce bien vite à se mouvoir; votre volonté se rétracte à l'intérieur d'elle-même; mais à mesure qu'elle quitte la place, une entité s'y installe, qui émane d'elle et reçoit d'elle une délégation: c'est la veine, en laquelle le parti pris de gagner se transfigure. La veine n'est pas une personne complète; il faut plus que cela pour faire une divinité. Mais elle en a certains éléments, juste assez pour que vous vous en remettiez à elle. (1)

Mais pour une mentalité rudimentaire, cette personnalité se profilera avec une acuité grandissante. C'est une entité de ce genre, adaptée à sa vie, que la nature ou plutôt la religion va engendrer chez le non-civilisé et qui stimulera sa confiance, laquelle est nécessaire à l'équilibre de la poussée vitale qui est naturellement "optimiste". Toutes les représentations religieuses qui sont issues de cette poussée vitale, peuvent par conséquent, conclut Bergson, se définir ainsi:

Ce sont des réactions défensives de la nature contre la représentation, par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité. (2)

Deux sortes de causalités entreront donc en

-
- 1) Deux Sources, p. 147. Les soulignés sont de nous.
2) Ibid., p. 146.

jeu. Bergson leur assignant leurs limites propres, relèvera précisément la confusion interne de la théorie de Lévy-Bruhl.

2) Causalité mécanique et causalité extra-mécanique -

Rappelons encore une fois les principes latents ou exprimés du système de Lévy-Bruhl. Le déterminisme mécaniste exprime la réalité des choses; nous devons donc les concevoir comme y étant rigoureusement soumises. Or le primitif a une mentalité prélogique et n'est pas libre (1). Partant, il ne raisonnera pas comme nous et verra déterminément un réseau de participations et d'exclusions mystiques là où il n'y a qu'un rapport rationnel de causes nécessaires et d'effets par soi. Il est pourtant des effets qui, compte tenu de son mode prélogique d'explication des choses, devraient lui paraître fortuits. Cependant le primitif attribuera de tels effets à une puissance invisible. Il n'a donc aucune idée de la cause mécanique. Le

1) Nous avons en effet souligné que, pour le disciple de Durkheim, le caractère prélogique et mystique est cause et non effet de l'attitude du primitif en face des événements naturels ou accidentels. Et "à cause de cela", il n'est pas libre. Voir ci-dessus, ch. 3.

civilisé sait bien, par contre, qu'il n'y a ni fortune ni puissance invisible. Et retrouvant en conclusion le principe posé au départ, l'auteur confirmera que la mentalité du primitif ne peut être qu'essentiellement différente de celle du civilisé.

Bergson, par contre, n'a pas posé de postulats; il s'en est tenu à l'hypothèse la plus probable et que vérifie l'expérience la plus commune comme le raisonnement le plus serré. Nous avons suivi le cheminement de sa pensée dont les conclusions s'imposent: l'homme est libre car la liberté est le fait le plus clair qui soit. Quelle que soit la force des représentations collectives, le déterminisme psychologique est insoutenable. La contingence extrinsèque de l'univers en implique une autre que l'on retrouve dans les choses. Tout est loin d'être cohérent, ce qui prouve que les causes créées ne sont pas universelles et nécessaires, mais limitées, c'est-à-dire qu'elles peuvent être causes accidentelles. Enfin, il n'est pas question de séparation de nature entre le primitif et le civilisé: celui-ci recouvre simplement de l'acquis d'une civilisation qui s'est développée tandis que le premier s'est le plus souvent figé dans des habitudes originelles.

La fonction fabulatrice opère dans tous les cas, mais par un mode différent, et à des degrés divers d'intensité, en fonction du rôle qu'elle avait à jouer à l'origine.

Reprenons notre propos. L'individu commence donc par accomplir ce qui dépend de lui. Le sauvage tend son arc et vise. Mais la flèche atteindra-t-elle son but? Le sauvage a son habileté pour lui, mais la certitude absolue ne s'ensuit pas et souvent il manquera son but. Et c'est là, quand on ne se sentira plus capable de s'aider soi-même, qu'on s'en remettra à une puissance extra-mécanique, "eut-on même placé dès l'abord sous son invocation, puisqu'on la croyait présente, l'acte dont on ne se sentait nullement dispensé par elle" (1). Dans tous les cas, "c'est par des moyens rationnels, c'est en se réglant sur des conséquences mécaniques de causes et d'effets qu'on met les choses en train" (2). Cette causalité purement mécanique et qui dépend de nous, comme elle semble aller de soi, ne fait jamais l'objet d'une étude spéciale pour le psychologue. Mais la seconde causalité, la causalité extra-mécanique, attire l'attention

1) Deux Sources, p. 147.

2) Ibid.

