



Existence historique et temporalité selon Bergson

Roger Ebacher

Volume 25, numéro 2, 1969

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020144ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020144ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ebacher, R. (1969). Existence historique et temporalité selon Bergson. *Laval théologique et philosophique*, 25(2), 208–233. <https://doi.org/10.7202/1020144ar>

Existence historique et temporalité selon Bergson

L'homme moderne a pris conscience qu'il est l'auteur de l'histoire. Il se qualifie volontiers d'être historique ou encore temporel. Teilhard de Chardin nous a même appris à démarquer l'homme moderne — et par le fait même à repousser hors de cette modernité nombre de nos contemporains — par cette capacité de voir le monde et de se voir lui-même comme historiques. Cette temporalité essentielle, qui est à la fois tradition et rénovation, perpétuation et création, responsabilité face à un passé qu'il faut conserver et transmettre en l'accroissant, est un thème constant de la pensée contemporaine. Dans le présent essai, nous voulons chercher ce que Bergson peut nous en dire.

On a parfois soutenu que la perspective bergsonienne n'implique pas de philosophie de l'histoire. De fait, on ne peut pas parler d'une philosophie bergsonienne de l'histoire au sens où on a une philosophie hégelienne de l'histoire: inutile de chercher un tel traité dans les œuvres de Bergson. Mais le philosophe de la durée pouvait-il ignorer la dimension historique de l'existence? Le philosophe si contemporain du grand renouveau de la biologie pouvait-il négliger la percée de Darwin qui ouvrait les abîmes du temps et du devenir et, ainsi, lançait le monde vivant dans une histoire qui allait devenir l'histoire du monde? Bergson nous présente bien toute une vision de l'existence historique, qui sera peut-être d'autant plus éclairante qu'elle vient après celle de Hegel et de Marx pour s'en distinguer radicalement.

Une critique de la science historique

Si Bergson n'a pas écrit de philosophie de l'histoire, il présente une critique de l'histoire comme science qui nous indique divers aspects de sa conception du devenir historique. Bergson a fermement attiré l'attention sur certains caractères de cette histoire savante. Il a souligné comment la connaissance du passé est une reconstruction par un observateur situé après coup, qui, au lieu de suivre le véritable devenir, le *se faisant*, ne voit que l'événement *tout fait* et déjà à son terme. Ce recoupage n'est qu'une vue prise sur la réalité historique grâce à la connaissance de son dénouement: une reconstitution à rebours marquée de l'illusion inévitable de la rétrospection.

Cette « illusion du futur antérieur » qui consiste à projeter dans le passé ce qu'il faut y retrouver pour expliquer l'événement, ces prophéties proférées après coup sont radicalement dénoncées et démystifiées. Elles viennent toutes du faux problème, plus précisément du

problème inexistant du « possible ». « Notre appréciation des hommes et des événements est tout entière imprégnée de la croyance à la valeur rétrospective du jugement vrai, à un mouvement rétrograde qu'exécuterait automatiquement dans le temps la vérité une fois posée. Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir ». ¹ Le romantisme d'un Rousseau ou d'un Chateaubriand ne préexistait en rien dans le classicisme. Il n'y aura préexisté que rétrospectivement, quand nous aurons vu ce qu'est le romantisme et que nous en découperons la préfiguration dans une forme littéraire antérieure. « Le romantisme a opéré rétroactivement sur le classicisme [. . .] Rétroactivement il a créé sa propre préfiguration dans le passé, et une explication de lui-même par ses antécédents ». ² En fait, l'existence précède le possible ou l'essence.

Ce mirage, qu'il faudrait poursuivre à travers nos habitudes intellectuelles jusqu'à ses racines, jusque dans la constitution psychologique de l'homme essentiellement géomètre et technicien que nous sommes, s'explique plus immédiatement par notre idée de la causalité. On sait comment, depuis Aristote jusqu'au xvii^e siècle, la cause a une portée à la fois ontologique et épistémologique: elle est ce par quoi tel être existe et ce par quoi il est rendu intelligible. La cause efficiente est destinée à expliquer le surplus d'être qui apparaît dans tout devenir. Elle est cette efficacité externe qui rend compte du passage de la puissance à l'acte et qui garantit que l'effet sera toujours proportionné à sa cause. « Les mêmes causes produisent les mêmes effets ». Ce qui veut dire que l'effet est déjà dans sa cause: il y est « préformé », comme un nombre indéfini de théorèmes préexistent dans la définition du cercle. La cause efficiente trouve son parfait résumé dans l'idée de déterminisme qui est la loi de la nature tout entière, loi qui exprime que tout peut se répéter. La cause finale est, de son côté, essentiellement reliée à la cause efficiente et, par elle, au déterminisme. Son rôle est d'expliquer que le devenir aboutisse à un terme bien défini. Un tel terme doit alors être prédéterminé, fixé d'avance dans l'agent producteur: la cause finale est l'expression de la régularité du déterminisme.

