

Disons toutefois que la fortune ne peut concerner que des êtres pleinement capables de choix, "la pensée et la fortune (étant) du même ordre" (1). Par conséquent "aucun être inanimé, aucune bête, aucun enfant n'est l'agent d'effets de fortune, parce qu'il n'a pas la faculté de choisir; ils ne sont pas non plus susceptibles d'heureuse fortune ni d'infertume, si ce n'est par métaphore" (2). Le primitif ne serait donc lui-même dit agent de fortune que par métaphore. Alors de deux choses l'une. Ou bien Lévy-Bruhl se contredit explicitement d'une page à l'autre, ou il n'a pas pu parler de la fortune, ou s'il en a parlé c'est de façon équivoque (3).

D'autre part, s'il emploie le mot "accidentel" c'est, nous l'avons vu, en un sens bien différent de celui que lui accorde le Philosophe. Il ne lui applique pas le sens du langage courant, où il implique indéter-

1) Aristote, Phys., II, ch. 5, 197a5.

2) Phys., II, ch. 6, 187b6.

3) Nous pourrions faire un raisonnement identique à propos de l'action de l'individu pour une fin. S'il n'est pas libre, cette fin ne peut être que celle dont on parle quand on dit que la nature agit pour une fin mais qu'elle ne connaît pas toutefois sous sa raison même de bien, à la différence de l'agent doué d'intelligence. Or Lévy-Bruhl rejette la finalité dans la nature. Donc le but que le primitif semble se proposer lui sera, en quelque sorte, mécaniquement imposé par son instinct ou ses représentations collectives à la manière d'une cause efficace.

mination. Entendu de la cause, "accidentel" ne réfère pas pour Lévy-Bruhl à une cause proportionnée d'un effet vraiment accidentel; il lui reconnaît cependant un caractère fâcheux. Entendu de l'effet, "accidentel" n'en marque pas le rapport spécial à la cause -- effet accidentel d'une cause par soi -- mais rien que l'aspect exceptionnel et involontaire. Au reste, à aucun moment il ne fournit une définition nominale ou réelle du hasard et de la fortune. Partant, il ne leur accorde pas non plus valeur de cause (1). Dans tous les exemples qu'il apporte, Lévy-Bruhl prend un soin tout particulier à faire ressortir que la cause d'un événement fortuit ou casuel est bien telle ou telle cause déterminée, extrinsèque à l'agent auquel arrive l'accident en tant que tel: que ce soit la moisissure de l'arbre, la fracture du crâne, le vent, une tare héréditaire ou une malformation physique. Mais un effet est corrélatif à sa cause, et l'effet fortuit, tel que nous l'entendons, est un accident joint à l'effet par soi d'une cause déterminée. Or dans l'interprétation de Lévy-Bruhl, il y

1) Si nous avons établi précédemment une distinction entre la cause et l'effet, dans les faits de hasard tels que Lévy-Bruhl les rapporte, c'est afin d'ordonner notre propos. En réalité, si le hasard n'est pas cause, il n'existe pas. Bien que nous sachions que cette cause est très ténue et ne puisse proprement être dite "ens".

a un effet fortuit dont la cause n'est pas la fortune et un effet casuel dont la cause n'est pas le hasard. Ici encore, de deux choses l'une: ou bien il faut admettre qu'une cause est en même temps cause et non cause, ou bien que la cause du fortuit n'a pas de nom. Or Lévy-Bruhl parle tout au long de ses ouvrages de "fortuit" et d'"accidentel" pour des événements dont la cause est déterminée et non pas la fortune. Rapportons, pour illustrer ce que nous entendons, un exemple type de cette contradiction que nous fournit Louis de Broglie:

En passant un jour de verglas sur un trottoir en pente, nous tombons et nous nous cassons une jambe: voilà un fait malencontreux qui a pour nous de graves conséquences et, comme nous n'en apercevons pas clairement toutes les causes, nous disons qu'il est dû à un déplorable hasard. Mais ce n'est là, dira le déterministe, qu'une apparence due à la complexité des causes qui, nous ayant amené sur un trottoir en pente juste au moment où des conditions météorologiques très complexes y provoquaient l'apparition d'une couche de glace, nous ont fait glisser là où d'autres auraient sans doute conservé leur équilibre. (1)

Le fortuit enfin est un effet accidentel qui ne peut avoir qu'une cause accidentelle, infinie et en elle-même indéterminée. Or pour Lévy-Bruhl l'effet qu'il persiste à nommer fortuit, n'a qu'une cause manifeste, finie et par soi, telles la mort et la fracture du crâne, qui peuvent former une unité par soi. En un mot, si les

1) Louis de Broglie, Physique et Microphysique, p. 214.

faits qu'il mentionne sont matériellement des faits de fortune, il les rapporte et les présente d'une manière telle qu'il nous est impossible de voir si, employant le mot de fortune, Lévy-Bruhl sait de quoi il parle.

Conclurons-nous donc que Lévy-Bruhl nous propose une réfutation consciente et réfléchie de la doctrine du hasard? Les contradictions et les pétitions de principe qui fondent toute sa théorie ne le permettent pas. Tout au plus pouvons-nous dire que pour lui le hasard n'est rien; qu'il ne présente aucune doctrine sur ce sujet. Il s'enferme a priori dans le déterminisme critère universel, présumé évident, de toute sa méthode. Lui-même, d'ailleurs, semble confirmer cette conclusion:

Pour cette mentalité, d'une façon générale, il n'y a pas de hasard, et il ne peut pas y en avoir. Non pas qu'elle soit persuadée du déterminisme rigoureux des phénomènes [dont il a démontré expressément qu'elle est le propre de la mentalité logique du civilisé]; bien au contraire, comme elle n'a pas la moindre idée de ce déterminisme, elle reste indifférente à la liaison causale, et à tout événement qui la frappe, elle attribue une origine mystique. (1)

Mais une question, et non la moindre, se pose encore. Pourquoi Lévy-Bruhl, partisan du déterminisme, adversaire déclaré de la doctrine du hasard, et qui réussit à citer des cas de fortune sans en admettre les

1) Mentalité Primitive, ch. I, p. 17. Le souligné est de nous.

principes essentiels, pourquoi, dis-je, emploie-t-il ces mots alors que pour lui ils ne signifient rien?

Nous croyons qu'il y a une réponse à cette question, et qu'elle se dégage de ce que nous avons étudié jusqu'ici. Il se peut que ces mots, en un sens, aient signifié pour lui quelque chose. Nous avons relevé le fait et dégagé qu'il s'agissait là de mots -- hasard et fortune -- référant à une notion tout à fait confuse, empruntés au langage vulgaire, mais reprises par lui en ce sens impropre. Mais surtout -- et puisque rien n'arrive au hasard au sein de l'Ecole Sociologique française -- il semble que ce fut pour Lévy-Bruhl un moyen de choix dans la défense de sa thèse au sujet de la loi de participation qui régirait les représentations collectives de la mentalité "prélogique-mystique" du primitif. (1)

Nous disons un moyen de choix. Un moyen, car l'objet immédiat de son étude n'est pas apparemment de détruire la seule théorie du hasard, quoiqu'il ne s'y fut pas pris autrement pour le réaliser. Un moyen de choix, car plus que tout autre ce moyen était de nature à convaincre le lecteur du caractère soi-disant mystique

1) Nous verrons toutefois que ce n'est pas encore le but ultime qu'il poursuivait.