"parce qu'on y trouve tout au moins un encouragement et un stimulant" (1). Si le primitif disposait avec les progrès de la science d'un moyen qui "l'assurât mathématiquement de toucher le but", on peut tenir pour certain qu'il s'en tiendrait à la causalité mécanique. Sans avoir cette science, son action ne tire pas moins "de la causalité mécanique tout ce qu'elle peut en tirer, car il tend son arc et il vise; mais sa pensée va plutôt à une cause extra-mécanique qui doit conduire la flèche où il faut, parce que sa croyance en elle lui donnera, à défaut de l'arme avec laquelle il serait sûr d'atteindre le but, la confiance en soi qui permet de mieux viser" (2).

La science, pour le civilisé, restreint le champ de l'imprévision et "nous conduira à la limite une science intégrale pour laquelle il n'y aurait plus d'imprévisibilité" (3). C'est pourquoi le déterministe a cru pouvoir étendre à la totalité de l'univers le même enchaînement mécanique de causes et d'effets avec lequel il prend contact quand il agit sur les choses. (4)

1) Deux Sources, p. 148.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Le raisonnement déterministe est donc, en ce sens, plus primitif encore que celui du 'primitif'. Tel-
le avait bien été, d'ailleurs, la conclusion à la-
quelle, par des moyens différents, nous étions par-
venu à la fin du chapitre précédent.

Il n'admet pas que le système d'explication qui convient aux événements physiques sur lesquels il a prise, doive céder la place, quand il s'aventure plus loin, à un système tout différent, celui dont il use dans la vie sociale quand il attribue à des intentions bonnes ou mauvaises, amicales ou hostiles, la conduite des autres hommes à son égard. S'il le fait, c'est à son insu; il ne se l'avoue pas à lui-même. (1)

Le primitif n'aura pas possibilité de recourir à la science, et serait tenté de se décourager, rompant ainsi l'ordre naturel. Il étendra alors tout simplement au champ de l'imprévisible "le système d'explication dont il use dans ses rapports avec ses semblables" (2). C'est pourquoi, nous le verrons, dans la pensée de Bergson le primitif sera sensible au hasard alors que le déterministe l'ignorera.

Si toutefois puissances fastes et néfastes continuent l'action qu'il exerce sur la matière, il sera facile d'en déduire que, pour le primitif, seule existe la cause extra-mécanique et qu'elle influencera cette action elle-même. Du fait que notre homme parle "comme s'il ne comptait nulle part, pas même pour ce qui dépend de lui, sur un enchaînement mécanique de causes et d'effets", la déduction paraîtra s'imposer. Et Lévy-Bruhl, sans aller plus loin, affirmera en effet

1) Deux Sources, pp. 148-149.

2) Ibid., p. 149.

que le primitif est "indifférent aux causes secondes", qu'il recourt immédiatement à des "causes mystiques" et qu'il est "imperméable à l'expérience". Bergson rapporte deux passages de la Mentalité primitive où l'auteur entend conclure dans ce sens (1).

Bergson oppose tout d'abord une remarque de bon sens qui ne semble pas avoir frappé Lévy-Bruhl.

Qu'il s'agisse de sauvages ou de civilisés, si l'on veut savoir le fond de ce qu'un homme pense, il faut s'en rapporter à ce qu'il fait et non pas à ce qu'il dit. (2)

Observons donc l'action du primitif en face des événements qui l'entourent. Et d'abord de quels événements s'agit-il? Nous avons vu que Lévy-Bruhl ne s'était pas posé la question. Et pourtant, en scrutant les exemples que lui-même nous apporte, un premier point est frappant:

C'est que, dans tous les cas allégués, l'effet dont on parle, et qui est attribué par le primitif à une cause occulte, est un événement concernant l'homme, plus particulièrement un accident arrivé à un homme, plus spécialement encore la mort ou la maladie d'un homme. (3)

Nous remarquons déjà dans notre précédent

-
- 1) Nous avons cité ces extraits tirés de la Mentalité Primitive, pp. 17-18 et 24, dans notre chapitre troisième.
 - 2) Deux Sources, p. 149.
 - 3) Ibid., p. 150. Les soulignés sont de nous.

chapitre que l'action de l'inanimé sur l'inanimé, quand il n'a aucun intérêt à y appliquer son attention, ne pose pas de problème au primitif. Il ne semble pas qu'en voyant le feu chauffer de l'eau ou le vent courber un arbre, il fasse intervenir autre chose qu'une causalité mécanique. Vaut-il tuer son ennemi? Il sait très bien qu'en le transperçant de sa lance il obtiendra certainement ce résultat.

La relation constante entre l'antécédent et le conséquent, qu'il perçoit l'un et l'autre, ne peut pas être sans le frapper; elle lui suffit ici, et nous ne voyons pas qu'il y superpose, encore moins qu'il y substitue une causalité 'mystique'. (1)

Ce trait ruinerait déjà, à lui seul, la théorie de la mentalité prélogique. Mais le primitif n'est pas qu'un spectateur indifférent des faits physiques: il est un acteur qui va devoir asseoir son action sur quelque chose de stable. Lévy-Bruhl affirme que le sauvage néglige les causes naturelles et ne se repose que sur des réseaux de causalités mystiques (2). Bergson pose le

1) Deux Sources, p. 150.

