

B - DETERMINISME, FINALITE ET
CONTINGENCE DANS LA NATURE -

Bergson admet le fait de la liberté, quelle que soit la valeur de son interprétation. Il passe ensuite à l'étude du monde physique. Une première distinction s'impose dans les objets qui s'offrent à notre perception. Il y a d'une part les corps bruts "taillés dans l'étoffe de la nature par une perception dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquels l'action passerait" (1). Il y a d'autre part les corps vivants, organisés, et qui se distinguent des précédents par leur individualité: nous sommes ici dans le domaine de la vie. Le raisonnement sera donc bien délimité selon qu'il s'agira de modalités de la matière brute ou des choses de la vie. C'est à propos de ces choses de la vie que nous retiendrons les vues de Bergson sur la question de l'indéterminisme naturel.

A l'idée de la durée qui signifie, comme il est dit plus haut, invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau, il faut, pour saisir la pensée de Bergson, joindre l'idée qu'il se fait de l'intelligence. Nous aurons plus loin à dire

1) Bergson, Evolution Créatrice, p. 12.

un mot de son rapport avec l'instinct. Nous voudrions ici relever la fonction essentielle que Bergson assigne à l'intelligence, et à laquelle se trouve jointe d'après l'auteur la cause de certaines erreurs de jugement.

"Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre" (1). Nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée (2). Or Bergson reconnaît que quand nous agissons, c'est en vue d'une fin que nous nous proposons. Nous faisons un plan puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera. De plus, l'intelligence, étant faite pour agir, a pour objet principal le solide organisé. Elle est donc la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier "des outils à faire des outils", et d'en varier indéfiniment les mécanismes. Voilà pourquoi les explications dont elle se satisfait sont elles-mêmes

1) Evolution Créatrice, p. 29.

2) Cette idée se retrouve partout chez Bergson. Cf. en particulier: Matière et Mémoire, 50^e éd., Paris: P.U.F., 1949, pp. 199, 200, 253; Evolution Créatrice, pp. 44, 45, 129, 153, 154, 273, 296, 298; Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, 64^e éd., Paris: P.U.F. 1951, pp. 179, 258, 280, etc.

artificielles. Dès lors, "ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait... L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie" (1). Telle est la raison pour laquelle l'intelligence va incliner soit au déterminisme mécaniste radical, soit au finalisme radical qui, d'après Bergson, s'y ramène.

Bergson précise, au niveau de la vie et dans le contexte de l'hypothèse évolutionniste, sa critique du déterminisme dont nous avons déjà relevé les points importants à propos du déterminisme psychologique. Contre le mécanisme biologique il affirmera qu'en réalité "la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites". Plus la durée marque l'être vivant de son empreinte, plus l'organisme se distingue d'un mécanisme pur et simple, plus il faudra renoncer à demander à la physique et à la chimie de nous donner la clé des processus biologiques. Mais cela s'étend des phénomènes biologiques à tous les ordres de phénomènes physiques.

1) Evolution Créatrice, p. 186. A la différence de l'instinct qui est au contraire moulé sur la forme même de la vie et qui procède non plus mécaniquement mais organiquement, l'intelligence "solidifie" tout ce qu'elle touche.

Bergson rappelle les théories de Laplace, de Du Bois Reymond (1). Ce mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité. A cause de cela, vu que la durée est bien autre chose pour notre conscience qu'une apparence des choses qui exprimerait l'infirmité d'un esprit qui ne peut connaître tout à la fois, Bergson repousse le mécanisme radical (2).

Et parce qu'il voit dans le finalisme radical une forme également absolue de déterminisme, il lui paraît tout aussi inacceptable.

Que représente le finalisme à ses yeux? Il part de la conception Leibnizienne de l'harmonie préétablie, du programme originellement tracé que les êtres et les choses réalisent inéluctablement. Parce qu'il assujettit la vie à l'exécution d'un programme transcendant, ce 'finalisme' est victime du mythe de la "causalité-attraction", et l'originalité créatrice de la vie n'est plus qu'un fantôme. "La finalité apparaît ainsi comme un perpétuel effet de rétroaction en vertu duquel l'imagination, s'installant dans le devant-être, se tourne vers le se-faisant, qui devient ainsi du tout-fait,"

1) Cf. ci-dessus, ch. 2.

2) Evolution Créatrice, p. 39.

et en formule la nature téléologique" (1). Bergson reproche aux finalistes de ne voir qu'harmonie dans l'univers (2). Or "les faits, interrogés, diraient aussi bien le contraire" (3). La nature "nous présente partout le désordre à côté de l'ordre, la régression à côté du progrès" (4).

Le philosophe qui avait commencé par poser en principe que chaque détail se rattache à un plan d'ensemble va de déception en déception le jour où il aborde l'examen des faits... Il faut commencer au contraire par faire à l'accident sa part, qui est très grande. Il faut reconnaître que tout n'est pas cohérent dans la nature. Par là on sera conduit à déterminer les centres autour desquels l'incohérence se cristallise. (5)

Pour Bergson, il y a plus et mieux qu'un plan qui se réalise dans la nature. Un plan, dira-t-il, est un terme assigné à un travail. Dans la nature, les portes de l'avenir restent grande ouvertes. Pour les finalistes: "tout se passerait dans la nature comme dans les oeuvres du génie humain [où les dissonances apparentes ne serviraient qu'à faire ressortir l'harmonie fondamentale], où le résultat obtenu peut être minime,

1) Jankélévitch, Bergson, pp. 185-186.

2) Nous avons cité plusieurs fois l'exemple d'Aristote montrant qu'au contraire les dissonances de la nature en rendent évidente la finalité.

3) Evolution Créatrice, p. 40.

4) Ibid., p. 41.

5) Ibid., p. 105.

mais où il y a du moins adéquation parfaite entre l'objet fabriqué et le travail de fabrication" (1). Alors qu'au contraire on constate empiriquement que la disproportion est frappante entre le travail et le résultat. L'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel. Et les exemples qu'il donne à propos de l'évolution de la vie, manifestent cet écart entre l'effort et la réalisation dans l'oeuvre de la nature (2).

Cette critique du finalisme attire notre attention par le caractère paradoxal qu'elle prend chez l'auteur. Elle contient des vérités et un mode de procéder inhabituel chez Bergson, généralement plus nuancé. On connaît la thèse de l'élan vital. Il est certain que nous avons ici une explication -- cette impulsion créatrice de la nature -- qui reste dans l'ordre de la causalité efficiente et non finale. Qu'il le veuille ou non, Bergson a cette thèse en vue dans son argumentation, et celle-là joue, par rapport à celle-ci, précisément le rôle d'un programme à réaliser. Or le mécanisme et un certain finalisme semblaient vouloir entraver la réalisation de ce "programme". Dans le cas du

1) Evolution Créatrice, p. 128.