de la mentalité primitive et donc de sa différence essentielle de la mentalité qui est nôtre. Ce qui est véritablement en jeu ici, il faut le répéter, ce n'est pas l'attitude du primitif en face du hasard, mais ce fait qu'en face de n'importe quel phénomène le primitif n'est jamais pris au dépourvu, parce que sa mentalité prélogique invente à priori une explication surnaturelle toute prête, afin de reconnaître tout aussitôt des manifestations de forces invisibles (1). Pourquoi Lévy-Bruhl pensait-il emporter, par ce moyen, plus facilement l'adhésion du lecteur (2) ? C'est que Lévy-Bruhl est tout à fait convaincu que le hasard est un terme familier et que tout le monde, même les enfants, classe couramment une partie des événements qui se produisent sous cette rubrique. Tout le monde ne peut pas être savant ni déterministe. L'auteur ne l'ignore point. Et le hasard -- entendu le plus souvent de la fortune -- par sa familiarité même, prend un caractère d'évidence tel,

-
- 1) "L'insolite peut être relativement assez fréquent, et l'indifférence de la mentalité primitive aux causses secondes se compense pour ainsi dire, par une attention toujours en éveil à la signification mystique de tout ce qui le frappe". Mentalité Primitive, p. 45.
 - 2) Et force nous est de l'admettre, d'autant plus que la plupart des exemples rapportés dans son livre La Mentalité Primitive, comme le remarquait déjà Bergson, sont des exemples de hasard. (Nous entendrons maintenant ce mot en son sens générique.)

que la méthode comparative peut ici porter tous ses fruits, même pour le lecteur non-déterministe. Pour le civilisé et en particulier pour l'homme de la rue qui rencontre bien souvent un ami "par hasard", l'absurdité d'une mentalité qui attribue un fait aussi banal à une puissance invisible ne peut que l'engager à tirer les conséquences de la comparaison. Il conclura en sa faveur à la distinction aussi radicale que possible entre les deux étapes de l'esprit humain. L'on nous dira que c'est là un raisonnement bien simpliste; que sans aller si loin, il est probable que Lévy-Bruhl fut astreint par le genre de faits qui s'offraient à lui, à incorporer ces récits d'événements fortuits dans ses travaux qui autrement n'eussent pas été complets. Nous sommes de cet avis et c'est pourquoi nous nous serions attendu à trouver chez Lévy-Bruhl, -- à défaut d'une doctrine du hasard, fût-elle opposée à la nôtre -- du moins une conception sur le problème, qui fût cohérente.

Compte tenu du contexte général de ses ouvrages, où il nie la réalité du hasard, nous pouvons dire que Lévy-Bruhl poursuit un but plus éloigné et plus profond. Ce but -- qui est aussi celui de l'école positiviste -- est de discrépiter, sous les apparences de la science, toute métaphysique et toute croyance. Le moyen

principal pour y arriver était le déterminisme. Afin de rendre un tel moyen efficace il fallait user de la méthode comparative. On met en présence deux mentalités, essentiellement différentes, dont l'une représente le but à atteindre, l'autre l'état qu'il faut quitter. Une dialectique assez rudimentaire, courante au XVIII^e siècle, doit assurer l'adhésion du lecteur. Il n'y a plus qu'à parer chaque terme de la comparaison des attributs que l'on veut voir accepter ou rejeter. Telle était déjà la méthode de Saint-Simon et de Comte avec la loi des trois états. Tel est le processus suivi par Lévy-Bruhl avec son opposition 'mentalité logique' - 'mentalité pré-logique'. Sa théorie du hasard, un des points faibles de son système comme le notera Bergson, fut de nature à en dévoiler le mécanisme.

Chapitre Quatrième

CRITIQUE BERGSONIENNE

I - ANTECEDENTS IMMEDIATS DE LA PENSEE DE BERGSON

Au moment même où le déterminisme mécaniste et positiviste connaît le glas de la métaphysique (1), certains philosophes (2) -- dont Henri-Louis Bergson (1859-1941) fut l'élève et parfois le continuateur -- préparent la renaissance spiritualiste de la fin du XIX^e siècle et du début de ce siècle. Leur œuvre, tenue d'abord à l'ombre des doctrines officielles, n'en fut pas moins féconde par la semence de vérité qu'elle jeta peu à peu dans les esprits. Le courant qui s'amorce avec de tels penseurs, et qui permet de mieux comprendre la philosophie bergsonienne, doit attirer notre attention.

-
- 1) "La métaphysique paraît aujourd'hui étouffée, mais plus tard elle se réveillera avec les arguments scientifiques eux-mêmes et elle sera la dernière science, parce qu'elle est la plus complexe, comme elle a été la première notion et ainsi on aura fait le cercle pour revenir au même point." Claude Bernard, Principes de Médecine Expérimentale, éd. Dr Delhoume, Paris: P.U.F., 1947, note citée dans la préface, p. 31.
 - 2) Tels que Maine de Biran, Lachelier, Ravaïsson, Boutroux.

Nous n'en retiendrons toutefois que les aspects qui intéressent notre étude sur la position de Bergson en face du problème du hasard.

Le positivisme, dont nous avons essayé de dégager les principaux caractères avait, depuis trois siècles, conquis droit de cité. Nous avons vu à quelles excès il en était arrivé (1). Ce droit va désormais lui être âprement disputé par des savants et des philosophes qui ne pourront plus admettre les principes de systèmes qui n'ont pour terme autre chose que la "divinisation du néant". Deux vérités capitales vont être débattues et remises, pour ainsi dire, "en cours": l'idée d'une providence créatrice dont la nature manifeste la bonté; celle du libre arbitre et même de la contingence dans les choses, indépendants et en dehors de tout déterminisme. Aussi bien, comme le fait remarquer Scrétan, l'affirmation du déterminisme universel n'a-t-elle rien

1) On sait que l'Eglise, alarmée des doctrines issues du rationalisme, a vivement réagi pour mettre en garde les esprits contre les erreurs qu'elles contenaient et condamner les dites erreurs. Rappelons le "Recueil des principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, Encycliques et autres Lettres apostoliques de N.T.S.P. le Pape Pie IX", en date du 8 décembre 1864 et connu sous le nom de Syllabus. A la suite de Pie IX, Léon XIII et Pie X n'ont cessé de revenir sur le sujet,

d'une évidence et encore moins d'une certitude. De plus, d'où viennent cette matière, cette force, ces lois que les scientifiques s'accordent à disposer un peu partout? D'où viennent les êtres vivants qui peuplent la terre et dont nul n'a pu jusqu'ici constater la génération spontanée? Le déterminisme plie sous ces questions auxquelles il ne peut répondre. De vrais savants et des philosophes sérieux reprennent les données d'un problème qui, mal posé, ne cessait d'être résolu de façon fantaisiste en raison du désordre même de l'énoncé.

Au premier rang se situe Claude Bernard (1813-1878) dont le témoignage de savant est d'une importance capitale. Cet homme de génie, dit Bergson (1), a commencé

1) "En ce sens, l'Introduction à la Médecine Expérimentale est un peu pour nous ce que fut, pour le XVII^e et le XVIII^e siècle, le Discours de la Méthode. Dans un cas comme dans l'autre, nous nous trouvons devant un homme de génie qui a commencé par faire de grandes découvertes et qui s'est demandé ensuite comment il fallait s'y prendre pour les faire. Marche paradoxale en apparence, et pourtant seule naturelle, la manière inverse de procéder ayant été tentée beaucoup plus souvent et n'ayant jamais réussi". Henri-Louis Bergson, Discours prononcé à l'occasion du centenaire de Claude Bernard au Collège de France (30 déc. 1913), in La Pensée et le Mouvant, 27^e éd., Paris: P.U.F., 1950, ch. 7, p. 229ss.