2) "Notre activité quotidienne implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles. Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques". Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, ch. I, p. 17.

problème en termes d'observation banale. Le primitif compte-t-il sur une causalité mystique pour emporter son canot? Il semble au contraire supposer que la rivière peut fort bien remplir cet office. La même question peut se répéter à l'infini au cours de son activité quotidienne. Cette activité prouve simplement qu'il compte "sur la tension de son arc pour lancer sa flèche, sur ses dents pour mordre ou sur ses jambes pour marcher" (1).

Le positiviste se retranchera alors sur le fait que le primitif ne se représente pas explicitement cette causalité naturelle; or pour qu'une intelligence puisse se dire telle, elle doit être logique, c'est-à-dire "scientifique". Mais, demanderait Bergson, puisqu'il n'est ni physicien ni philosophe, et que son intelligence n'est orientée que vers le vivere, quel intérêt aurait le primitif à le faire? Il a foi en la causalité naturelle, "et il la prend pour support de son activité" (2): cela suffit.

Quand le primitif fait appel à une causalité mystique, c'est donc qu'il se trouve en face d'un événement qui pourrait avoir ou qui a effectivement une

1) Bergson, Deux Sources, p. 151.

2) Ibid.

certaine importance pour sa vie et en face duquel il se sent impuissant. Nous rejoignons ici la théorie de Bergson sur le rôle de la fonction fabulatrice. C'est elle en effet qui agit dans ces cas d'accident que sont la mort, la maladie, le hasard, pour dresser une représentation antagoniste et rendre à la vie son élan. C'est elle dont la nature a pourvu les êtres intelligents pour parer aux dangers de cette même intelligence. Et ces dangers que courent l'espèce ou l'individu viennent de la nature même de l'intelligence qui, d'une part, suggère principalement l'égoïsme et d'autre part se sent impuissante à réaliser tout ce qu'elle se propose de tenter. Seule en effet l'intelligence forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer. La religion statique, élaborée par la fonction fabulatrice, s'explique ainsi naturellement et peut se définir: "Ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel à l'attachement à la vie" (1). Elle attache l'homme à la vie en lui "racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants. Sans doute ce ne sont pas des histoires comme les

1) Deux Sources, ch. 3, p. 223.

autres. Issues de la fonction fabulatrice par nécessité, et non pas pour le simple plaisir, elles contrefont la réalité perçue, au point de se prolonger en action" (1).

- 1) Deux Sources, p. 223. Nous avons noté au passage ce qu'une telle interprétation pourrait avoir de discutable. Il appartiendrait à une étude spéciale sur le sujet de le dégager. Nous voudrions ici ouvrir le débat en nous référant à la pensée de saint Thomas. Un premier point est important; c'est que Bergson n'a considéré que deux des trois inclinations naturelles à l'homme: la conservation de l'espèce et la conservation de l'individu. Il n'a fait de la troisième, l'inclination naturelle à connaître Dieu, qu'un moyen naturel de sauvegarde des deux autres. Il laisse ainsi supposer que cette dernière n'a été voulue qu'en fonction de celles-là. Voici ce que dit le Docteur Angélique: "En effet l'homme incline d'abord vers le bien de cette nature qu'il partage avec toutes les substances: dans le domaine de cette inclination, la loi naturelle [et non la fonction fabulatrice] règle les choses qui conservent la vie humaine et qui écartent ce qui pourrait lui nuire. Ensuite l'homme incline vers le bien de la nature qu'il partage avec les animaux: dans la sphère de cette inclination, la loi naturelle dirige les choses que conseille l'instinct animal, comme l'union des sexes, l'éducation des enfants... Enfin l'homme incline vers le bien de la nature spirituelle qui lui est propre, et qui lui fait rechercher la vraie connaissance de Dieu et la vie en société". La Ilae, q 94, a.2, c. Trad. Lachat, Paris: Vivès, 1857, T. VI, p. 342. Mais Bergson n'a pas compris non plus que la causalité divine est, dans l'être, la plus profonde et la plus fondamentale. Or c'est elle justement que les primitifs reconnaissent par les sentiments qu'ils éprouvent en face de certains événements: l'impuissance, la passivité, l'étonnement, l'admiration, la peur. Ce qui est plus naturel chez un être, c'est ce qui, chez lui, est plus fondamental. Or la passivité, la dépendance est pour la créature ce qu'il y a de plus commun, de plus fondamental, de plus
- (à suivre p. 267)

Le primitif cependant est tout à fait capable de faire, selon l'expression consacrée, la part des choses. Mais quelle est l'opération à laquelle il se livre? C'est ce que nous allons nous demander à propos du hasard.