2) Voir Ibid., pp. 130ss.

mécanisme, la question est une fois pour toute résolue. Mais pour le finalisme, la difficulté est grande. Car Bergson, dans le moment même où il rejette le finalisme radical, s'exprime en finaliste. Comment, en effet, parlerait-il de succès ou d'insuccès dans la nature, d'ordre et de désordre, de détermination et de hasard, s'il ne se représentait dans le même moment la conformité ou le non-conformité à une fin? Nous avons vu (1) ce qu'il fallait entendre par le normal et le pathologique et comment Durkheim ou Lévy-Bruhl entendent ces mots. Or Bergson se sépare de ces derniers en ceci que le normal n'est pas pour lui le général mais l'adéquation à une fin. Nous entendons que Bergson n'accorde pas une primauté à la cause finale dans l'ordre d'intention, qu'il ne lui reconnaît pas sa notion tout à fait propre qui est celle du bien; en cela il se sépare radicalement de la notion thomiste de finalité. Mais ses démonstrations procèdent comme s'il laissait ouverte la porte à ce qui est, pour le thomiste, la finalité. L'ensemble même de sa théorie se place dans une optique proche de la finalité au sens où il la pense inacceptable. Il y a, de plus, une sorte de finalité qui trouve grâce aux yeux de Bergson. C'est la finalité

1) Voir ci-dessus, ch. 2.

externe, en vertu de laquelle les êtres vivants seraient coordonnés les uns aux autres:

Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout. (1)

Mais si, explicitement, il fait des distinctions -- au fond peu dignes de l'auteur de l'Evolution Créatrice -- il semble que ce soit pour masquer des concessions qu'il est sans cesse obligé de faire à la finalité. Concessions apparentes, nous dit Jankélévitch (2). Nous ne le croyons pas. Nous pensons, au contraire, qu'à Bergson s'applique ce mot de S. Thomas disant, à propos des anciens, qu'ils parlaient "comme contraints par la vérité". Et sa théorie de la contingence dans la nature -- et donc du hasard -- en serait la preuve la plus évidente.

Nous aurons à revenir, à propos de la critique

-
- 1) Evolution Créatrice, p. 41. Il oppose cette finalité à la finalité interne en vertu de laquelle chaque être est fait pour lui-même, tous les éléments conspirant pour le plus grand bien de l'ensemble.
 - 2) Op. cit., en particulier p. 187. Nous savons le témoignage d'orthodoxie que Bergson lui a, à juste titre, décerné. Mais reprenant à son compte les théories de Leibniz et de Spinoza, il nous paraît que Jankélévitch s'est tenu, sur ce point de la finalité, à une lettre restrictive de Bergson. Son opposition, par exemple, entre la finalité, l'étonnement téléologique d'une part, et la simplicité de la nature de l'autre, relèvent plus de Spinoza et de Schopenhauer que de l'esprit de Bergson dans l'oeuvre concernée. Voir p. 192ss.

nominales qu'il adresse à Lévy-Bruhl, sur la question du hasard. Il en parle ex professo -- si le mot peut s'employer pour Bergson -- dans les Deux Sources. Mais il s'agira alors plus spécifiquement de la fortune, espèce du hasard. C'est pourquoi nous devons nous arrêter ici à sa position sur les phénomènes naturels.

Que Bergson, sous le nom de finalité, appréhende une réalité différente de ce que nous entendons quand nous employons ce mot, c'est ce qui ressort de nos considérations précédentes. Nous savons en effet que loin d'être absolue ou mécanique, comme Bergson le prétend, la véritable finalité n'exerce qu'une nécessité hypothétique, conditionnelle, laissant toute latitude à la contingence. Nous savons aussi que la contingence, le hasard dans la nature, bien loin, comme le croit Bergson, d'attenter à la finalité, en appellent la considération (1). Nous pourrions multiplier les exemples où Bergson se sert, contre la finalité, des arguments qui sont en faveur de celle-ci et que rejettent justement les déterministes. Parce que Bergson a vu dans un certain finalisme un "mécanisme renversé", il a utilisé les arguments réfutés par celui-ci pour

1) Voir S. Thomas, Contra Gentes, L. III, cap. 2: "Pecatum non invenitur..."

attaquer celui-là. Bergson se refuse à être "finaliste" au sens -- impossible d'ailleurs -- où Leibniz et Spinoza le seraient. D'autre part le but que poursuit la nature n'est souvent pour lui que la fin considérée matériellement comme terme de l'ordre d'exécution (1). Néanmoins il ne faudrait pas forcer beaucoup ses textes pour admettre qu'il y a chez lui, latente, une causalité qui pourtant dépasse la pure efficience; une explication de la nature qui tend, "comme une courbe vers son asymptote", à être finaliste, au sens où nous entendons ce mot (2). Ce qui interdit à Bergson toute-fois de franchir le pas décisif, c'est que pour lui, la finalité qui se manifeste dans le monde "se trouve plutôt en arrière qu'en avant"; elle vient d'une vis a tergo; elle tient à une identité d'impulsion créatrice et non pas à une aspiration commune.

Le 'finalisme', d'après lui, ne laisse plus

- 1) "C'est dans ce sens tout spécial que l'homme est le 'terme' et le 'but' de l'évolution. La vie, avons-nous dit, transcende la finalité comme les autres catégories. Elle est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut". Evolution Créatrice, pp. 265-266.
- 2) A Bergson encore pourrait s'attribuer cette parole d'Aristote qui, à propos de l'attitude de certains philosophes vis-à-vis de la cause finale, reconnaît qu'"ils admettent sa causalité en un sens, mais ils n'en ont pas parlé au sens suivant lequel la cause finale est, comme telle, naturellement cause". Metaph. I, ch. 7, 988b5.

de place à la contingence. Mais comme d'autre part la contingence est un fait qui s'impose, il la manifestera par le truchement de l'impulsion créatrice qui suscite un perpétuel jaillissement d'imprévisibles nouveautés.

Ayant exclu, pour un même motif, mécanisme et 'finalisme', il attribue aux deux ce qui en réalité ne convient qu'au premier.

Même si tout n'est pas mécaniquement déterminé dans la nature, Bergson n'en admet pas pour cela que le terme -- l'homme dans l'évolution -- soit atteint de façon accidentelle ou fortuite. Or telle est la position soit de la thèse darwiniste (1), soit, de façon générale, du philosophe -- 'finaliste' -- qui pose en principe que chaque détail se rattache à un plan d'ensemble. Ce philosophe, "comme il avait tout mis sur le même rang, en arrive maintenant, pour n'avoir pas voulu faire sa part à l'accident, à croire que tout est accidentel" (2).

S'il n'y a pas de plan dans l'univers, si tout n'est pas déterminé par une procession nécessaire et infinie de causes efficientes et si enfin la nature n'est pas un pur résultat de hasards, quelle place

1) Evolution Créatrice, p. 64ss.