Il est intéressant de confronter ce jugement avec celui que Claude Bernard lui-même porte sur sa méthode: "... Ainsi Pasteur suit ses idées, et il veut y (à suivre p. 172)

par faire de grandes découvertes et il s'est demandé ensuite comment il fallait s'y prendre pour les faire. Trois points sont à retenir parmi les conclusions auxquelles cette méthode l'a conduit.

Claude Bernard montre dans son Introduction (1) que le déterminisme sur lequel repose la science n'est pas un fait comme le pensait un Laplace; c'est un principe d'ordre et de raison qui commande l'idée expérimentale ou l'hypothèse et dont on pourrait fournir l'énoncé suivant: "Pour l'homme de science, tout se passe comme si, certaines conditions étant réalisées, certains phénomènes devraient se produire nécessairement". Conscient du danger que l'en court à se servir du mot déterminisme, Claude Bernard suggère de lui substituer conditionalisme, car en effet, c'est en vertu des conditions posées -- et donc d'une nécessité hypothétique -- que l'effet se produira, et non d'une nécessité absolue posée a priori. Il veut maintenir ainsi

soumettre les faits; moi, je suis les faits et je cherche à en faire sortir des idées sans violence et d'elles-mêmes... Moi, je suis le secrétaire de la nature. Pasteur et les a prioristes veulent lui dicter ses réponses selon leurs idées". Claude Bernard, extrait d'un plan pour un Traité de l'Expérience dans les Sciences Médicales, 1877.

1) Claude Bernard, Introduction à la Médecine Expérimentale, éd. C. Bourquin, Genève: Le Cheval d'Air, 1945, ch. 2.

la distinction radicale entre les deux ordres des faits mathématiques et naturels et leurs degrés de certitude. "Immanente à l'œuvre de Claude Bernard, dit Bergson, est ainsi l'affirmation d'un écart entre la logique de l'homme et celle de la nature" (1).

Nous avons vu les prolongements au sein de l'école sociologique de la loi positiviste dite "des trois états" et son importance pour notre problème. Claude Bernard, dans un manuscrit inédit publié par Jacques Chevalier, examine la première leçon du Cours de Philosophie positive de Comte et entame avec ce dernier le dialogue suivant:

A.C....: Je crois avoir découvert une loi évolutive fondamentale des connaissances humaines... (suit l'exposé de la loi des trois états).
C.B....: L'état positif ne détruira pas l'état théologique comme le pense Comte: ils seront séparés, voilà tout. Mais toutes les fois qu'on voudra remonter aux causes premières, il faudra entrer dans l'état théologique. Or je ne pense pas qu'on puisse supprimer cette

1) Henri Bergson, La Philosophie, Coll. La Science Française, Paris: Larousse, 1915, p. 12. Pour Bergson, l'intelligence étant faite pour agir mécaniquement sur la matière, la "logique de l'homme": "postule ainsi le mécanisme universel et conçoit virtuellement une science achevée qui permettrait de prévoir, au moment où l'acte est décoché, tout ce qu'il rencontrera avant d'atteindre son but". Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, 64e éd., Paris: P.U.F., 1951, ch. 2, p. 145. Les déterministes positivistes avaient fait de ce mode de représentation de l'intelligence une réalité des choses, ou plutôt avaient ramené celle-ci à celui-là.

tendance de la tête de l'homme, par cela seul qu'il y aura toujours de l'inconnu. On n'arrêtera jamais l'humanité à renoncer à ces idées qui la mènent au fond. Ce n'est pas la tête, c'est le cœur, c'est-à-dire le vague, l'inconnu qui mène le monde.

A.C...: La Philosophie positive détruit ces idées [théologiques] chimériques....

C.B...: L'état positif tel que le comprend Comte sera le règne du rationalisme pur, le règne de la tête et la mort du cœur. Cela n'est pas possible. Des hommes ainsi faits par la science sont des monstres moraux. Ils ont atrophié le cœur aux dépens de la tête.

.....
A.C...: Il n'y a donc qu'à constituer la physique sociale et les crises révolutionnaires de tous les peuples seront terminées.

C.B...: Tout cela n'est que billevesées. On ne peut pas arriver à la science sociale par la physique et la chimie. Seulement les sciences et leur développement auront de l'influence sur la marche et le développement de la civilisation, mais les principes de la civilisation n'en seront pas modifiés... Car autrement [sans la charité et le Christianisme] ils [les hommes] ne pourront jamais extirper cette individualité qui empêche l'accomplissement absolu de la loi, qui, elle, supprime l'individu -- Réfléchir à cette idée. (1)

Un retour s'amorce, avec Claude Bernard, non seulement à une science véritable, mais à un renouveau philosophique en liaison étroite avec elle (2).

-
- 1) Jacques Chevalier, Philosophie, manuscrit inédit de Claude Bernard, Paris: Boivin, 1857.
 - 2) Son effort pour renouer les relations entre la science et la philosophie est constant. Le préjugé que plusieurs générations de rationalistes et de matérialistes avaient répandu dans les systèmes, et selon lequel la science doit s'épanouir en dehors et comme aux dépens de la philosophie, se trouve détruit par ce grand physiologue: "La séparation de la science et de la philosophie ne pourrait être que nuisible au

(à suivre p. 175)

Il va plus loin et à l'aspect négatif de son opposition au positivisme est lié un aspect positif extrêmement riche dont nous retiendrons, pour finir, ce qui concerne son recours à la finalité. Certes il reconnaît qu'à la science (1) n'appartient pas, comme telle, la recherche des causes premières et finales. Mais de ce qu'on décrit comme l'exclure de la science la recherche des causes premières et finales, cela ne veut pas dire qu'on en exclura le sentiment et la nature humaine. C'est le côté sentimental qui est le côté fondamental de l'homme: il ne se détruira jamais heureusement. C'est ce qu'on appelle la foi, le cœur. (2)

Mais que cette finalité existe en vertu d'un dessein préstabil -- ce que nous appellerions un produit de l'art divin -- voilà ce qu'une simple méditation devrait, d'après Claude Bernard, nous faire admettre: ... Nous nous séparons également des matérialistes, car, bien que les manifestations vitales

progrès des connaissances humaines. La philosophie tendant sans cesse à s'élever fait remonter la science vers la cause ou vers la source des choses... Mais si le lien qui unit la philosophie à la science vient à se briser, la philosophie privée de l'appui ou du contre-poids de la science, monte à perte de vue et s'égarer dans les nuages, tandis que la science, restée sans direction et sans aspiration élevée, s'arrête, tombe ou vogue à l'aventure". Introduction à la Médecine Expérimentale, p. 416.

- 1) Nous suivons ici l'acception, non pas aristotélicienne, mais moderne du mot, s'identifiant à science expérimentale.
- 2) Jacques Chevalier, manuscrit inédit de Claude Bernard, Op. cit.

restent placées directement sous l'influence des conditions physico-chimiques, ces conditions ne sauraient grouper, harmoniser les phénomènes dans l'ordre et la succession qu'ils affectent spécialement dans les êtres vivants... Il y a dans le corps animé un arrangement, une sorte d'ordonnance que l'on ne saurait laisser dans l'ombre, parce qu'elle est véritablement le trait le plus saillant des êtres vivants... Il y a comme un dessein préétabli de chaque être et de chaque organe, en sorte que si, considéré isolément, chaque phénomène de l'organisme est tributaire des forces (1) générales de la nature, pris dans ses rapports avec les autres, il révèle un lien spécial, il semble dirigé par quelque guide invisible dans la route qu'il suit et amené dans la place qu'il occupe. La plus simple méditation nous fait percevoir un caractère de premier ordre, un quid proprium de l'être vivant, dans cette ordonnance vitale préétablie. (2)

Certes ce n'est pas encore la finalité avec tout son sens causal du Deuxième livre des Physiques ou même des Parties des animaux d'Aristote. Mais c'en est une première approche et il convenait de la souligner.