3) Le hasard -

Un homme est tué par un fragment de rocher qui s'est détaché au cours d'une tempête. Nous savons comment, d'après Lévy-Bruhl, le primitif interprètera l'accident: il verra tout de suite la "cause mystique". Peut-être! Mais "nie-t-il que le rocher ait été déjà fendu, que le vent ait arraché la pierre, que le choc ait brisé un crâne? Evidemment non. Il constate comme nous l'action de ces causes secondes" (1). S'il reconnaît, d'une part, les causes mécaniques apparentes du fait en lui-même, et s'il fait dans le même temps

profondément enraciné dans le sujet. (Voir S. Thomas, Ia, q 44, a.4; q 60, a.5; Ia IIae, q 71, a.2; q 94, a.3, ad 2; Sent. III, dist. 29, a.7, ad 1; De Aeternitate Mundi, ed. Mandonnet, p. 22; Q.D. de Pot., q 7, a.10; et sur la vertu de religion, Ia IIae, q 81.) Mais le recours du primitif à la causalité "mystique" manifeste précisément cette sub-
jectio, cette passivité. En ce sens seulement nous dirons qu'il était naturel au primitif de faire appel à une causalité de ce genre.

1) Deux Sources, p. 151.

intervenir une cause "mystique", ne devrait-on pas dire, à nouveau, que le primitif est insensible à la contradiction? L'hypothèse d'une mentalité prélogique, par ce nouveau biais, ne serait-elle pas confirmée?

Examinons, avec Bergson, ce qui s'est passé. Le primitif fait une première distinction. Il y a d'une part les causes physiques ordinaires qu'il ne songe pas à nier: la fente du rocher, le vent, la fracture du crâne qui entraîne la mort. La cause "mystique", d'autre part, qui joue le rôle de cause principale ordonnant toutes les autres (1). Bergson se demande, en psychologue, pourquoi le primitif agit ainsi et comment expliquer ce recours à une cause 'mystique'

-
- 1) Le primitif est arrivé, dans son langage, à une conception juste de la causalité divine. En effet, plus une cause est élevée, plus sa causalité s'étend à des êtres plus nombreux. Or Dieu est la cause universelle simpliciter. Donc tout ce qui est, et en quelque façon qu'il soit, est contenu sous la vertu et l'ordination d'une telle cause. Et si par rapport aux causes prochaines, certains événements peuvent être dits accidentels, ils sont, par rapport à la cause universelle, tout à fait ordonnés. C'est cependant la cause universelle, que nous appelons la Providence, qui fait cet être et qui lui confère, selon son mode, la contingence ou la nécessité. Bien que la Providence soit nécessaire, les effets dans leur nature, sont assimilés aux causes prochaines qui, elles, peuvent être contingentes. Voir à ce propos S. Thomas, in VI Metaph., lect. III; in I Periherm., lect. XIV, n.15ss; Ia, q 22; q 91, a.3; q 115, a.5; q 116, a.1; Ia IIae, q 10, a.4; Contra Gentes, L. III, cap. 92, 72-78, 93, 94, etc.

transcendant les causes secondes?

Qu'on y regarde de près: on verra que ce que le primitif explique ici par une cause 'sur-naturelle', ce n'est pas l'effet physique, c'est sa signification humaine, c'est son importance pour l'homme et plus particulièrement pour un certain homme déterminé, celui que la pierre écrase. (1)

Dans une mentalité normale il y a cette croyance qu'une cause doit être proportionnée à son effet, "et qu'une fois constatée la fêlure du rocher, la direction et la violence du vent -- choses purement physiques et insoucieuses de l'humanité -- il reste à expliquer ce fait capital pour nous qu'est la mort d'un homme" (2). Il n'y a là, ajoute Bergson, "rien d'illogique, ni par conséquent de 'prélogique', ni même qui témoigne d'une 'imperméabilité à l'expérience'" (3). Les anciens philosophes disaient déjà qu'une cause contient éminemment son effet; "et si l'effet a une signification humaine considérable, la cause doit avoir une signification au moins égale; elle est en tout cas du même ordre: c'est une intention" (4).

Cette explication de Bergson est remarquable et manifeste un esprit loyalement soucieux de découvrir

1) Deux Sources, p. 151.

2) Ibid., p. 152.

3) Ibid.

4) Ibid.

la vérité. Il ne faut pas, en effet, perdre de vue que Bergson entend supprimer la différence de nature entre le primitif et le civilisé. Son interprétation porte sur la nature humaine en général et, de préférence, à l'état 'pur'. Il dira d'ailleurs que "l'éducation scientifique de l'esprit le déshabitue de cette manière de raisonner". Mais, loin de condamner cette forme de raisonnement, il affirme au contraire qu'elle est naturelle et qu'elle persiste même chez le civilisé "et se manifeste toutes les fois que n'intervient pas une force antagoniste" (1). On se rappelle l'exemple du joueur à la roulette. Ce raisonnement, dit Bergson, est très logique et nous en saisissons l'origine pratique "quand nous voyons le joueur esquisser un mouvement de la main pour arrêter la bille" (2). C'est la résistance qui s'opposera à sa volonté de succès qu'il va objectiver dans la 'veine' ou la 'déveine'.