1. PM 1264 (14-15). Sigles employés: *DIC*: *Essai sur les données immédiates de la conscience*; *MM*: *Matière et mémoire*; *EC*: *L'évolution créatrice*; *ES*: *L'énergie spirituelle*; *DS*: *Les deux sources de la morale et de la religion*; *PM*: *La pensée et le mouvant*. Tous ces écrits seront cités d'après Henri BERGSON, *Oeuvres*, Paris, P. U. F., 1963. La référence entre parenthèses renvoie, pour chacun des ouvrages de Bergson pris séparément, à l'une ou l'autre des réimpressions faites depuis 1939, date à laquelle on a fixé définitivement cette pagination. Autres sigles: *EP*: *Écrits et paroles*, textes rassemblés par R. M. Mosse-Bastide, Paris, P. U. F.; *EB*: *Les études bergsoniennes*.

2. PM 1265 (16). Voir *ibid.*, 1339 (110).

Il suffira alors de connaître parfaitement tous les antécédents pour effectuer une prévision infailliblement vraie.¹

Cette doctrine implique toute une vision cosmique et théologique. L'influx causal s'y transmet du Premier Moteur aux êtres naturels à travers les intelligences pures ou séparées qui assurent la motion des sphères célestes. La nature est ainsi considérée comme passive par rapport à cette motion universelle qui l'atteint dans son être même. Et les degrés de cette passivité sont marqués par des chutes en cascades dans le devenir. Le non-être platonicien et la matière aristotélicienne représentent, par l'espace et le temps, l'écart entre la « pensée faisant cercle » éternellement et les degrés de décroissance jusqu'au « rien absolu ».² Et lorsque cette vision cosmique est radicalement bouleversée par Kepler et Galilée, elle entraîne dans sa chute l'idée de cause. La causalité efficiente prend le visage d'une causalité mécanique devant traduire le lien existant entre divers phénomènes. On se retrouve devant une causalité de type exclusivement relationnelle, sans poids ontologique. Il ne reste donc qu'un principe méthodologique (le mécanisme) jusqu'à ce que, à travers ses vicissitudes historiques, celui-ci se transmue en principe ontologique plus ou moins universel. Le mécanisme, d'abord essayé sur l'astronomie et la mécanique galiléennes, s'introduit dans la vie par le biais des animaux-machines qui allaient devenir le centre de la pensée mécaniste. Armée de son puissant instrument mathématique, la physique entreprend la conquête de la vie — et de l'esprit avec Hobbes. La nature devient du mathématique incarné: elle a perdu son mystère et il suffit d'y rechercher des « causes » et des « effets ». Le déterminisme rigoureux du mécanisme universel entreprend ses conquêtes. Descartes et Spinoza en sont les relais. La préformation du présent dans le passé et du futur dans le présent y tend de plus en plus à une identité. La causalité implique une négation radicale de la durée: aucune faille n'y permet une « hésitation », une « attente ». L'univers tombe dans l'instantanéité (Descartes), la série multiple et vécue des phénomènes n'est que l'équivalence dans le temps de l'unité, l'éternité et l'identité divines (Spinoza). Il ne reste plus qu'à « tenir l'aspect temporel des choses pour une pure illusion ».³

Par ailleurs, la causalité finale n'est pas totalement évincée. Réintroduite par Newton avec l'idée de force, elle fait son chemin dans ce qu'on a appelé « le courant dynamiste ». Elle fleurit dans un vitalisme qui marque fermement la biologie du coin de la finalité. Mais, entre temps, elle a trouvé sa pure expression dans Leibniz qui, grâce à l'harmonie préétablie, instaure un finalisme radical qui n'a vraiment rien à envier au mécanisme. Tout y est régi par un programme transcendant qui se réalise infailliblement. Par là, le finalisme est ramené au

1. Voir *DIC* 121 (138).

2. Voir *EC* 769 (323-324).

3. *EC* 793 (352).

mécanisme. Et la métaphysique moderne retourne à celle des Grecs. « Pour l'une et pour l'autre, la réalité, comme la vérité, serait intégralement donnée dans l'éternité. L'une et l'autre répugnent à l'idée d'une réalité qui se créerait au fur et à mesure, c'est-à-dire, au fond, d'une réalité absolue ».¹ La théorie des causes, même traduite dans un système de lois, conduit au refus de toute existence historique.