2) Ibid., p. 108.

occupera la contingence? Bergson retourne la question sous toutes ses faces sans vraiment la pénétrer. Le voudrait-il, d'ailleurs, que l'opinion qu'il exprime sur la finalité ne le lui permettrait sans doute pas. Il pose que la fin obtenue par l'élan vital aux deux extrémités des lignes principales d'évolution (1) a été réalisée par un mode d'opération qui ressemble en quelque sorte à un acte de volonté. Il reconnaît un principe de direction analogue à celui que nous révèle la conscience. Telle est l'action de la vie qui est un "effort pour greffer sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'incertémination". Et parce qu'elle implique tout au moins un rudiment de choix, "son action présente toujours le caractère de la contingence". Nous avons ici un premier point: Bergson, qui parle en termes de contingence extrinsèque, voit dans la contingence une participation de la contingence originelle en vertu de laquelle l'univers aurait pu ne pas être. S'il n'y avait pas un acte de liberté à l'origine du monde, il n'y aurait pas de place pour la contingence ou la liberté dans le monde. Et cependant la réalité qu'il désigne par cette contingence est, du moins partiellement, celle-là même qui

1) Evolution Créatrice, pp. 135ss.

fonde notre définition de la contingence intrinsèque.

Sans cesse Bergson revient sur cette idée de l'effort de la nature; effort qui se trouve frustré, paralysé par des forces contraires et des empêchements dus à l'indisposition de la matière et qu'il ne peut surmonter entièrement. Toutefois, et c'est le point faible de la théorie de Bergson, il ne voit pas là la racine de la contingence dite 'intrinsèque' et qui implique une imperfection du côté de la cause. Il ne discerne qu'un effet d'une contingence d'un ordre supérieur et qui par l'intermédiaire de la vie se présente à la manière d'un acte libre. De plus, cette contingence ne se prend plus par rapport à une fin ou à un bien qui peut être empêché, mais par rapport à un élan créateur, à l'impulsion de la nature qui, au cours de son action spontanée, se voit entravée par des circonstances imprévisibles. Et c'est pourquoi, remarque Bergson, il y a une si grande disproportion entre l'effort de la nature (des millions de spores de champignons) et le résultat obtenu (quelques-uns seulement prennent vie). Mais Bergson va plus loin dans sa tentative d'expliquer la contingence. Ou plutôt il reprend le même problème sous un angle différent sans l'approfondir davantage. La contingence que nous appelons extrinsèque

ne s'oppose pas à la notion d'ordre. Elle est donc réelle car, aux yeux du philosophe de la Durée, il n'y a de réel que l'ordre. Nous avons essayé de dégager que Bergson la considère comme une réalité; c'est là du reste le plus grand mérite de son effort pour retrouver l'indéterminisme. Mais cette contingence intrinsèque à la nature qui engendre le désordre, comment pourrait-elle être réelle si l'être qu'elle produit ne l'est pas?

Le problème capital de la théorie de la connaissance est en effet de savoir comment la science est possible, c'est-à-dire, en somme, pourquoi il y a de l'ordre et non pas du désordre dans les choses.

Ce problème est capital pour Bergson car, la finalité -- radicale -- et le mécanisme une fois rejetés, il reste à expliquer le désordre. Si ce désordre est réel, il faut que l'auteur se tourne nécessairement vers l'un ou vers l'autre des systèmes antagonistes. S'il n'est pas réel, comment l'expérience peut-elle l'imposer? Comme toujours Bergson s'insinue entre les écueils pour en sortir triomphant, une hypothèse originale entre les mains. Le plus difficile était de contourner la finalité que ce désordre lui-même manifeste. "En un style admirable, comme dirait Louis de Broglie, qui parfois dissimule sous la beauté de la forme la faiblesse de

l'argumentation" (1), Bergson conçoit ainsi le problème.

Au lieu de poser la contingence intrinsèque pour rendre compte du désordre, il dira, avec les nuances qui s'imposent, d'une part que l'ordre est contingent, et que d'autre part le désordre n'est qu'un ordre inversé.

L'ordre existe, c'est un fait. Mais d'autre part le désordre, qui nous paraît être moins que de l'ordre, serait, semble-t-il, de droit... Dès que l'on entreprend de fonder l'ordre, on le tient pour contingent, sinon dans les choses, du moins aux yeux de l'esprit: d'une chose qu'on ne jugerait pas contingente on ne demanderait aucune explication... Il est incontestable que tout ordre est contingent et conçu comme tel... par rapport à l'ordre inverse... ainsi toute manière d'être qui n'est pas l'un des deux ordres est l'autre.

... J'appelle alors désordre l'absence de cet ordre [l'ordre auquel on s'attendait dans telles circonstances données]. Au fond, tout ce qu'il y a de réel, de perçu et même de conçu dans cette absence de l'un des deux ordres, c'est la présence de l'autre. (2)

Appliquons maintenant cette théorie à l'ordre naturel. Comment, d'après Bergson, procédons-nous lorsqu'il s'agit d'observer des défaillances dans les lois de l'Univers? Nous commençons par penser à un arrangement bien proportionné de causes et d'effets. "Puis par une série de décrets arbitraires, nous augmentons,

1) Louis de Broglie, Physique et Microphysique, Paris: Albin Michel, 1947, ch. 9, p. 191.

2) Evolution Créatrice, pp. 232, 233, 234. (Les scoli-gnés sont de nous.)

diminuons, supprimons, de manière à obtenir ce que nous appelons le désordre. En réalité, nous avons substitué du vouloir au mécanisme de la nature; nous avons remplacé l'"ordre automatique" par une multitude de volontés élémentaires, autant que nous imaginions d'apparitions et de disparitions de phénomènes" (1).

La contingence dans la nature, source du désordre, ne serait qu'une transposition d'un ordre à un autre, de l'ordre "mécanique" à l'ordre d'un "vouloir". Elle ne peut donc être une réalité absolue, mais une notion toute relative impliquant une intervention de notre esprit.

De prime abord cette explication paraît pour le moins arbitraire sinon quelque peu l'antaisiste. Elle nous introduit cependant au coeur même de la représentation que se fait Bergson du hasard et que nous étudierons plus loin. Après avoir relevé quelques aperçus de sa pensée sur les notions de déterminisme, de finalité, de liberté et de contingence, nous avons, semble-t-il, une idée suffisante du substrat doctrinal des points qu'il nous reste à considérer. Au cours de l'exposé qui va suivre, nous n'y reviendrons donc pas.

Et puisque la position de Bergson sur le problème

1) Op. cit., p. 234.

du hasard se place au sein de sa théorie concernant la mentalité dite primitive, c'est cette dernière théorie que nous allons maintenant examiner.

III - POSITION DE BERGSON EN FACE DE LA THEORIE DE LEVY-BRUHL

Ce qui fait à la fois la force et la faiblesse de la philosophie bergsonienne, c'est son mode spécialement biologique d'envisager les problèmes. Si l'on veut toutefois considérer l'état où se trouvait la philosophie "officielle" lorsque Bergson a commencé à prendre la plume, on reconnaîtra que c'était une des seules façons de reconsidérer certaines questions avec quelque chance de remettre un peu d'ordre au sein de la confusion qui y régnait. Aux êtres irrésels alors sacrifiés au culte de la Science, il a donné une nature. A la nature, dont on prétendait entreprendre l'étude après lui avoir ôté son âme, il a rendu la vie. A une conception de la vie réduite aux dimensions d'un mécanisme à démonter ou d'une table de logarithme, il a opposé le sens d'une oeuvre d'amour accomplie par un Dieu créateur. Sa doctrine n'a rien d'un système clos, Comme l'idée de la vie qui en est le principe et celle de l'évolution qui lui fait suite, défiant les obstacles, elle ouvre à chaque pas des perspectives nouvelles.