Mais dans les faits accidentels tels que la mort, la maladie, l'accident grave, la ressemblance sera encore plus frappante entre la mentalité du civilisé et celle du primitif. Bergson prend l'exemple de la psychologie du soldat à la guerre. Pourquoi redoute-

1) Deux Sources, p. 152.

2) Ibid.

t-il plus les balles que les obus, le tir d'artillerie étant de beaucoup le plus meurtrier? "C'est que par la balle on se sent visé et que chacun fait malgré lui le raisonnement suivant: 'Pour produire cet effet, si important pour moi, que serait la mort ou la blessure grave, il faut une cause de même importance, il faut une intention'" (1). C'est pourquoi, atteint d'un éclat d'obus, un soldat s'écria: "Comme c'est bête". Il n'y avait pas d'intention et "c'était illogique au regard de son intelligence spontanée. En faisant intervenir la 'mauvaise chance', il eut manifesté mieux encore la parenté de cette intelligence spontanée avec la mentalité primitive" (2). La représentation n'est peut-être pas la même. Elle inclut plus chez le primitif que chez le civilisé. Mais elle est là, de part et d'autre (3).

Parmi les exemples de "mentalité primitive" accumulés par Lévy-Bruhl, les plus nombreux sont ceux qui, selon l'auteur, témoignent d'une obstination du

1) Deux Sources, p. 153.

2) Ibid.

3) "Une représentation riche de matière, comme l'idée d'un sorcier ou d'un esprit, doit sans doute abandonner la plus grande partie de son contenu pour devenir celle de la 'mauvaise chance'; elle subsiste cependant, elle n'est pas complètement vidée, et par conséquent les deux mentalités ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre". Ibid., p. 153.

primitif à ne rien admettre de fortuit. Bergson, qui constate le fait, en apporte les témoignages qu'il relève dans les ouvrages de Lévy-Bruhl. Mais s'adressant à ce dernier, il lui demande :

En reprochant au primitif de ne pas croire au hasard, ou tout au moins en constatant comme un trait caractéristique de sa mentalité, qu'il n'y croit, n'admettez-vous pas qu'il y a du hasard? Et en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne pas retomber dans cette mentalité que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer essentiellement de la vôtre? J'entends bien que vous ne faites pas du hasard une force agissante. Mais si c'était pour vous un pur néant, vous n'en parleriez pas. Vous tiendriez le mot pour inexistant, comme la chose. Or le mot existe et vous en usez, et il représente pour vous quelque chose, comme d'ailleurs pour nous tous. (1)

N'eût été la crainte d'anticiper, nous aurions voulu inclure ces lignes dans notre précédent chapitre. Elles situent exactement la position de Lévy-Bruhl. Bergson place Lévy-Bruhl en face de son propre système. Cela l'autorise à poser un dilemme dont l'auteur de La Mentalité Primitive n'avait pas soupçonné l'existence. Il tire les conséquences dans toutes les hypothèses, en ayant parfaitement conscience qu'aucune ne peut rencontrer la véritable pensée de Lévy-Bruhl. Cherchant une issue qui fût au moins

1) Deux Sources, p. 154.

logique, Bergson passe en revue ces hypothèses sans pouvoir en retenir aucune.

Il n'y a là rien qui puisse nous étonner: la conclusion qui s'imposait à notre précédente analyse étant qu'il n'y a pas de conception du hasard chez Lévy-Bruhl. Il y a une théorie sur la mentalité prélogique: théorie qu'il faut sauver, dût-on faire intervenir le hasard -- si toutefois une telle notion est de nature à accuser chez le lecteur le sentiment de l'absurdité d'une telle mentalité. Bergson retourne en vain le problème sous tous les angles possibles; il se place successivement de son point de vue ou de celui de Lévy-Bruhl. Il ne peut dépasser cette question: pourquoi Lévy-Bruhl a-t-il parlé du hasard? Toutes les autres s'y ramènent.

Des exemples qui précèdent et de l'interprétation qu'il en donne, nous pouvons prévoir le sens de la théorie de Bergson sur le hasard. Pour lui, à la représentation de l'accident se superpose l'idée d'une intention, cause extra-mécanique, par laquelle primitif ou civilisé tend à surmonter la marge d'imprévu qu'il rencontre dans son action.