Mécanisme et finalisme radical: voilà la véritable « boîte aux possibles ». Ils s'appuient sur une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc. Ils sont une radicale négation de l'efficience du temps concret et vécu. Détermination ou prédétermination exigent que les changements ne soient que la réalisation d'un programme tracé d'avance. Il ne peut s'y glisser aucun imprévu: pas de place pour l'invention et la nouveauté. On ne peut trouver de plus radical évanouissement d'une véritable temporalité. L'attraction finalisante du futur et la pulsion mécanisante du passé ne sont que deux moyens pour rendre tout devenir prévisible et éliminer le temps. Laissons donc ces deux schémas dans leur lieu naturel: dans les usines et dans la vie courante. Il n'y a aucun intérêt à les transposer au niveau théorique. C'est pourtant ce que font les scientifiques de l'histoire! Cette transplantation, légitime au niveau des sciences de la matière, est inacceptable au niveau de la science du vivant. La connaissance historique qui s'oriente ainsi est donc irrémédiablement vouée à l'illusion du futur antérieur.² Sont d'ailleurs prisonniers de la même chimère tous les philosophes du devenir qui s'emparent du *tout fait* et, en l'émiettant, prétendent reconstituer par un ingénieux travail de mosaïque le mouvant, le *se faisant*, le réel en progrès. Pour Bergson, le type du fabricant après coup, c'est le philosophe qu'il choisit comme maître dès sa jeunesse et qu'il a dû vaincre de haute lutte: Spencer.

Mais si la causalité nous ramène toujours au principe d'identité, à la préexistence et au tout donné d'avance, un autre principe permet de dévoiler le sens du devenir biologique et humain. Ce schéma interprétatif est fourni à Bergson par l'idée de création. Comme la causalité aristotélicienne, la création bergsonienne a toujours une double dimension: ontologique et épistémologique. L'être est créateur et c'est par cet acte, qui s'identifie à l'être, qu'il faut le connaître. Mais il importe de bien saisir le sens bergsonien de ce terme. Cette idée, qui n'est pas d'origine grecque mais juive (donc religieuse), a subi une

1. *EC* 794 (353). Voir les textes majeurs suivants: *DIC* 120-143 (137-164); *EC* 787-794 (344-353); *EC* 540-545 (53-59). Sur l'importance de cette idée de « cause » pour la connaissance historique, voir H. GOUHIER, *L'histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p.82, note 3.

2. Cette doctrine a évidemment de grandes répercussions sur la connaissance historique. Voir R. ARON, dans *EB* IV, pp.43-44, et DAVENSON (H.-I. Marrou), *Bergson et l'histoire*, dans *Henri Bergson*, Neuchâtel, éd. la Baconnière, 1942. Henri LÉVY-BRUHL, au nom de la concaténation des causes en histoire, a critiqué cette position de Bergson dans *Histoire et bergsonisme*, dans la *Revue de synthèse*, 1940-1945, pp.141-149.

véritable laïcisation au cours de son histoire. Chez saint Thomas d'Aquin, elle est devenue rationnelle et contient l'affirmation métaphysique d'une dépendance dans l'existence. Elle est alors reliée étroitement à l'Être réalisant la plénitude de l'être: seul Dieu est créateur et la création est un acte proprement divin. Cette identification du divin et du créateur trouve son sommet chez Malebranche où toute causalité est réservée à la divinité. La condition de créature y exclut absolument toute activité créatrice.¹

Pour Bergson, au contraire, l'acte de créer est d'abord un fait d'expérience: il ne renferme plus aucune connotation théologique ou religieuse. C'est tout simplement une donnée immédiate de la conscience. La création n'est plus un mystère et tout le bergsonisme est un constant effort pour penser cette évidence expérimentale. L'acte libre est créateur tout comme l'invention artistique. La mémoire, accumulant toute la tradition du passé d'un être, est créatrice parce que continuellement penchée sur un futur imprévisible. Le devenir de la vie est une « évolution créatrice ». Dans la personne humaine, « l'énergie spirituelle » se révèle par une véritable « création de soi par soi ». Enfin, Bergson nous offre une remarquable doctrine sur l'intuition et l'émotion qui sont les sources profondes de toute création.