Si l'on suit pas à pas l'évolution de la vie, dans le mouvement qui l'emporte sur des lignes divergentes, et parallèlement le développement de la conscience qui paraît coextensive à la vie, on en arrive avec l'homme, à un point où s'accomplit un saut brusque. Mais l'homme une fois replacé dans l'ordre de la création, il se pose un triple problème, individuel, social, et religieux, dont seule la vie peut fournir les éléments de solution. Car c'est à la fois l'individu, la société et la religion qui ont surgi de la nature. Notre étude doit donc prendre ici un sens nouveau sans renoncer toutefois à la méthode qui nous conduit jusque là. C'est dans cette optique que Bergson a écrit Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.

A - RELIGION STATIQUE ET FONCTION FABULATRICE -

Contrairement à certaines thèses positivistes, en particulier aux affirmations de Lévy-Bruhl, si la nature dans l'homme poursuit, au point de vue moral, social et religieux son évolution, il ne s'agit pas d'établir, entre deux étapes de celle-ci, des distinctions de nature. Qu'il y ait des différences entre des sociétés très simples, élémentaires, et nos sociétés

civilisées; que la religion prenne une forme dans les premières que nous ne retrouvons pas identique dans les autres, voilà qui n'implique pas de séparation essentielle entre les individus dont elles sont l'expression. Bergson va plus loin. A la théorie de Durkheim, celle d'une spécificité du fait social qui exclut de soi la nature de l'individu agissant socialement, il oppose que les problèmes qui concernent la société ne regardent pas moins la psychologie de l'homme individuel. En égard aux considérations relatives à l'explication de la société ou de la religion, les conséquences de cette position, ainsi qu'en le verra, sont très importantes.

Bergson cherchera plutôt dans la nature elle-même le principe qui fonde les distinctions parfois absolues entre les multiples formes de l'action humaine. Rappelons que dans ses ouvrages antérieurs, Bergson en était arrivé à la conclusion que parmi les chemins que la vie s'était frayés, deux d'entre eux avaient abouti: "L'évolution des Arthropodes aurait atteint son point culminant avec l'Insecte et en particulier avec les Hyménoptères, comme celle des Vertébrés avec l'homme" (1).

1) Evolution Créatrice, p. 135.

Mais "derrière ce qu'on voit, il y a ce que l'on devine": deux puissances immanentes à la vie, d'abord confondues qui se sont dissociées en grandissant et qui au point culminant de leurs évolutions ont abouti d'une part à l'instinct, d'autre part à l'intelligence. Instinct et intelligence représentent ainsi deux solutions différentes d'un même problème, deux solutions qui tout à la fois s'opposent et se complètent (1). L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle de la matière. De là découle un certain avantage de l'instinct sur l'intelligence: c'est qu'il connaît du dedans, par sympathie, d'une manière immédiate et concrète, la chose individuelle sur laquelle il porte, et l'instrument vivant qui s'y applique. Mais cette sympathie ne peut étendre son objet, réfléchir sur elle-même et nous donner la clef des opérations vitales. C'est là que l'intelligence reprend son avantage qui est décisif (2).

Or, le spectacle de l'évolution de la vie nous suggère une certaine conception de la connaissance et aussi une certaine métaphysique qui s'impliquent réciproquement. Sans toutefois forcer l'analogie, il

-
- 1) Evolution Créatrice, p. 136ss, Energie Spirituelle, 52e éd., Paris: P.U.F., 1948, pp. 20, 27.
2) Evolution Créatrice, p. 177ss.

faut remarquer que la nature, parce qu'il s'agit de l'être intelligent, n'abdique pas pour autant son emprise sur lui ni son mode de procéder.

Nous devons pourtant remarquer que les communautés d'hyménoptères sont au bout de l'une des deux principales lignes de l'évolution animale, comme les sociétés humaines à l'extrémité de l'autre, et qu'en ce sens elles se font pendant... celles-là obéissent à l'instinct, celles-ci à l'intelligence. Mais si la nature, précisément parce qu'elle nous a fait intelligents, nous a laissés libres de choisir jusqu'à un certain point notre type d'organisation sociale, encore nous a-t-elle imposé de vivre en société. (1)

Or la nature, au terme de son parcours, n'a pas totalement séparé l'instinct de l'intelligence (2), mais fait d'abord appel à ce qui reste d'instinct chez l'homme, pour lui imposer une première forme sociale, comme une première ébauche de religion. Que, par la civilisation, l'homme s'élève à une forme sociale ou religieuse plus parfaite, n'implique qu'une différence essentielle entre deux expressions de son activité naturelle, mais en aucun cas une distinction de nature ou d'espèce entre les individus qui y sont soumis.

1) Deux Sources, p. 283.

2) "Tout instinct concret est mélangé d'intelligence, comme toute intelligence réelle est pénétrée d'instinct... ce sont des tendances et non pas des choses faites". Evolution Créatrice, p. 137.

1) Le clos et l'ouvert -

Dans le domaine social, la distinction s'opère du clos à l'ouvert. "La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes... astreints à une attitude de combat" (1). La nature assure la cohésion du groupe en inclinant dans un même sens, sous forme de poussée, les volontés individuelles. A une telle société, finie et statique, correspond l'obligation sociale imposée de l'extérieur et au fond de laquelle se retrouve l'instinct social. Sa morale, plus encore sociale qu'humaine, n'est que de pression et d'obligation naturelle. Mais la nature qui a voulu de petites sociétés a ouvert la porte à leur agrandissement; quoique "de la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas en effet de la même essence" (2). Entre la société où nous vivons, et l'humanité en général, il y a en effet le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert. Et cette opposition se continue sur le plan moral. A l'obligation

1) Deux Sources, p. 283. "Ces sociétés ont pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus et d'exclure les autres". Ibid., p. 25.

2) Ibid., p. 284; pp. 26, 28.

naturelle à laquelle un individu ou une société recour-
bés sur eux-mêmes sont astreints par la nature, Bergson
oppose la morale complète, parfaite, en quelque sorte
infinie: la morale ouverte. C'est celle qui, plus hu-
maine que sociale cette fois et toute intérieure, agit
par un attrait, un appel, une aspiration. C'est par
l'imitation d'un modèle, d'un héros, d'un saint, qu'on
dépasse la nature. "Ce n'est plus une coercition plus
ou moins atténuée, c'est un plus ou moins irrésistible
attrait" (1). La morale ouverte, dynamique, réalise en
un mot, par-dessus "la pression sociale", l'autre mani-
festation complémentaire de la vie: "l'élan d'amour" (2).

2) La Religion statique -

Cependant la société close, en raison de son
imperfection, se heurte à chaque instant à des obstacles
qui mettent son existence même en danger. La nature,
dont elle est sortie, lui fournira les moyens nécessaires
pour résister à ces actions contraires; ce sera la première

1) Deux Sources, p. 98; sur toute cette question, voir
le chapitre premier.