D'autres savants ont poussé fort avant le scepticisme à l'égard des sciences positives déterministes. Pierre Duhem (1861-1916) pense "qu'une théorie physique n'est pas une explication; c'est un système de

- 1) "Que l'idée de cet arrangement soit mal exprimée par le nom de force, nous le voulons bien, mais ici le mot importe peu, il suffit que la réalité du fait ne soit pas discutable". Claude Bernard, Leçons sur les Phénomènes de la Vie communs aux Animaux et aux Végétaux, Paris: Baillière, 1878, T. I, p. 51.
- 2) Claude Bernard, Op. cit., T. I, pp. 51-52. Voir aussi Introduction, pp. 153, 154.

propositions mathématiques qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement que possible un ensemble de lois expérimentales" (1). On ne peut donc en déduire la "Logique de l'univers". De son côté, Emile Meyerson constate que

la science véritable, la seule que nous connaissons, n'est en aucune façon et dans aucune de ses parties conforme au schéma positiviste. (2)

Car le savant qui identifie les rapports établis par lui entre l'effet et la cause aux liaisons réelles des phénomènes et qui, pour ce faire, doit éliminer le temps (qui implique une direction des séries causales) et la qualité (pour arriver à l'unité de la matière) n'est plus un véritable savant; or tel est le positiviste.

Au point de vue philosophique, un courant quelquefois tout aussi "réactionnaire" entreprend dès le début du XIX^e siècle de ramener les esprits à la considération de la nature, de l'esprit en général et de leur principe suprême. Il tente de restaurer dans ses droits la "métaphysique" que les efforts du courant

-
- 1) Emile Picard, lecture à l'Académie des Sciences, 1929, in Un coup d'œil sur l'histoire des sciences et des théories physiques, Paris: Gauthier-Villars, 1929. Voir aussi le livre de P. Duhem sur la Théorie Physique, son objet et sa structure, Paris, 1906.
 - 2) Emile Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris, 1921, T. I, p. 31.

rationaliste, retracé dans nos précédents chapitres, avaient voulu reléguer dans le lointain passé de l'âge "théologique" ou "métaphysique".

Dès le début du XIX^e siècle, écrit Bergson, "la France eut un très grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eut depuis Descartes et Malebranche: Maine de Biran... On peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement" (1). Le fondement de ses recherches, comme le dira lui-même Maine de Biran (1766-1824), est la "distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur", c'est-à-dire l'appel à l'expérience interne. La pensée de Maine de Biran s'oriente en une direction tout opposée à celle du rationalisme. La même logique immanente qui devait pousser Comte à diviniser l'homme, après avoir exclu Dieu, amena Maine de Biran à retrouver Dieu après qu'il eut mis l'homme à sa vraie place. Le centre de sa philosophie se déplacera peu à peu du "moi" vers Dieu (2). L'homme, intermédiaire entre Dieu et la nature, est libre, mais

1) Bergson, La Philosophie, p. 15.

2) Voir Bergson, "Rapport sur le concours pour le prix Bordin, ayant pour sujet Maine de Biran et sa place dans la philosophie moderne", in Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, Paris: Picard, 1906, T. I, pp. 156ss.

sa volonté est souvent impuissante. Maine de Biran s'élève de l'inférieur au supérieur. Appréfondissant la nature humaine, il a retrouvé le mode de l'acte humain et sa contingence; découvrant Dieu, il a compris l'ordre de la nature.

On crut un temps que le positivisme pouvait se concilier avec une "Métaphysique" à la fois soucieuse de tenir compte de la nature des choses et respectueuse de la 'personnalité'. Charles Renouvier (1815-1903) avait, en un sens, accrédité cette idée par un retour aux idées de fin et de liberté; de même Augustin Cournot (1801-1877) qui avait su discerner, derrière l'ordre logique que nous introduisons dans les phénomènes, un ordre plus profond; celui-là tenant non plus à l'ordre de notre langage, mais à l'ordre des choses qui prolonge notre raison sans la contredire et dont, au fond, Dieu seul a le secret (1). Mais on voulait concilier l'inconciliable. Cette "métaphysique" n'aboutit en réalité, comme celle de Comte, de Taine et de Renan, qu'à s'insérer dans l'ordre humain et éventuellement à le diviniser (2).

-
- 1) A. Cournot, Essai sur les fondements de nos connaissances, Paris: Hachette, 1851, ch. 2.
 - 2) "Il y a bien des manières, en effet, de définir le positivisme, mais nous croyons qu'il faut y voir avant tout une conception anthropocentrique de l'Univers", (à suivre p. 180)

L'intuition toute pascalienne de Maine de Biran va se retrouver chez des penseurs qui ont continué et prolongé diversement l'impulsion reçue. Félix Laché Ravaïsson (1813-1900), tout à la fois philosophe et artiste, fut un des penseurs auxquels Bergson accorda le plus d'estime (1). Sa pensée est marquée au coin d'une opposition à toute forme de matérialisme. Cette vue fondamentale que l'on trouve déjà dans son Essai sur la Métaphysique d'Aristote (1837), sera reprise et précisée dans son Rapport sur la Philosophie en France au dix-neuvième siècle (2) trente ans plus tard. Il y distingue deux manières de philosopher. "La première procède par analyse; elle résout les choses en leurs éléments inertes; de simplification en simplification

Bergson, La Philosophie, p. 14. C'était déjà la tendance de Comte qui, se déclarant "adversaire de toute métaphysique" eut une fine de métaphysicien; (et que) la postérité verra dans son œuvre un puissant effort pour diviniser l'humanité". Ibid., p. 15. La pensée de Renouvier n'est pas allée aussi loin; mais celui-ci n'ayant pas su se séparer totalement des erreurs positivistes, bien qu'il ait posé comme postulat la liberté et soit arrivé à l'idée d'un Dieu bon et puissant, garant de l'ordre moral, sa réaction n'eut que peu de portée tant du côté positiviste que du côté dit "spiritualiste".

- 1) Citons le discours sur "La vie et l'œuvre de Ravaïsson" que Bergson prononça à l'Académie des sciences morales et politiques en 1904. Ce texte est reproduit dans La Pensée et le Mouvant, ch. 9, p. 254.
- 2) Félix Laché Ravaïsson, La Philosophie en France au dix-neuvième siècle, 5e éd., Paris: Hachette, 1904.

elle va à ce qu'il y a de plus abstrait et de plus vide. Peu importe d'ailleurs que ce travail d'abstraction soit effectué par un physicien qu'on appellera mécaniste ou par un logicien qui se dira idéaliste; dans les deux cas, c'est du matérialisme" (1). Le mécanisme et l'idéalisme ne sont que deux formes du matérialisme. Et notre temps, ajoute en substance Ravaïsson dans son Rapport sur la Philosophie..., a vu reparaître en effet sous le nom de positivisme, un nouveau matérialisme, un matérialisme né de l'union monstrueuse du mécanisme et de l'idéalisme. Il porte en lui un germe de contradiction et de mort, et il ne peut vivre et se maintenir qu'à condition de l'éliminer progressivement pour retrouver, au principe de la vie et de la nature inorganique elle-même, quelque chose d'analogue à cette âme qui, en nous, se possède et se connaît.