Si, quand il en parle, Lévy-Bruhl admet le hasard dans les termes où le pose Bergson, que s'ensuit-

il? Le fait de voir une intention, de recourir à une force invisible est pour Lévy-Bruhl la marque distinctive d'une mentalité essentiellement autre que la sienne. Or tel est un des éléments qui constituent le hasard. Il faudrait donc, dans une semblable hypothèse, que Lévy-Bruhl accorde à la mentalité du civilisé -- et donc à la sienne -- le caractère pré-logique. Cette mentalité serait dès lors essentiellement différente d'elle-même. Il ne serait pas sans souffrir d'une telle contradiction.

Ou encore si, sans l'admettre quant à lui, il reconnaissait cependant que, pour ceux qui y "croient" le hasard doit se présenter comme une intention plus ou moins riche en "matière", force lui serait d'admettre que précisément le primitif voit du "hasard" partout. Celui-ci, en effet, par définition, "perçoit des intentions" partout. Or c'est exactement le contraire qu'il affirme au long de ses volumes: "Pour le primitif il n'y a pas de hasard et il ne peut pas y en avoir".

Si le hasard n'est pas une "intention", si le primitif ne conçoit pas de hasard, serait-ce qu'il ne voit que les causes secondes et qu'il les "déifie"? Lévy-Bruhl ne nous dit rien de semblable, mais affirme que les causes secondes, au contraire, n'existent pas

pour le primitif.

Mais alors, comment Lévy-Bruhl sait-il qu'il n'y a pas de hasard dans la mentalité primitive? Et s'il n'y en a pas non plus pour lui, qu'est-ce qui va fonder la distinction entre sa mentalité et celle des sauvages prélogiques? Son raisonnement serait alors semblable à celui-ci: "Les papous ne parlent pas araméen, donc ils sont d'une nature différente de la mienne, bien que je ne parle pas non plus araméen".

Devant tant d'incohérence Bergson semble rester stupéfait. Il tentera de faire une concession à Lévy-Bruhl, comme pour chercher un point au moins qui ne fût pas contradictoire: "J'entends bien que vous ne faites pas du hasard une force agissante". Mais il a conscience que cela ne le mène à rien et il doit en revenir à la question qui ne peut trouver sa réponse: pourquoi M. Lévy-Bruhl emploie-t-il le mot? Il ne reste plus pour "sauver les apparences" qu'à supposer que le mot doit tout de même représenter quelque chose pour Lévy-Bruhl; et il s'empresse d'ajouter: "comme d'ailleurs pour nous tous". Il semble craindre que même ce dernier point commun possible lui échappe.

La pensée du disciple de Durkheim ne fait, sur cette question du hasard, aucune concession à la

logique par où elle fût explicable. Il fallait tout le talent d'un Bergson pour réunir en douze lignes une charge aussi écrasante dont se dégage un aveu d'impuissance qui en renforce la portée. Une analyse critique détaillée des écrits de Lévy-Bruhl n'eut pas été, sous sa plume, plus expressive ni plus forte. Nous avons indiqué à quelques reprises que Bergson avait pris à parti la théorie de la mentalité prélogique. Il y reviendra dans la suite. Cette théorie, chez Lévy-Bruhl, bien qu'elle ne fût exempte ni de contradiction ni de pétition de principe, avait au moins le mérite d'être exprimée. Elle constitue la thèse des Fonctions Mentales. Pour la question du hasard, il n'en est pas même ainsi. C'est pourquoi Bergson s'en tient à des suppositions qui, d'ailleurs, dans tous les cas, impliqueraient contradiction.

Il ne reste plus à formuler qu'une hypothèse: que le hasard doit évoquer chez Lévy-Bruhl personnellement quelque chose qui pourrait ressembler à la notion commune que tout le monde s'en fait. C'est cette notion commune que Bergson dégagera maintenant. Nous verrons qu'elle sera, à son tour, tout aussi incommensurable avec les opinions émises par Lévy-Bruhl.

Par sa conception du hasard Bergson met en

homme qui aurait pu se trouver là, ou parce que pour une raison ou pour une autre ce point spécial du trottoir nous intéressait particulièrement, de telle sorte que la tuile semble l'avoir choisi pour y tomber. Dans les deux cas, il n'y a de hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération, soit en vue de lui rendre service, soit plutôt avec l'intention de lui nuire" (1).

Un premier point est à noter. Bergson conçoit la fortune -- car c'est d'elle spécifiquement qu'il s'agit -- dans la seule perspective de la finalité. Socrate passant sur le trottoir, agissait en vue d'une fin et de propos délibéré. Il avait une intention. Une tuile lui arrive sur la tête. En tant que Socrate est concerné, c'est un mal pour lui. C'est pourquoi, nous dit Bergson, nous appelons l'événement fortuit: du fait que l'homme est concerné et qu'à l'occasion d'une action pour une fin, autre chose lui arrive qu'il ne pouvait prévenir. Et cette autre chose semble aussi être le produit d'une action pour une fin et donc pourvue d'une intention. Autrement dit, et au sens

1) Deux Sources, p. 154. Les derniers soulignés sont de nous.

plein du mot, pour que le hasard intervienne, "il faut que, l'effet ayant une signification humaine, cette signification rejaillisse sur la cause et la colore, pour ainsi dire, d'humanité" (1).