2) Les positivistes considéraient toute morphologie
sociale selon le système clos. On sait que, pour
Durkheim précisément comme pour Lévy-Bruhl, la so-
ciété se caractérise par son extériorité par rap-
port à l'individu et son pouvoir de coercition.

forme tout à fait élémentaire de religion: la religion statique, qui est coextensive à notre espèce. L'homme est en effet "le seul animal dont l'action soit mal assurée, qui hésite et tâtonne, qui forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer" (1), c'est là la rançon de l'intelligence. Mais conformément à cette tendance également naturelle, de vouloir ouvrir ce qui est clos, la religion passera à un stade parfait, tout intérieur, séparé lui aussi du précédent par une différence de nature (2). Ce sera la religion dynamique de l'amour que Bergson définit "par sa relation à l'élan vital" (3), et qui s'épanouit dans le mysticisme vrai. A une religion qui était encore essentiellement nationale se substitue une religion capable de devenir universelle (4). La religion dynamique qui surgit ainsi s'oppose à la religion statique, comme la société ouverte à la société close (5). Telles sont les deux sources de

1) Deux Sources, p. 216.

2) Ibid., p. 225.

3) Ibid.

4) "Jahveh était un juge trop sévère; entre Israël et son Dieu [Dieu de justice], il n'y avait pas assez d'intimité, pour que le Judaïsme fut le mysticisme que nous définissons [et qui implique un Dieu d'amour]... le mysticisme que nous appelons complet, celui des mystiques chrétiens". Ibid., p. 224. "Dieu est amour, et il est objet d'amour; tout l'apport du mysticisme est là". Ibid., p. 267.

5) Ibid., p. 285. Notons que nous retrouvons ici l'idée d'ordre et de progrès, chère à A. Comte.

la morale et de la religion.

Lévy-Bruhl a fait naître la question du hasard, de considérations sur les formes statiques et élémentaires de la vie sociale. Bergson reprendra ce même problème dans son étude de la religion statique et qui s'ouvre par la constatation que voici:

Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certaines sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations!... on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes... la superstition la plus basse a été pendant si longtemps un fait universel. Elle subsiste d'ailleurs encore... Il n'y a jamais eu de société sans religion. (1)

La grande question est de savoir comment des croyances, des pratiques aussi déraisonnables et qui confendent notre esprit ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. Lévy-Bruhl a réuni des faits, il ne les a pas expliqués. Bien plus, et Bergson le lui reproche. "Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même; la 'mentalité primitive' correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez les retar-

1) Deux Sources, p. 105.

dataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux... La structure de l'esprit restant la même... l'esprit fonctionne de même dans les deux cas" (1). Nous avons vu en effet dans notre précédent chapitre que Lévy-Bruhl parlait d'une mentalité 'prélogique' et 'mystique'. Bergson écarte ce premier postulat.

Mais il en écarte un autre, plus général, et, s'il se peut, plus cher encore à l'école sociologique: celui qui tendrait à tout expliquer par les représentations collectives. Celles-ci devant rendre compte,

-
- 1) Deux Sources, p. 106. Bergson insiste beaucoup sur cette idée que "le naturel est aujourd'hui ce qu'il fut toujours", p. 168. Une position comme celle de Lévy-Bruhl prouve un double orgueil: celui de vouloir "que l'homme naisse supérieur à ce qu'il fut autrefois", et "celui de l'intelligence qui ne veut pas reconnaître son assujétissement originel à des nécessités biologiques", p. 169. En réalité la forme originelle subsiste et la seule distinction à établir, c'est que bien qu'il soit aussi loin que nous des origines, le primitif a moins inventé: "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", p. 24... "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", p. 132.

en effet, de la différence d'esprit, différence de nature entre le primitif, qui y est nécessairement soumis, et le civilisé (1). Mais en réalité, dit Bergson, cette théorie n'explique rien et part d'un présumé faux: l'individu n'est pas plus une abstraction que la société n'est un accident; il ne saurait donc y avoir une "mentalité sociale" survenant par surcroît et capable de déconcerter la mentalité individuelle. "Le problème que nous posons et qui est de savoir comment des superstitions absurdes ont pu et peuvent encore gouverner la vie d'êtres raisonnables, subsiste donc tout entier... on a beau parler de mentalité primitive, le problème n'en concerne pas moins la psychologie de l'homme actuel... on a beau parler de représentations collectives, la question ne s'en pose pas moins à la psychologie de l'homme individuel" (2).

-
- 1) "D'après Emile Durkheim, il n'y a pas à chercher pourquoi les choses auxquelles telle ou telle religion demande de croire 'ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles. C'est tout simplement que la représentation qu'elle en offre n'est pas l'oeuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Or il est naturel que cet esprit se représente la réalité autrement que ne le fait la nôtre puisqu'il est d'une autre nature. La société a sa manière d'être qui lui est propre, donc sa manière de penser'." Année Sociologique, vol. II, pp. 29ss, cité in Deux Sources, p. 107.
 - 2) Deux Sources, pp. 110-111.

3) La Fonction fabulatrice -

Le problème que pose la genèse de la religion statique est donc un problème psychologique qu'il faut envisager selon les lignes marquées par la nature (1).

Remarquons que "la psychologie, quand elle décompose l'activité de l'esprit en opérations ne s'occupe pas assez de savoir, ajoute Bergson, à quoi sert chacune d'elles: c'est justement pourquoi la subdivision est trop souvent insuffisante ou artificielle. L'homme peut sans doute rêver ou philosopher, mais il doit vivre d'abord; nul doute que notre structure psychologique ne tienne à la nécessité de conserver et de développer la vie individuelle et sociale" (2). Structure et fonction s'impliquent réciproquement. Or les représentations qui engendrent des superstitions et qui ont pour caractères communs d'être fantasmatiques, la psychologie les rapporte à une faculté générale: l'imagination. "Convenons alors de mettre à part les représentations fantasmatiques, et appelons 'fabulation' ou 'fiction' l'acte qui les fait surgir" (3).

1) Nous aurons l'occasion de montrer que, malgré son refus explicite d'accorder en droit une place prépondérante à la finalité, Bergson parle comme s'il en admettait au moins certains principes.

2) Deux Sources, p. 111.

3) Ibid.

A quoi peut s'employer naturellement cette fonction fabulatrice de laquelle "relèvent le roman, le drame, la mythologie avec tout ce qui la précède" (1)? En définitive, rechercher le pourquoi et le comment de cette fonction revient à se demander quel besoin a exigé ce genre d'activité.

Nous avons noté quelques considérations de Bergson à propos de l'instinct et de l'intelligence. Dans les sociétés régies par l'instinct il semble que la nature, n'hésitant pas à sacrifier l'élément au tout, se soit préoccupée de la société plutôt que de l'individu (2). Il n'en va plus de même chez l'homme et la raison en est:

Que l'effort d'invention qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles a trouvé dans l'humanité seulement le moyen de se continuer par des individus auxquels est dévolue alors, avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté. Si l'intelligence

-
- 1) Deux Sources, p. 112. "Il n'y a pas toujours eu des romanciers et des dramaturges tandis que l'humanité ne s'est jamais passée de religion". Ibid.
 - 2) Dans de telles sociétés l'individu sert aveuglément l'intérêt de la communauté. Plus la société est proche de la nature, plus son plan est comparable à celui de l'organisation individuelle. Le social est donc au fond du vital. Deux Sources, p. 123. "L'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout le corps vivant". Ibid., p. 125.

menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points il y ait à l'intelligence un contrepoids. (1)

Or ce contrepoids ne pourra être l'instinct lui-même, dont la place est prise par l'intelligence; ce sera donc le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence (2) qui produira cet effet sous forme de représentations imaginaires. Ainsi s'expliquait d'après Bergson la fonction fabulatrice dont le premier rôle est un rôle social.