C'est pourquoi il est une autre philosophie dont la méthode "ne tient pas seulement compte des éléments, mais de leur ordre, de leur entente entre eux et de leur direction commune. Elle n'explique plus le vivant par le mort, mais, voyant partout la vie, c'est par une aspiration à une forme de vie plus haute.

1) Bergson, La Pensée et le Mouvant, ch. 9, "La vie et l'œuvre de Ravaïsson", p. 273.

qu'elle définit les formes les plus élémentaires" (1). Elle pose que rien n'arrive par un mécanisme infaillible et sans raison, mais au contraire que rien n'existe sans un principe et sans une fin. Elle s'élève jusqu'à l'absolu de la parfaite personnalité qui est la sagesse et l'amour infinis, saisit l'univers comme la manifestation d'un principe qui se donne par libéralité, descendante et amour, en sorte que "Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme la nature". Les perspectives spiritualistes de l'œuvre de Ravaïsson n'ont pas peu contribué à détrôner le positivisme de son piédestal officiel. Et nous ne pourrions mieux conclure à son sujet que de faire notre ce jugement de Bergson:

Que l'étude approfondie des phénomènes de la vie doive amener la science positive à élargir ses cadres et à dépasser le pur mécanisme où elle s'enferme depuis trois siècles, c'est une éventualité que nous commençons à envisager

1) Bergson, Op. cit., p. 273. Le passage progressif d'une méthode à l'autre s'observe, d'après Ravaïsson, chez tous les philosophes qui ont débuté par la première et qui ont approfondi la nature de la vie. Bergson rapporte l'exemple d'un Claude Bernard qui "s'exprime d'abord comme si le jeu des forces mécaniques nous fournissait tous les éléments d'une explication universelle. Mais lorsque, sortant des généralités, il s'attache à décrire plus spécialement ces phénomènes de la vie sur lesquels ses travaux ont projeté une si grande lumière il arrive à l'hypothèse d'une 'idée directrice', et même 'créatrice', qui serait la cause véritable de l'organisation". Ibid., p. 274. (Les soulignés sont de nous.)

aujourd'hui [Bergson parlait en 1904], encore que la plupart se refusent à l'admettre. Mais au temps où M. Ravaission écrivait, il fallait un véritable effort de divination pour assigner ce terme à un mouvement d'idées qui paraissait aller en sens contraire. (1)

Par son retour à l'"ordre des fins", Jules Lachelier (1832-1918) met en relief un nouvel aspect de la réaction anti-positiviste.

Contre l'empirisme et le rationalisme abstrait, Lachelier établit que le monde possède nécessairement les manières d'être qu'exige notre pensée. Or la pensée suppose l'unité de son objet. Et après avoir posé la loi des causes efficientes comme premier fondement de l'unité de l'univers, il démontre celle des causes finales. La première s'oppose à la seconde comme le nécessaire au contingent. "La loi des causes finales est une loi flexible et contingente dans chacune de ses applications; elle exige absolument une certaine harmonie dans l'ensemble des phénomènes, mais elle ne nous garantit, ni que cette harmonie sera toujours composée des mêmes éléments, ni même qu'elle ne sera jamais troublée par aucun désordre". (2) La seule existence qui

1) Op. cit., p. 276.

2) Jules Lachelier, Du Fondement de l'Induction, in œuvres de Jules Lachelier, Paris: Alcan, 1933, T. I, p. 71. Lachelier est, avant Boutroux, un des rares esprits qui ait entrevu l'équivalent de ce que nous appelons la contingence intrinsèque. Il n'a pas vu toute-
(à suivre p. 184)

ait été jusqu'ici accordée à la nature, consiste dans la liaison nécessaire des phénomènes. Mais ce n'était là qu'une existence abstraite: "Ce n'est pas seulement la pensée, c'est aussi la nature que la loi des causes finales fait passer d'une existence abstraite à une existence réelle" (1). Et par conséquent nous pouvons dire que "ce phénomène existe en tant qu'il concourt à réaliser une fin encore idéale: car cette fin est une nouvelle raison qui détermine la production du même phénomène, en vertu, non d'une nécessité absolue, mais d'un principe d'ordre et de convenance" (2). L'explication purement mécanique d'un phénomène donné ne peut

faire l'importance de considérer l'imperfection de la cause créée et s'est limité à reconnaître l'indisposition de la matière. C'est ce qui amènera chez lui bien des erreurs. Car il se demandera si la cause créatrice de l'univers va être impuissante devant ce désordre duquel il part pour chercher une cause nécessaire. Et c'est pourquoi il fera de la cause efficace une cause nécessaire. "L'hypothèse d'un agent spirituel, exclusivement déterminé par des causes finales, paraît surtout difficile à concilier avec les anomalies et les désordres que présentent trop souvent les organes et les fonctions des êtres vivants. Il est impossible en effet de soutenir sérieusement que cet agent fait de son mieux pour maintenir l'harmonie dans l'organisme, mais que toute sa bonne volonté échoue, en quelque sorte contre la puissance aveugle de la matière... Or, il est difficile de concevoir comment un être simple, qui tend naturellement à produire un certain effet, peut rencontrer en lui-même une tendance opposée ou du moins un obstacle insurmontable". Op. cit., pp. 62-63.

- 1) Lachelier, Op. cit., p. 76.
- 2) Ibid., p. 77.

jamais être achevée, et une existence exclusivement fondée sur la nécessité serait pour la pensée un problème insoluble et contradictoire. C'est pourquoi

La finalité n'est pas seulement une explication, mais la seule explication complète de la pensée et de la nature. (1)

La finalité exclut, nous l'avons vu, le déterminisme et, de ce fait, Lachelier est amené à affirmer que la nécessité, réduite à elle-même, n'est rien, "puisque elle n'est pas même nécessaire".

Ce n'est donc pas, comme nous l'avions cru, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée... Tout ce qui est doit être, et cependant pourrait, à la rigueur, ne pas être. (2)

En réalité il s'agit ici de la contingence non pas intrinsèque mais extrinsèque puisque, ajoute Lachelier, elle trouve son expression dans un acte de la volonté libre (3).

1) Op. cit., p. 78.

2) Ibid., pp. 80-81.

3) Lachelier traite la question dans son article Psychologie et Métaphysique, publié originaiement dans le numéro de Mai 1885 de la Revue Philosophique, puis chez Alcan, in œuvres de Jules Lachelier, p. 169ss. Il y a un autre aspect de la contingence que Lachelier ainsi que les tenants du courant spiritualiste n'ont pas vu. C'est la contingence des êtres générables et corruptibles. La nature en effet, poursuivant le bien de l'espace, n'a pas en vue cet homme-ci. Socrate plutôt que Platon. De tels êtres, sous ce rapport, sont dits intrinsèquement contingent. Seul Dieu, par Sa Providence, a en vue cet individu-ci et non un autre.

La philosophie de la nature qui, selon Lachelier, est un réalisme spiritualiste, par opposition à l'idéalisme matérialiste, est indépendante de toute religion. "Mais, conclut-il, en subordonnant le mécanisme à la finalité elle nous prépare à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature" (1).

Disciple d'Aristote, de Pascal, et de Ravaïsson, élève de Lachelier, Emile Boutroux (1845-1921) s'inscrit en tête du courant indéterministe par une première thèse: De la Contingence des Lois de la Nature (2), suivie de deux ouvrages importants qui développent les conséquences de sa position initiale (3).