Pourquoi ne peut-il pas y avoir de hasard dans l'explication déterministe? C'est d'abord, nous l'avons vu, que pour ceux qui défendent cette hypothèse, il n'y a plus de place pour la finalité et la contingence. Mais c'est aussi, en corollaire, que dans l'événement qui devrait leur paraître accidentel, ils ne voient que le mécanisme. Ils ne voient plus qu'un agent est concerné, et qu'il en résulte pour lui un bien ou un mal. Ils ne voient plus que l'événement arrive à l'occasion d'une action pour une fin. Et ils en déduisent que la cause doit nécessairement produire son effet.

Ne pensez qu'au vent arrachant la tuile, à la tuile tombant sur le sol. Vous ne voyez plus que du mécanisme, le hasard s'évanouit. (2)

Convient-il de nier pour autant qu'il y ait un "mécanisme"? Que le vent ait réellement arraché la tuile? Que la tuile ait percuté la tête de Socrate? Non, sans doute. Mais multiplierait-on les causes à

1) Deux Sources, p. 155. Voir pp. 148-149.

2) Ibid. Nous avons à plusieurs reprises relevé, à propos de Lévy-Bruhl, ce genre d'explication mécaniste du fait de hasard.

à l'infini, nous n'aurions pas pour autant un phénomène de hasard. Certes une pensée réfléchie et consciente, précise Bergson, ne suppose pas qu'il y ait une intention réelle et que quelque malin génie ait fait souffler le vent pour arracher la tuile juste au moment où Socrate passait. Et c'est pourquoi Bergson définit le hasard "un mécanisme se comportant COMME S'IL y avait une intention" (1).

Mais il reste à expliquer un concours irrational de circonstances dont l'ensemble est accidentel et qui produit en définitive un effet considérable: la blessure de Socrate. Parce qu'accidentel, cet événement était imprévisible. Si Socrate avait su que, se promenant à tel endroit, à telle heure, il aurait reçu une tuile sur la tête, il ne serait pas allé là à ce moment. C'est pourquoi une pensée spontanée en face d'un tel accident superposera à l'enchaînement mécanique de causes et d'effets "quelque chose de tout différent, non pas certes pour rendre compte de la chute de la tuile, mais pour expliquer que la chute ait coïncidé avec le passage d'un homme, qu'elle ait justement choisi cet instant" (2). L'élément de choix qui intervient

1) Deux Sources, p. 155. Le souligné est de nous.
2) Ibid.

pour donner au fait une certaine unité, une certaine vie, recule sans doute, à mesure que la réflexion veut le saisir.

Mais s'il était inexistant, on ne parlerait que de mécanisme, il ne serait pas question de hasard. (1)

Qu'on le veuille ou non cette intention, réelle ou apparente, ténue, fuyante, évanouissante est là, qui s'impose à notre représentation dès que l'on se trouve en face d'un événement accidentel où l'homme a, pour ainsi dire, "des intérêts", ainsi qu'on le voit dans l'exclamation: "comme c'est bête!" Et Bergson est ainsi conduit à préciser sa définition du hasard:

Le hasard est donc une intention qui s'est vidée de son contenu. Ce n'est plus qu'une ombre; mais la forme y est, à défaut de la matière. (2)

Lévy-Bruhl pourrait ici rouvrir le débat et répliquer à Bergson que cette théorie du hasard, jusqu'ici, ne s'oppose pas totalement à sa propre position sur la mentalité prélogique. Il a reconnu en effet qu'il y a parfois chez le civilisé de ces "adhérences prélogiques". Par conséquent le fait de voir des "intentions", des forces occultes -- qu'une pensée réfléchie sait ne pas être réelles -- manifeste pour le

1) Deux Sources, p. 155.

2) Ibid.

moins une mentalité irréfléchie. Et par suite le hasard n'est rien qu'un mot inventé pour désigner une série mécanique de causes et d'effets, mais telle que le conçoit un esprit rudimentaire. Evidemment il faudrait pour cela que Lévy-Bruhl renonce à affirmer que pour la mentalité primitive il n'y a pas de hasard, entendu en ce sens. D'ailleurs s'il accordait qu'il puisse y en avoir, cela ne modifierait pas la thèse générale de ses ouvrages. Mais même en supposant qu'il adopte cette nouvelle position, pourrait-il se fonder sur elle pour affirmer que cette conception du hasard est l'apanage d'une mentalité essentiellement différente de la nôtre?