L'auteur apporte l'exemple d'une dame qui, ouvrant la porte d'un ascenseur, lequel aurait dû être à l'étage et ne s'y trouvait pas, fut "miraculeusement" préservée d'une chute dans le vide. Une perception fictive hallucinatoire -- sous la forme du garçon de l'ascenseur -- avait provoqué le mouvement de son corps en arrière et du même coup évité l'accident (3). Trans-

1) Deux Sources, p. 124.

2) "Il ne faut pas oublier qu'il reste une frange d'instinct autour de l'intelligence et que des lueurs d'intelligence subsistent au fond de l'instinct". Ibid., p. 122. Voir Evolution Créatrice, pp. 136ss.

3) Rapportons cet exemple, tout à fait typique de la fonction fabulatrice: "Une dame se trouvait à l'étage supérieur d'un hôtel. Voulant descendre, elle s'engagea sur le palier. La barrière destinée à fermer la cage de l'ascenseur était justement ouverte. Cette barrière ne devant s'ouvrir que si l'ascenseur est arrêté à l'étage, elle crut naturellement que l'ascenseur était là et se précipita pour le prendre. Brusquement elle se sentit rejeter
(à suivre p. 234)

posons cet exemple dans les sociétés primitives. Pour assurer la cohésion sociale et donc la survivance de ces sociétés naturelles, "la nature disposait d'un moyen bien simple: doter l'homme d'instincts appropriés" (1). Ce qu'elle avait parfaitement réussi chez l'insecte, la nature devra prendre des détours pour le réaliser chez l'homme. Celui-ci en effet, "doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui; mais il faut des siècles de culture pour produire un

en arrière: l'homme chargé de manœuvrer l'appareil venait de se montrer, et la repoussait sur le palier. A ce moment, elle sortit de sa distraction. Elle constata, stupéfaite, qu'il n'y avait ni homme, ni appareil. Le mécanisme s'étant dérangé, la barrière avait pu s'ouvrir à l'étage où elle était, alors que l'ascenseur était resté en bas. C'est dans le vide qu'elle allait se précipiter... La dame avait raisonné juste sur un fait réel, car la barrière était effectivement ouverte et par conséquent l'ascenseur aurait dû être à l'étage. Seule la perception de la cage vide l'eût tirée de son erreur; mais cette perception serait arrivée trop tard, l'acte consécutif au raisonnement juste étant déjà commencé. Alors avait surgi la personnalité instinctive somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne. Elle avait aperçu le danger. Il fallait agir tout de suite. Instantanément elle avait rejeté le corps en arrière, faisant jaillir du même coup la perception fictive hallucinatoire qui pouvait le mieux provoquer et expliquer le mouvement en apparence injustifié". Deux Sources, pp. 124-125.

1) Ibid., p. 125.

utilitaire comme Stuart Mill, et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes. La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme" (1). Mais la nature veille. Dans l'exemple que nous rapportions, c'était un gardien qui avait surgi. Ici ce sera un dieu protecteur de la cité, un esprit puissant (2), qui sera la perception illusoire assez forte pour provoquer les actes ou les empêcher et obtenir que, par elle, l'intelligence se détermine:

Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence. (3)

Ainsi la religion primitive, réaction défensive de la nature contre l'intelligence, se présente comme une précaution en face du danger que l'on court, dès qu'on pense de ne penser qu'à soi. Cette réaction de la nature apparaît plus clairement chez l'humanité primitive, non encore une fois en vertu d'un réseau de représentations collectives à caractère exclusivement mystique et produit par une mentalité prélogique, mais

-
- 1) Op. cit., p. 126. Le souligné est de nous.
 - 2) Dans nos sociétés ce sera la coutume, la loi, la morale et aussi la religion qui, interdisant de s'en écarter, est coextensive à la morale.
 - 3) Deux Sources, p. 127.

parce que la couche de l'acquis est moins épaisse que chez l'homme civilisé. Elle laisse de ce fait transparaître davantage la nature (1).

Ouvrons ici une parenthèse. Il est étonnant de voir sous la plume de Bergson cette idée que l'intelligence serait d'abord et par nature orientée au bien de l'individu, tandis que l'instinct au contraire assurerait d'abord le bien de la communauté. Abstraction faite de la solution "religieuse" qu'elle véhicule, cette position nous paraît relever d'une certaine confusion, d'une équivoque, que nous voudrions tenter de dissiper.

Entendons que s'il parle de conservation sociale, c'est au sens, très 'naturel', de conservation de l'espèce et donc qu'il prétend éminemment se rattacher à la notion de bien commun (2). Comment entend-il les relations établies par la nature entre l'individu et le bien commun? Nous l'avons vu, pour Bergson, il semble que le rapport au bien commun soit, "par nature",

-
- 1) Bergson remarque que le "primitif" d'aujourd'hui n'est plus, au sens fort du mot, primitif en ce sens qu'un certain acquis d'habitudes conservé dans sa société a détourné le caractère originel de ses activités.
 - 2) Il le dit lui-même sans équivoque: "L'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause". Deux Sources, p. 216.

inversement proportionnel à la perfection naturelle de l'être.

Considérons la notion de bien (ce que toutes choses désirent); nous constatons qu'il a d'abord raison de cause finale. Il est comme tel d'autant plus efficace dans la nature qu'il se communique à des êtres plus nombreux.

Et c'est pourquoi, si la même chose est un bien pour chaque individu et pour la cité, il est clair qu'il est beaucoup plus grand et plus parfait d'avoir à cœur, c'est-à-dire de procurer et de défendre ce qui est le bien de toute la cité que ce qui est le bien d'un seul homme. (1)

De plus le bien commun ne s'oppose pas au bien propre comme un bien qui lui serait étranger. Il est au contraire, pour le singulier même, son bien; car tout être est plus porté naturellement vers ce qui est le bien universel absolu (2). "On voit par là combien profondément la nature est une participation de l'intelligence. C'est grâce à cette participation de l'intelligence que toute nature tend principalement à une fin universelle" (3). Pour Bergson l'intelligence, par opposition à l'instinct, recherche le bien singulier.

1) S. Thomas, In I Ethic., lect. 2, n.30.

2) S. Thomas, Ia, q 9, a.5, ad 3.

3) Ch. de Koninck, La Primauté du Bien Commun, Québec: Université Laval, 1943, p. 12.