Boutroux est d'abord amené, après avoir parcouru dans un premier chapitre de sa thèse différentes sortes de nécessité, à écarter comme marque du réel la

-
- 1) Du Fondement de l'Induction, p. 92. Cet acte, c'est le pari: il requiert de nous, comme l'a vu Pascal, le sacrifice du "moi". L'enjeu est la vie présente: le gain est l'éternité. Et ainsi son objet et son terme, à quoi se suspend toute la finalité de la nature, pensée qui ne se pense pas, c'est Dieu, pensée qui se pense. Voir Lachelier, Notes sur le Pari de Pascal, in œuvres, T. II, p. 57ss.
 - 2) Emile Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature (1874), 9e éd., Paris: Alcan, 1921.
 - 3) L'Idée de Loi Naturelle (1894), Paris: Alcan, n.d. et Science et Religion (1908), Paris: Alcan, s.d.

nécessité mathématique. Il passe alors en revue les divers objets de la science positive et sa conclusion est formelle: il n'y a pas que du déterminisme dans le cosmos mais, au contraire, la place la plus importante est réservée à la contingence.

L'existence des choses n'est pas, dit-il, nécessaire en soi; il n'était pas nécessaire que quelque chose existât. D'ailleurs la conscience, démentant la science, affirme que je suis libre. Or, on doit partir du type de notre existence pour comprendre le cosmos. On disait au XIX^e siècle: "La science nous démontre que le cosmos est régi par un déterminisme mathématique" et donc, "là où nous croyons voir des exceptions au déterminisme nous n'avons affaire qu'à des illusions persistantes de notre esprit: la contingence et la liberté, étant impossibles, ne sont pas" (1). Cela

1) Bouthoux note que depuis Descartes, les savants modernes avaient espéré rencontrer "un point de coïncidence entre le sensible et le mathématique"; ils ont voulu considérer les choses comme "des déterminations particulières des essences mathématiques"; ce sont donc "les mathématiques qui communiquent à la science leur nécessité... Nous croyons que tout est déterminé nécessairement, parce que nous croyons que tout en réalité est mathématique. Telle est la racine du déterminisme moderne". Idée de Loi Naturelle, ch. I. A cela d'ailleurs, il répondra un peu plus loin disant, en substance, que les sciences naturelles portent sur les êtres concrets eux-mêmes (ou, comme dirait Aristote, qui ne peuvent exister ni être définis sans matière sensible) et dont les mathématiques avaient dû faire (à suivre p. 188)

est faux, non seulement de l'ensemble mais de chaque cause. L'expérience ne peut pas établir la nécessité empirique de la relation de causalité; elle ne peut jamais prouver que l'effet était entièrement déterminé par la cause, qu'il n'y ajoute rien ou n'en laisse rien perdre et qu'il n'aurait pas pu, la cause restant la même, être, même dans le détail, autre qu'il n'a été. Par opposition au nécessaire, le contingent est ce qui se produit, mais pouvait ne pas se produire. Il n'est donc en aucune façon négation de l'ordre; il en est au contraire l'expression, puisqu'il est "l'ordre qui, pouvant ne pas se réaliser, doit avoir une raison de s'être réalisé" (1). Nous sommes conduits dès lors à rechercher

-
- abstraction pour atteindre la forme mécanique et mathématique rigoureuse. Il montre par là l'impossibilité et la contradiction qu'il y aurait à considérer de façon identique deux ordres de faits auxquels par définition les mêmes lois ne peuvent convenir. Ibid., ch. 2.
1) Boutroux rejoint sur ce point Aristote pour qui une naissance monstrueuse rendait précisément évidente la finalité dans la nature. Notons toutefois que si la notion de contingence intrinsèque est impliquée en plusieurs endroits chez Boutroux, il ne la distingue jamais très précisément et a tendance à la ramener à la contingence extrinsèque qui prend sa racine dans la liberté. "Le type de l'acte contingent", dira-t-il, "c'est l'acte libre", toute contingence procède de la grande contingence initiale, qui est la création. Et s'il y a une contingence fondée sur l'imperfection de la cause créée qui ne peut surmonter tous les obstacles ou tous les imprévus, c'est en participation de celle-ci. On regrette que la logique de son système lui ait interdit de franchir le pas décisif qui le sépare encore de l'expression complète de la vérité sur ce point. Telle sera, précisément, la position de Bergson sur le problème.

comme principe d'explication des choses, "non plus des essences et des lois, mais des causes véritables, douées à la fois d'une faculté de changement et d'une faculté de permanence" (1). C'est-à-dire que nous devons les concevoir comme agissant par finalité, et par là nous retrouvons ce mode *a posteriori* et hypothétique de nécessité qui résulte d'un attrait: l'être n'est plus seulement mu par quelque chose de déjà réalisé et de purement efficient, mais il est attiré par quelque chose qui n'est pas encore donné, et qui peut-être ne le sera jamais (2).

Il y a dans le monde une infinité de faits dont la raison nous échappe: ce sont les faits que nous attribuons au hasard. Mais la raison est forcée de conclure légitimement que ces faits manifestent un ordre qui nous surpasse, conçu par une raison et voulu par une volonté qui nous dominent (3). Cette notion de

1) De la Contingence des Lois de la Nature, p. 152.

2) C'est ainsi que Boutroux entend la raison ou connaissance pratique du bien; car "la liberté ne consiste pas à agir sans raison [comme le voulaient les philosophes rationalistes de Descartes à Kant], mais au contraire à agir d'après la raison même". Science et Religion, p. 367. Boutroux retrouve aussi, à sa manière, la contingence de l'acte humain, c'est-à-dire l'incertitude de la réponse de l'appétit à un bien qui lui est présenté et qui meut par mode d'attrait.

3) Ici encore Boutroux rejoint la doctrine themiste. Non seulement il reconnaît les défaillances de la nature (à suivre p. 190)

finalité et de contingence, une fois bien constatée, impose une limite à nos théories: on ne peut plus dire, par exemple, que le miracle est impossible (1). Car nous ne dénommons impossible que ce qui nous semble tel, ce qui dépasse nos possibilités, contredit nos théories et nos moyens d'action. Or si le fait existe, c'est qu'il n'est pas impossible, c'est que les théories qui le nient sont erronées. Nos concepts, œuvre de notre esprit, doivent donc céder devant les faits, œuvre d'un plus puissant que nous (2).

comme étant de l'intention de la Nature prise en général (S. Thomas, Contra Gentes, L. III, cap. 70; et Ia, q. 91, a.3) mais que le hasard, par la connaissance que Dieu en a est aussi régi par sa volonté. On se souvient de l'exemple apporté par le Docteur Angélique: "Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicujus superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servum quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorantia, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem, per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum". Contra Gentes, L. III, cap. 92; voir aussi Ia, q. 116, a.1.

- 1) Science et Religion, in fine.
- 2) Devant le grand fait de la contingence doivent donc plier le déterminisme positiviste et le monisme. La pensée de Boutroux réalise, au niveau des faits, la position critique la plus adéquate en face des erreurs de l'école sociologique et en particulier de Lévy-Bruhl. Nous verrons que Bergson ne saura pas aller si loin dans sa critique de la théorie de l'auteur des Fonctions Mentales.