Mais la création ne se révélera jamais à qui s'en tient au schème causal. Ce schéma traîne nécessairement à sa suite le possible qui rive le réel à son ombre. Seule la création, prise dans son dynamisme original, pourra exorciser ce fantôme. Le virtuel prend alors la relève du possible.² Au lieu d'opposer du non-réel à du réel, c'est l'actuel qui émerge du virtuel, avec tout son jaillissement d'imprévisibles nouveautés. La fabrication fait place à l'organisation. Le *tout fait* est relayé par le progrès, l'actualisation, la totalisation continue et continuellement nouvelle. Au temps spatialisé, lieu de l'identique et du simultané, succède la durée à la fois conservatrice et créatrice. Le « flambant neuf » est alors tout au plus, et rétroactivement, « retrouvable dans ses antécédents, comme les sons d'une nouvelle langue sont exprimables avec les lettres d'un ancien alphabet ».³ Ontologiquement, l'être est devenir et c'est par cette continuité de création qu'il faut le connaître.

L'existence historique découvre alors sa profondeur. Elle échappe à tout regard rétrospectif aussi bien que prospectif: elle est donnée

1. Voir H. GOUIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961, pp.118-123 et, du même auteur, *L'introduction aux Oeuvres*, pp.xxvi-xxvii.

2. Voir G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, P. U. F., 1966, p.99. Par cette idée du « virtuel », on peut échapper aux pièges du « germe » si bien dénoncés par H. GOUIER dans *L'histoire et sa philosophie*, pp.45-55. Si le germe nous ramène au possible, le virtuel nous garde dans la réalité. Il permet alors une genèse de l'être sans imposer de détour par le néant. Sur l'idée de virtuel, voir aussi F. HEIDSIECK, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, P. U. F., 1961, pp.140-145.

3. *EC* 787-788 (345).

d'avance ni dans le passé ni dans le présent. Il est inutile de rechercher les « lois de l'histoire ». La réalité vécue échappe à toute dialectique et n'a rien de fatal: la contingence est sa règle. On aura beau analyser les antécédents, les sources, les concomitants de la création — et il faut le faire — la création elle-même restera irréductible aux approches de ce genre. Mais cette indétermination ne conduit pas à l'incohérence, encore moins à l'absurdité. Le devenir historique est rebelle à notre logique d'artisan et de géomètre: sa logique est celle de l'esprit. « Remettons le possible à sa place: l'évolution devient tout autre chose que la réalisation d'un programme; les portes de l'avenir s'ouvrent toutes grandes; un champ illimité s'offre à la liberté ».¹ Cette indétermination de l'esprit est au cœur de l'histoire. Toute connaissance historique et toute philosophie de l'histoire qui ne sauraient pas en tenir compte sont impitoyablement rejetées.

Sans prétendre tirer de ces considérations sur la science historique une véritable philosophie de l'histoire, il faut noter les principes qui guident cette critique fondamentale. Si la position du possible (ou de l'essence) avant l'existence est la pure négation de l'existence historique en la réduisant au niveau des apparences, c'est que le déroulement historique n'est pas le simple dévoilement d'un donné préexistant. Le devenir historique est alors une création progressive, une invention contingente et ambiguë dans ses modalités. Il est indéterminé et imprévisible. Affirmer que l'existence précède le possible, c'est prendre au sérieux le moment d'hésitation et de choix qui est inhérent à la conscience. L'existence historique n'aura pas alors une suite logique (rationnelle): notre entendement n'est qu'une émanation rétrécie de la vie qui l'a créé et qui le dépasse de toute l'ampleur de sa spontanéité. Et cette spontanéité spirituelle est celle d'une conscience créatrice. Inutile donc de chercher quelque logique inconsciente ou collective dans l'histoire. Ce serait encore retomber de la création à la fabrication.