Or il appert que le bien le plus propre à l'être intelligent est le bien commun. Rétablissant l'inversion, on doit même dire que c'est précisément là que réside la distinction entre une telle créature et les êtres inférieurs qui "diffèrent des supérieurs en ce que leur bien connu le plus parfait s'identifie à leur bien singulier":

Plus la vertu d'un être est parfaite et son degré de bonté éminent, plus son appétit du bien est universel... Les êtres imparfaits tendent vers le seul bien de l'individu proprement dit; les êtres parfaits tendent vers le bien de l'espèce. (1)

Pour Bergson, c'est justement en vertu de son intelligence que l'être raisonnable est naturellement et premièrement porté vers son bien singulier, par opposition et aux dépens du bien de la communauté. D'où vient alors sa confusion, qui est grave, puisqu'elle semble renverser la nature même des choses? La constatation qu'il fait, et qui montre les êtres intelligents plus enclins à l'égoïsme, semble justifiée car, il faut le reconnaître, des créatures raisonnables agissent comme si leur intelligence était inclinée naturellement au bien individuel sans souci du bien commun. Cette confusion relève d'une méconnaissance de la nature du

1) S. Thomas, Contra Gentes, L. III, cap. 24.

bien comme cause finale. Mais elle s'explique encore par ce fait que Bergson a négligé dans son propos de faire intervenir, dans le cas de l'homme, ses appétits et la partie sensible de sa nature. Or, "la nature sensible nous porte vers le bien sensible et privé, la nature intellectuelle a pour objet l'universel et le bien sous la raison même de bien, laquelle se trouve principalement dans le bien commun" (1). Il y a ainsi naturellement dans l'homme une contrariété entre la nature intellectuelle et la nature sensible. Parce que l'homme est assujéti à cette contrariété et en raison d'une certaine primauté de la vie sensitive en nous (2), "nous ne pouvons atteindre aux actes de la raison qu'en passant par le sens qui, sous ce rapport, a raison de principe" (3). Et l'homme qui n'est pas

1) Ch. de Koninck, Ego Sapientia: La Sagesse qui est Marie, Québec: Université Laval, 1943, ch. 2, p. 79.

2) Cette contrariété de la raison et du sens et cette 'primauté' du sensible s'expliquent en vertu du péché originel. On se souvient d'une part de la parole de Notre Seigneur: "Veillez et priez, afin de ne pas entrer en tentation; l'esprit est prompt, mais la chair est faible". Matthieu, ch. 26, v. 41; et d'autre part de cette exclamation de S. Paul: "Aussi bien, ce que je fais, je ne le comprends pas; car ce que je veux, je ne le fais pas; mais ce que je hais, je le fais... le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire en ma chair: vouloir le bien est à ma portée; le faire, non; car je ne fais pas le bien que je veux, tandis que je fais le mal que je ne veux pas". Romains, ch. 7, v. 15ss.

3) Ch. de Koninck, Ego Sapientia, p. 80.

rectifié par les vertus cardinales suit l'inclination vers le bien sensible et se laisse ainsi conduire par lui contre l'ordre de la raison. Autre chose sera, par conséquent, de poursuivre le bien selon la droite raison, ou de le poursuivre selon qu'il nous paraît, c'est-à-dire pour un appétit non rectifié, contraire la plupart du temps à la droite raison. Et donc, "le conflit qui existe entre l'homme et la société ne provient ni de la perfection de la personne, ni du bien commun auquel la personne aurait un rapport de contrariété; il provient proprement de la partie sensible de l'homme, de la révolte de cette partie inférieure de l'homme contre le bien de l'intelligence" (1). Mais le bien de l'intelligence n'en demeure pas moins per se le bien commun (2). Bergson confère donc en réalité à l'instinct la perfection qui revient de droit à l'intelligence; mais, ce qui est plus grave, il revêt cette dernière de la nature et des attributs des appétits sensibles

1) Ch. de Koninck, Primauté du Bien Commun, pp. 78-79.

2) Sous un autre rapport, il est vrai que la nature, l'instinct chez l'animal, tend au bien commun. Ainsi une mère n'hésite pas à sacrifier sa vie pour ses petits. Mais l'homme est dépourvu d'instinct. S'il peut faillir ce n'est donc pas contre l'instinct, mais contre la droite raison qui porte sur le bien commun. On ne peut qualifier la raison humaine par son inclination à échapper à la droite raison. Bergson, à tout le moins, n'a pas établi ces distinctions.

en état d'insurrection. A supposer donc que le rôle de la religion soit purement naturel, ce serait tout au plus contre le pouvoir dissolvant non plus de l'intelligence mais de la partie sensible de l'homme qu'il s'exercerait (1).

Après avoir étudié le rôle social de la fonction fabulatrice, Bergson considère son utilité sur le plan individuel. A ce propos l'auteur se place successivement à deux points de vue. D'une part l'homme en face de la mort et des choses semblables; d'autre part l'homme en face de ce qui, plus généralement, dans le monde extérieur, est de nature à provoquer chez lui l'étonnement, la peur ou le découragement. Nous traiterons ce dernier point à propos du hasard.

Le rôle individuel de la fonction fabulatrice vise encore au bien de la société mais de façon indirecte. Le fil conducteur reste le même: l'apparition de l'intelligence perturbe la vie, dont le domaine propre est d'abord l'instinct; "la nature n'a d'autre ressource alors que d'opposer l'intelligence à l'intelli-

1) Tel sera le rôle, en vérité, non pas de la religion, mais de la morale. Et c'est pour avoir déplacé l'axe véritable du problème que Bergson ne pouvait voir qu'une morale constituée de coutumes peu importantes, coextensive à une religion qui expliquerait les données d'un problème posé à l'envers.

gence. La représentation intellectuelle qui rétablit ainsi l'équilibre au profit de la nature est d'ordre religieux" (1).

L'animal ne sait pas qu'il doit mourir et la nature n'a aucun intérêt à le lui faire savoir. Gramponné à la vie, il en adopte l'élan que l'idée qu'il pourrait se faire d'une mort inévitable viendrait briser. "Mais avec l'homme apparaît la réflexion, et par conséquent la faculté d'observer sans utilité immédiate, de comparer entre elles des observations provisoirement désintéressées, enfin d'induire et de généraliser. Constatant que tout ce qui vit autour de lui finit par mourir, il est convaincu qu'il mourra lui-même" (2). Mais cette conviction se met en travers de l'élan de la nature,

-
- 1) Deux Sources, p. 134. Bergson substitue au qualificatif de "mystique", dont Lévy-Bruhl a fait l'emploi que l'on sait, celui de "religieux" pour désigner la forme primaire de la religion dans les sociétés inférieures. Il conservera le même mot quand il parlera de la religion de nos sociétés, religion dynamique -- mysticisme vrai -- car cette nouvelle forme religieuse "a beau transporter l'âme sur un autre plan: il ne lui en assure pas moins, sous une forme éminente, la sécurité et la sérénité que la religion statique a pour fonction de procurer". Ibid., p. 225. D'autre part la religion dynamique est, en un sens, issue de la fonction fabulatrice; et, bien que séparée essentiellement de la religion statique, elle continuera à dépendre de cette fonction fabulatrice tant qu'elle n'aura pas atteint les sommets du mysticisme pur, dont l'accès n'est réservé qu'à quelques âmes privilégiées. Entre les deux extrêmes se placera la religion "mixte".
- 2) Ibid., p. 136.