Bergson répond énergiquement par la négative. La représentation originelle du hasard diffère de la nôtre dans les mêmes proportions et pour les mêmes raisons que la mentalité primitive se distingue de celle du civilisé. Lévy-Bruhl pose en premier principe une séparation de nature entre les deux. Nous avons vu ce que Bergson conclut sur le sujet: "le civilisé diffère surtout du primitif par la masse énorme de connaissances et d'habitudes qu'il a puisées, depuis le premier éveil de sa conscience, dans le milieu social où elles se conservaient. Le naturel est en grande partie recouvert

par l'acquis; mais il persiste à peu près immuable à travers les siècles... Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants: nous retrouverons au fond de nous, ou peu s'en faut, l'humanité primitive" (1). La civilisation entoure le naturel chez le civilisé. La couche de l'acquis empêchera ainsi nos représentations d'être tout à fait naturelles, c'est-à-dire spontanément formées en vertu d'une tendance naturelle. C'est pourquoi:

Si spontanée qu'elle soit encore, l'idée de hasard n'arrive à notre conscience qu'après avoir traversé la couche d'expériences accumulées que la société dépose en nous, du jour où elle nous apprend à parler. C'est dans ce trajet même qu'elle se vide, une science de plus en plus mécanistique expulsant d'elle ce qu'elle contenait de finalité. (2)

Telle est bien la réponse Bergson. Il est naturel à une pensée spontanée de concevoir la finalité. Et qui dit finalité dit ordre d'intention (3). Il n'y a donc rien d'illogique ni de prélogique à chercher derrière un assemblage accidentel de causes dites

1) Deux Sources, ch. 1, p. 24; ch. 2, pp. 106, 132, 168, 169...

2) Ibid., p. 156.

3) "Intention" n'a pas tout à fait chez Bergson le sens que lui confère S. Thomas. Nous l'employons ici en ce dernier sens qui implique l'ordre propre à la causalité finale, qu'il s'agisse de l'homme ou de la nature. Bergson limite l'intention à la finalité que l'on rencontre dans l'ordre du vouloir. Cf. Evolution Créatrice, pp. 234ss.

"mécaniques", quelque chose qui explique, pour l'homme, le bien ou le mal qui en résulte pour lui. L'ordre d'exécution, l'efficacité pure ne peut rien lui apprendre. Ce sont des "faits", ce sont des "choses". Mais Socrate est blessé et ce "fait" diffère des autres. Il s'ensuit pour lui une mauvaise fortune. S'il y a quelque chose d'illogique -- et donc de prélogique -- c'est la superficialité du raisonnement mécaniciste tel que nous le présente un Lévy-Bruhl. Et le fait de ne pas vouloir rechercher la nature de la cause et de s'astreindre à la contradiction pour prouver qu'il n'y en a pas d'autre que le mécanisme apparent pour expliquer un effet causal comme tel, voilà ce qui nous semble contre nature. A ce point le mécanisme a-t-il habitué nos esprits à son illogisme que tout ce qui ne s'y conforme pas doit nécessairement relever d'une nature autre que celle de la pensée mécaniciste: le sujet de celle-ci s'identifiant avec le civilisé "normal".

Cependant notre représentation actuelle, disions-nous, n'est pas "naturelle". "Il faudrait donc la remplir, lui donner un corps, si l'on voulait reconstituer la représentation originelle. Le fantôme d'intention deviendrait alors une intention vivante" (1),

1) Deux Sources, p. 156.

qui seule est "réellement primitive". Mais les représentations du non-civilisé ne sont pas non plus "naturelles" et pour une raison opposée. Elles s'offrent sous forme de superstitions et de puissances fastes ou néfastes. "Ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, un épaississement, quelque chose enfin de caricatural. Elles marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile (1), stimulatrice de la volonté, ne sera transportée de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse ... elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse" (2). Pour retrouver, à partir de la représentation originelle, celle du non-civilisé, pour obtenir les entités malfaisantes ou bienfaisantes qui rendent compte d'un effet fortuit, "il faudrait donner à cette intention vivante beaucoup trop de contenu, la lester exagérément de matière" (3).

Les représentations du civilisé et celles du non-civilisé ne sont plus parfaitement originelles et nous

-
- 1) Suggérée par la fonction fabulatrice pour parer à certains dangers que l'intelligence fait courir au mouvement vital de l'individu doué de raison.
 - 2) Deux Sources, p. 156.
 - 3) Ibid.

avons vu ce que Bergson entendait par là. Mais du point de vue de l'explication naturelle, l'interprétation d'un événement fortuit requiert la représentation d'une intention vivante. Celle-ci étant comme une objectivation de l'intention présente de l'agent de fortune à l'effet produit. Cette intention sera selon la manière de penser que nous suggérera telle forme de civilisation, plus ou moins riche de "matière": très riche dans une société à l'abri du mécanisme, très pauvre chez le "civilisé scientifique". Mais dans un cas comme dans l'autre, la fonction fabulatrice cherchera à remplir son office en stimulant l'individu dont la causalité restreinte ne peut s'étendre à tout ce qui pourrait se produire à l'occasion d'une action pour une fin librement proposée.