Il ne faudra pas non plus imposer à ce devenir la camisole de force de la régularité et de la constance. Si l'intelligence logique est faite pour toujours foncer bien droit à son but, la spontanéité spirituelle est une lutte qui subira des arrêts, des retours, des égarements. Au royaume du virtuel, l'actualisation essuiera des revers. La poussée originelle ne marchera pas selon un schéma linéaire mais éclatera en s'actualisant selon des lignes divergentes et complémentaires. À la linéarité Bergson substitue constamment l'image de la gerbe qui crée continuellement ses routes en avançant. Et ces créations sont réelles. Ce ne sont pas des réalisations effectuées par copies sélectives d'un certain nombre de plans possibles; ni des recherches de buts fixés d'avance. Il ne s'agit pas d'y choisir dans le « sac aux possibles » mais d'inventer les possibilités: l'existence historique est celle qui invente les problèmes réels et par là en crée la solution. Seulement alors, le temps

1. *PM* 1343 (114-115).

est pris au sérieux par un constant refus de le réduire au niveau des apparences. Le devenir temporel est ambigu, radicalement contingent mais aussi toujours neuf et d'une richesse infinie. Il est créateur.

Une vision historique du réel

Bergson a continuellement reproché à ses prédécesseurs de contempler un monde sans histoire. Par cette opposition, il veut poser sa propre philosophie. Il doit alors nous montrer comment voir un monde où la temporalité est pleinement vécue. Que sera le visage d'un univers historique? Comment tracer le schéma humain et cosmique d'une étoffe tissée par l'historicité existentielle, c'est-à-dire par « une succession où il n'y a pas de répétition, où tout moment est *unique* et porte en lui la représentation de tout le passé »? ¹ C'est ce défi que la métaphysique et la méthode bergsoniennes tentent de relever. Il importe de bien souligner la portée de ce défi. Si Spencer a conquis Bergson, c'est par sa recherche de précision et sa constante orientation vers l'évidence concrète et expérimentée: il faut mouler la pensée sur les faits. Bergson est hanté par la crise qui secoue la philosophie depuis Descartes et que Kant semble avoir résolue en niant la possibilité de la métaphysique. Il cherche à lever cet interdit par une méthode qui conduira à une véritable « métaphysique positive ». La philosophie doit être une science.² Mais alors, ne s'interdit-elle pas précisément tout le domaine du temps vécu, de la temporalité vraie? Bergson sait bien que toute une tradition philosophique rejette le mouvant: « la connaissance qui le prendrait pour objet, à supposer qu'elle fût possible, serait moins que science ».³ Il faudra donc défier le postulat platonicien qui veut qu'une science ne soit possible qu'en regard de la constance de son objet. Car il s'agit de prendre le temps-durée comme objet et d'y garder l'objectivité et la précision inhérentes à toute pensée positive. Il faudra être parricide? Bergson le devient et l'ensemble de cette œuvre est une véritable interprétation métaphysique de l'histoire. Tentons d'en souligner les arêtes majeures.

Si tout devenir historique est essentiellement temporel, il ne faut pas en inférer que tout temps est par le fait même historique: seul le temps-durée est facteur d'histoire. Il importe de tracer une ligne de démarcation quelque part. Descartes, par exemple, tire cette ligne entre l'esprit et la matière, entre la pensée et l'étendue. Nous ne voulons pas dire par là que Descartes a bâti une philosophie de l'histoire. Au contraire, il nie à l'histoire tout statut de connaissance théorique et l'attache à l'imagination. Mais, par cette coupure, il jette le vital dans l'étendue et le mouvement. Tout peut y être défini à l'avance dans

1. *EP* III, 457.

2. Voir *EP* I, 139-167; *PM* 1439-1440 (237); *EC* 493 (X), etc.

3. *EC* 785 (343).

une équation. Par ailleurs, dans le sixième chapitre de son *Discours*, il ouvre la porte à une philosophie pratique qui réintroduit l'histoire au niveau humain en transformant l'homme, par l'intermédiaire de la générosité de la science et de la technique, en agent effectif de l'histoire. D'une façon semblable, les philosophies de l'histoire qui se réclament de Hegel mettent l'homme à part de la vie. L'historicité y est intrinsèque à l'homme mais se limite à lui : la ligne passe entre l'homme et la nature et cette dernière ne pourra devenir historique que par l'intermédiaire de l'homme. Marx, par exemple, n'attribue pratiquement cette valeur historique qu'à la technique et à l'industrie : tout le reste devient super-structure. Et c'est par sa médiation, reliée à celle des forces productives et de la lutte des classes, que la nature devient historique.