A l'univers conçu comme le développement d'un axiome éternel d'où sont exclus la Providence autant que le hasard, B. Boutroux a eu le grand mérite, malgré le courant des opinions contraires, de redonner le sens d'un univers conçu par la pensée divine et réalisé librement par la volonté divine, cause du nécessaire comme du contingent. Il a compris qu'en Dieu seul, principe de l'ordre, se réalise l'unité suprême -- que le mécanisme avait attribué à un ordre naturel divinisé -- et qui est l'harmonie conciliant l'ordre parfait avec la souveraine liberté.

Les deux courants déterministe-positiviste et spiritualiste (1) constituent donc le milieu au sein duquel va éclorer l'œuvre de Bergson, à ses débuts élève de Boutroux.

III - L'INDETERMINISME CHEZ BERGSON

Le problème de l'indéterminisme chez Bergson a fait l'objet de nombreuses études. Il reste sans doute beaucoup à dire. Notre dessein n'est pas ici de compléter les travaux antérieurs sur le sujet, ni de les résumer.

1) Bien que ce terme soit assez impropre, nous l'employons faute d'un meilleur et parce que Bergson et les tenants eux-mêmes de ce courant en ont fait usage.

Mais il nous faut situer la critique que l'auteur des Deux Sources de la Morale et de la Religion oppose à Lévy-Bruhl sur la question du hasard dans le contexte même de la pensée de celui-là. Nous avons signalé à différentes reprises les points de doctrine qui étaient engagés dans le débat. Ce sont ces points que nous voudrions dégager succinctement de l'œuvre de Bergson afin de mieux comprendre l'aspect positif et constructif de sa critique, savoir: la théorie que lui-même propose sur le hasard.

A - DETERMINISME ET LIBERTE -

Le premier point qui, dans le cadre limité de la présente étude (1), offre, semble-t-il, le moins de difficultés immédiates est celui de la liberté. Bergson affirme en effet que "la liberté est un fait; et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clairs" (2). Cependant il n'arrive à cette conclusion

1) Nous n'avons pas à envisager le problème en soi, mais en vue d'une autre question: celle du hasard et de la fortune. Cette question de la liberté est en elle-même grandement complexe et telle que la conçoit Bergson, à bien des égards très éloignée de la pensée thomiste. Voir S. Cantin, Henri Bergson et le Problème de la Liberté, in Laval Théologique et Philosophique, Québec: Université Laval, 1948, Vol. I, n. 1, pp. 71-103.

2) Bergson, Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, 68e éd., Paris: P.U.F., 1948, ch. 3, p. 166.

qu'après avoir, d'une part exposé la méthode qui permet d'après lui d'y parvenir, et d'autre part, déraciné les positions qui au contraire pourraient y faire obstacle.

Les arguments qu'on invoque contre la liberté, les uns physiques, les autres psychologiques, relèvent de deux démonstrations empiriques de la nécessité universelle et donc de deux espèces de déterminisme.

Le déterminisme scientifique, ou déterminisme physique, intimement lié aux théories cinétiques de la matière nie la liberté en s'appuyant sur l'idée de la science et du mécanisme universel exigé par elle (1). "On se représente l'univers comme un amas de matière que l'imagination résout en molécules et en atomes. Ces particules exécuteraient sans relâche des mouvements de toute nature...; et les phénomènes physiques, les actions chimiques, les qualités de la matière que nos sens perçoivent... se réduiraient objectivement à ces mouvements élémentaires" (2). Et ces mouvements sont soumis à la grande loi de la conservation de l'énergie: aucune force ne peut ni se perdre ni se créer. "Et le mathématicien qui connaîtrait la position des molécules ou atomes d'un organisme humain à un moment donné

1) Cf. ci-dessus, ch. 2, "le positivisme scientifique".

2) Bergson, Essai..., p. 107.

ainsi que la position et le mouvement de tous les atomes capables de l'influencer, calculerait avec une précision infaillible les actions passées, présentes et futures de la personne à qui cet organisme appartient, comme on prédit un phénomène astronomique" (1).

Le déterminisme physique auquel on aboutit ainsi à partir du principe de la conservation de l'énergie, n'est point autre chose que l'autre espèce de déterminisme, dit psychologique. Ce déterminisme, tout à fait approximatif, ce "déterminisme de la qualité cherchée à s'étayer du même mécanisme qui soutient les phénomènes de la nature: celui-ci prêterait à celui-là son caractère géométrique, et l'opération profiterait tout ensemble au déterminisme psychologique, qui en sortirait plus rigoureux, et au mécanisme physique qui deviendrait universel" (2). Ainsi naît le déterminisme associationiste qui se représente l'état de conscience actuel comme nécessité géométriquement par les états antérieurs et le moi comme un "assemblage d'états psychiques dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui" (3). L'associationisme élimine d'abord l'élément qualitatif de l'acte accompli pour ne con-

1) Op. cit., p. 108.

2) Ibid., p. 112.

3) Ibid., p. 119.

server que ce qu'il a d'impersonnel et de géométrique. Il substitue en réalité au phénomène concret du fait de conscience qui se passe dans l'esprit, la reconstitution artificielle -- les mots qui l'expriment, le symbole -- que la philosophie en donne, et confond, continue Bergson, l'explication du fait avec le fait lui-même. L'auteur s'oppose avec force à cette position extrêmement superficielle. "C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage (auquel la pensée est incommensurable) que celle qui nous montre l'âme déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle" (1). Car le moi n'est pas un agrégat de faits de connaissances, sentiments, sensations et idées, mais une unité vitale qui ne peut se reconstituer par une juxtaposition de parties plus ou moins hétérogènes.

C'est un premier pas vers la recherche de la liberté que fait Bergson en repoussant ce mécanisme psychologique auquel il oppose l'unité du moi, l'"âme entière" dont l'acte libre est la manifestation, l'expression extérieure. Il existe, de plus, entre les états de conscience successifs une différence de qualité, et non pas seulement de quantité -- measurable en intensité --

1) Essai..., p. 124.

qui fait que l'on échouera toujours à déduire l'un d'eux, a priori, de ceux qui le précédent.

Ce qui est implicitement rejeté ici par Bergson, c'est une espèce de procession infinie de causes efficientes que postule la conception mécaniste. Non qu'il reconnaît déjà l'ordre de finalité; mais selon lui, il répugne de vouloir prouver que l'homme est capable de choisir sans motif. Il dit au contraire que l'"on montrerait sans peine que ces actions [les plus insignifiantes et indifférentes à la vie] ... sont liées à quelque motif déterminant" (1). La représentation toute symbolique d'états de conscience morcelés, enlevant toute espèce d'activité vivante et consciente à la personne, relève d'une fausse conception du moi provenant du langage. Si l'en veut comprendre la liberté, ce n'est pas à une telle représentation qu'il faudra faire appel, mais à la personnalité tout entière de l'individu. Car notre véritable moi n'est pas celui que l'on observe du dehors, mais celui qui s'appréhende du dedans. "Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable

1) Essai, p. 128.

ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste" (1).

A cet aspect du déterminisme psychologique, Bergson en ajoute un autre -- plus important encore à ses yeux, puisqu'il implique une certaine conception de la durée. Mais ici, toujours par l'expérience intérieure, il envisagera non seulement la position du déterministe, mais celle des adversaires de ce dernier.

Le déterministe voit l'hypothèse associacioniste lui échapper. Deux possibilités s'offrent à lui. Tantôt il prétendra que les événements passés, présents et futurs sont unis par un lien nécessaire et que, certains antécédents étant donnés, une seule action résultante est possible. Tantôt, supposant par avance l'action accomplie, il assurera qu'elle ne pouvait se produire autrement. Et, précise Bergson, "les adversaires du déterminisme n'hésitent pas à le suivre sur ce nouveau terrain et à introduire dans leur définition de l'acte libre, -- non sans quelque danger peut-être, -- la prévision de ce qu'on pourrait faire et le souvenir de quelque autre parti pour lequel on aurait pu opter" (2).