et ralentira chez l'homme le mouvement de la vie en contrariant l'intention de la nature. La nature a suscité cette prise de conscience qui pourrait se retourner contre elle; mais elle se redresse aussitôt. La fonction fabulatrice entre en jeu pour opposer à l'idée d'une mort inévitable "l'image d'une continuation de la vie après la mort" (1). Que deviendrait la société si l'on ne croyait plus à la persistance des individualités qui la composent? "Il importe donc que les morts restent présents" (2) et que les membres de la société soient assurés de vivre après leur mort. "L'idée que l'homme se survit à l'état d'ombre ou de fantôme est donc toute naturelle" (3). De là à doter ces esprits du pouvoir de manifester leur action dans l'univers et sur les événements humains, de les doter d'une intention qui sera, selon les cas, bonne ou mauvaise, il n'y a qu'un pas. Et les primitifs l'ont vite franchi. De là aussi l'idée de forces répandues "dans l'ensemble de la nature et se partageant entre les objets

-
- 1) Deux Sources, p. 136. Bergson remarque toutefois en note: "Il va sans dire que l'image n'est hallucinatoire que sous la forme qu'elle prend chez le primitif". Il revient à la question de la survie au Ch. 3, pp. 278as, et au Ch. 4, pp. 337-338.
2) Ibid., p. 137.
3) Ibid., p. 139.

et les êtres inanimés" (1). Les morts vont entrer en ligne de compte dans l'action quotidienne. Nous verrons à propos des forces de la nature qu'"au propre et au figuré, ils font la pluie et le beau temps" (2).

Nous retrouvons donc un jeu d'images et d'idées caractéristiques de la religion à ses origines. Et Bergson

-
- 1) Deux Sources, p. 140. L'auteur s'inscrit en faux, on le voit, contre la théorie toute positiviste de la loi de participation qui régirait la mentalité primitive. La mineure de son argumentation est que "d'une manière générale, nous hésitons à considérer comme primitive, nous voulons dire comme naturelle, une représentation que nous ne formerions pas, aujourd'hui encore, naturellement". Ibid. Ce n'est donc pas à une participation a priori de l'âme à quelque principe de vie -- "mana", "wakenda", "oren-da" -- ou à quelque "totem" qu'il faut demander la cause de l'attitude du primitif, si étrange qu'elle nous paraisse. La cause est, pour Bergson, la fonction fabulatrice qui suggère des images, lesquelles images imposent au primitif une forme à son action. Cette forme est effet et non pas cause. "Nous estimons que ce qui fut primitif n'a pas cessé de l'être [or Durkheim comme Lévy-Bruhl sont persuadés du contraire], bien qu'un effort d'approfondissement interne soit nécessaire pour le retrouver". Ibid. On peut être persuadé que si Durkheim ou Lévy-Bruhl avaient un instant envisagé une identité possible entre la nature des primitifs et la leur, ils auraient peut-être nuancé leurs théories sur ceux-là....
 - 2) Deux Sources, pp. 141-142. Dans la seconde partie du chapitre deuxième, Bergson montre comment s'est effectué le passage des morts aux forces occultes, de celles-ci aux esprits, des esprits aux dieux. La religion n'est pas tout de suite une croyance à des dieux. C'est pourquoi la mythologie, dans cette histoire naturelle de la religion statique, occupe un des sommets par la forte individualité de ses dieux. Nous considérerons ces croyances dans leur ensemble sans préciser dans notre sujet leur stade d'évolution.

formule ainsi la deuxième conclusion:

Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort. (1)

Le rôle originel de la religion est donc de "résoudre des problèmes analogues à ceux que résout l'instinct, par une méthode très différente" (2).

Nous avons vu deux fonctions essentielles de la religion. Bergson étendra maintenant son étude aux autres phénomènes qui, dans la même ligne, rendront compte de la fonction fabulatrice. Celle-ci a en effet pour rôle d'élaborer la religion statique, "réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence" (3).

B - CONTINGENCE ET HASARD -

Le déterminisme positiviste a nié, contre toute expérience, la finalité et la contingence. Il a, de plus, prétendu retirer des esprits tout principe ou toute forme de pensée qui eut pu les y ramener. Nous

1) Deux Sources, p. 137.

2) Ibid., p. 169.

3) Ibid., p. 217.

en avons vu les conséquences: un système développé en dehors de toute logique par Lévy-Bruhl sur le thème de la mentalité prélogique. Le courant opposé, au sein duquel se situe Bergson, s'est efforcé de retrouver quelques bribes de la vérité. Bergson continue la recherche dans le même sens, mais trébuche encore sur la finalité dans la nature. Quand il parle d'"intention dans la nature" (1), il ne s'agit pas de la "raison d'un art, à savoir l'art divin, infuse dans les choses et par laquelle les choses elles-mêmes se meuvent vers une fin déterminée" (2), mais d'une "métaphore commode" (3). Car, dit-il, "si la merveilleuse coordination des parties au tout ne peut pas s'expliquer mécaniquement, elle n'exige pas non plus, selon nous, qu'on la traite comme de la finalité" (4). Et

1) Expression courante chez Bergson.

2) Telle est la définition de la nature que donne S. Thomas in II Phys., lect. 14, n.8: "Natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam".

3) Deux Sources, p. 114. Bergson ruine cependant, par sa théorie de l'élan vital, le préjugé d'une connaissance démiurgique de la nature tel que nous l'avons trouvé chez les rationalistes, pour qui la raison de la nature était celle de l'art "humain".

4) Deux Sources, p. 118. On se souvient que si Bergson s'oppose ainsi verbalement à la finalité, c'est que "dans la doctrine du pur mécanisme ou dans celle de la finalité pure, dans les deux cas les créations de
(à suivre p. 247)

pourtant la finalité paraît être, sur plus d'un point, un pré-supposé dans la philosophie bergsonienne. Elle ne s'exprime sans détour, semble-t-il, que lorsque Bergson aborde le domaine des actes humains (1). Notre intelligence conçoit cet ordre d'intention, qui en est comme un principe vital. C'est par elle que Bergson va passer pour en arriver à sa théorie du hasard. Cette théorie est en même temps la conclusion de la critique qu'il adresse à l'auteur de la Mentalité Primitive.

Il ne faut pas perdre de vue, cependant, que les considérations qui amènent maintenant Bergson à traiter de la contingence, ne sont pas d'abord posées en vue de réfuter Lévy-Bruhl ou de fonder une doctrine sur le sujet. Elles tendent, comme les précédentes, à défendre la thèse de la fonction fabulatrice dont le rôle est d'engendrer la religion naturelle ou statique;

la vie sont prédéterminées, l'avenir pouvant se déduire du présent par un calcul ou s'y dessinant sous forme d'idée, le temps étant par conséquent sans efficacité". Ibid., p. 119. Nous avons remarqué aussi que ce que Bergson condamnait sous le nom de finalisme n'était pas la doctrine parfaitement cohérente de la finalité que nous trouvons chez le Docteur Angélique, mais une forme dérivée du déterminisme que nous avons d'ailleurs soulignée au passage, au chapitre deuxième.

- 1) Tel sera même le fondement de la morale ouverte (Deux Sources, ch. 1) et de la religion dynamique (Ibid., ch. 3) qui lui correspond.