Mais, pour Bergson, les déterministes commettent une

1) Essai..., p. 129.

2) Ibid., p. 131.

erreur fondamentale et leurs adversaires sont victimes d'une illusion. Nous n'entrerons pas dans le détail de son argumentation, et n'en retiendrons que quelques points précis.

Pour ce qui est de la prévision dont parlent les adversaires du déterminisme, il y a là une confusion dans la notion de durée.

Dire qu'un certain ami, dans certaines circonstances, agirait probablement d'une certaine manière, ce n'est pas tant prédire la conduite future de notre ami que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire, en définitive, sur son passé. (1)

Ce n'est donc pas lier l'avenir au présent que d'établir un tel rapport de convenance. Et il reste malgré tout une part de contingence. Cette part de contingence, le déterministe l'attribuera au fait que nous ne connaissons jamais toutes les conditions du problème. Si une intelligence les connaissait, elle pourrait prédire avec une certitude absolue la décision qui en sortira.

En fait, "la question de savoir si l'acte pouvait ou non être prévu, revient toujours à celle-ci: le temps est-il de l'espace?" (2) Si les états de conscience étaient des choses (3), le temps pour eux

1) Essai..., p. 138.

2) Ibid., p. 143.

3) Comme le veut la théorie positiviste systématisée par Durkheim.

serait, comme en astronomie, un nombre convertible en espace.

Et la nature des unités de ce nombre ne saurait être spécifiée dans les calculs: on peut donc les supposer aussi petites qu'on voudra, pourvu que la même hypothèse s'étende à toute la série des opérations, et que les rapports successifs de position dans l'espace se trouvent ainsi conservés. (1)

Mais les états de conscience sont des progrès et non pas des choses. "Un sentiment de conscience qui durerait deux fois moins de jours, par exemple, ne serait plus pour elle le même sentiment; il manquerait à cet état de conscience une multitude d'impressions qui sont venues l'enrichir et en modifier la nature" (2). Une planète n'est pas un sentiment et "lorsqu'il s'agit de déterminer un fait de conscience à venir... on doit envisager les antécédents non plus à l'état statique sous forme de choses, mais à l'état dynamique et comme des progrès, puisque leur influence seule est en cause et leur durée est cette influence même" (3). On ne peut

1) Essai..., p. 147.

2) Ibid.

3) Essai..., p. 149. Dans l'Évolution Créatrice, 77e éd., Paris: P.U.F., 1948, Bergson dit: "Quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même". p. 4.

donc parler de prévision, sinon au sens de vision ou d'action et, dans tous les cas envisagés par les déterministes et leurs adversaires, "la question de la liberté sort intacte"!

Il ne restera au déterministe qu'un seul parti à prendre, c'est d'affirmer que tout acte est déterminé par ses antécédents psychiques, c'est-à-dire que les faits de conscience obéissent à des lois comme ceux de la nature. Et, comme nous l'avons vu, par exemple chez un Durkheim ou un Lévy-Bruhl, il faudra laisser "la nature propre de ces phénomènes dans l'ombre" (1) et affirmer qu'en leur qualité de faits, de data, ils restent soumis à la loi déterministe de causalité selon laquelle tout phénomène est déterminé par ses conditions. L'erreur est ici, selon Bergson, non pas tant de nier le mode propre de l'acte humain, le moveare se ipsum ad finem, avec sa part d'incertitude et de contingence, que de supposer que la même cause peut se présenter à plusieurs reprises identique "sur le théâtre de la conscience". Or, et il ne cesse d'y revenir, sa conception de la durée tend à affirmer "l'impossibilité pour deux d'entre eux de se ressembler tout à fait, puisqu'ils constituent

1) Essai..., p. 149.

deux moments différents d'une histoire" (1). Le même moment, en raison de l'irréversibilité du temps, ne saurait se présenter deux fois car "la durée est chose réelle pour la conscience qui en conserve la trace" (2). En résumé, si "pour le physicien la même cause produit toujours le même effet, 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" (3). Et le fondement de l'erreur d'une telle position réside dans ce fait que le principe de causalité, tel qu'il est compris généralement, renferme une conception contradictoire de la durée. Bergson montre qu'en réalité, et à l'entendre de façon claire et logique, ce principe "conduit à l'idée de la liberté humaine comme à une conséquence naturelle" (4).

Cette conclusion de Bergson appellerait de graves réserves. Notons que ce à quoi s'emploie ici principalement l'auteur, ce n'est pas, en regard d'une doctrine, à manifester l'erreur; non plus qu'à poser la vérité, après avoir mis en relief les contradictions

1) Essai..., p. 150.

2) Ibid.

3) Ibid., p. 151.

4) Ibid., p. 162.

des différents points de vue. Il paraît vouloir prouver la fécondité d'une méthode, toute dialectique et souvent insaisissable, qui consisterait à partir d'une idée créatrice -- la durée, réalité spirituelle par excellence, -- à présenter les données du problème sous toutes les faces possibles, pour conclure soit à son inexistence, soit à une façon nouvelle de l'envisager qui le résout par le fait même. De là, chez Bergson, l'emploi continual de métaphores précises et subtiles qui rendent si périlleux l'exposé de ses idées et qui nous font "courir le risque de le trahir en cherchant à l'analyser".

Nous reviendrons, à propos du déterminisme physique, sur la question de la contingence. Pour ce qui est du problème de la liberté, Bergson semble retrouver une part de contingence. Elle n'est pas chez lui simple absence de détermination mais "un apport positif, une victoire d'ailleurs imparfaite et précaire remportée sur la matière inorganisée par l'organisation" (1). Quelle est donc en définitive sa conception de la liberté?

Bergson annonce qu'il va nous la livrer à la

1) Bulletin de la Société Française de Philosophie, 26 février 1903, p. 101.

dernière page de son chapitre: et c'est pour rejeter toute définition de la liberté. Il démontre qu'en effet "toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme" (1). Nous avons vu, à travers les oppositions qu'il a manifestées aux différentes théories déterministes, ce qu'il entendait par là, de façon très commune. Ce qu'il faut à l'acte libre, c'est d'être significatif et expressif de la personne. "La liberté représente une sorte de nécessité supérieure -- la détermination du moi par le moi; car c'est le même qui est ici à la fois cause et effet, forme et matière" (2). Mais plus simplement, la liberté est un fait, parfaitement clair, au sujet duquel il ne devrait pas y avoir de problème, n'était la confusion du temps et de l'espace, données que l'on veut revêtir d'attributs identiques (3).

1) Essai..., p. 166.

2) Vladimir Jankélévitch, Bergson, Paris: Alcan, 1931, p. 102.

3) "En résumé, toute demande d'éclaircissement, en ce qui concerne la liberté, revient sans qu'on s'en doute à la question suivante: 'le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace?' -- A quoi nous répondons: oui, s'il s'agit du temps écoulé; non, si vous parlez du temps qui s'écoule. Or l'acte libre se produit dans le temps qui s'écoule, et non pas dans le temps écoulé. La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair. Toutes les difficultés du problème, et le problème lui-même, naissent de ce qu'on veut trouver à la durée les mêmes attributs qu'à l'étendue, interpréter une succession par une simultanéité, et rendre l'idée de liberté dans une langue où elle est évidemment intraduisible". Essai..., p. 166.