Il en est différemment pour Bergson. Tout ce que touche la durée devient historique. Et la temporalité y prend une large place. La ligne passe entre l'organisé et l'inorganisé. Il faut toutefois nuancer ici : nous touchons un point obscur de la pensée bergsonienne. Pour ce penseur, la matière a révélé peu à peu ses divers visages. Elle est d'abord apparue comme le lieu des multiples déterminismes qui affectent tant l'esprit que le monde. Puis, la matière apparaît comme un flux : elle est une multitude innombrable d'ébranlements qui ont leur rythme propre. Le présent y recommence sans cesse, toujours semblable à lui-même : c'est une conscience où tout se compense et se neutralise si bien que l'avenir y est prévisible et qu'on peut l'enfermer dans des lois. C'est un « esprit instantané ». Enfin, la matière devient l'antagonisme et l'inversion du mouvement originel. Elle est résistance, retombée ; elle est essentiellement tendance à l'homogène ; elle est lestée de géométrie. La matière est à l'élan vital ce que l'habitude est au souvenir et le déterminisme à la liberté.

L'inerte échappe donc à l'histoire. Un objet matériel quelconque reste identique à lui-même : il ne dure pas. Il est soumis à une équation réversible et peut reprendre la position qu'il vient de quitter. « Un groupe d'éléments qui a passé par un état peut donc toujours y revenir, sinon par lui-même, au moins par l'effet d'une cause extérieure qui remet tout en place. Cela revient à dire qu'un état du groupe pourra se répéter aussi souvent qu'on voudra et que par conséquent le groupe ne vieillit pas. Il n'a pas d'histoire ».¹ Rien ne s'y crée : le futur est déjà présent et il est prévisible, au moins par une intelligence surhumaine capable de tenir compte de toutes les données. Le temps ne mord pas sur lui.

Tout cela reste cependant quelque peu abstrait : essayons de saisir le matériel dans son immédiateté. Les systèmes matériels clos s'évaporent pour ne laisser voir qu'une tendance de la matière à la géométrie, au morcelable. À l'isolement, qui apparaît maintenant comme artificiel, succède une interaction à l'échelle cosmique : la suc-

1. EC 501 (8).

cession imprévisible retrouve ses droits. Le célèbre morceau de sucre qui coïncide avec mon impatience est l'image de ce fil qui relie chaque parcelle du monde à la durée immanente au tout de l'univers. « Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer ». ¹ La frontière qui semblait s'imposer entre l'inerte et le vivant devient ainsi toute relative, relative à nos modes d'appréhension conceptuelle et aux besoins méthodologiques de notre science de la matière. En fait, cette matière inerte est intégrée au grand devenir universel, à cette « durée immanente au tout de l'univers », à cette temporalité qui imprègne la totalité cosmique.

Cette opposition qui joue entre matière inorganisée et matière organique a souvent été durement critiquée. On s'est même plu à en durcir les arêtes pour pouvoir en avoir plus facilement raison. M. Piaget a pourtant bien montré comment Bergson pouvait « trouver de bons arguments sur le terrain précis de la thermodynamique des systèmes fermés et ouverts, où peut se justifier la belle image du courant vital ascendant dont une partie retombe sans cesse en matière ». ² Il est vrai que Piaget ajoute aussitôt: « Il n'est pas évident, même si ce dualisme est confirmé dans la suite, qu'il soit pour autant généralisable à l'ensemble des rapports entre la vie et la matière ». Il nous semble plus important d'insister sur la récupération par la totalité qui redonne sa dimension historique à l'ensemble du devenir cosmique. On voit alors comment Bergson a reculé les limites de l'historique. Cherchant à interpréter fidèlement les découvertes de l'embryologie, de la paléontologie, de la biologie et de la psychologie de son temps, ce penseur a vraiment imposé la temporalité comme facteur nécessaire à la compréhension globale du réel. Il a nettement ouvert la voie à cette dimension qui affecte les êtres jusque dans leur profondeur intime: qui est leur profondeur, leur fibre, leur étoffe. C'est pourquoi nous acceptons si facilement Teilhard de Chardin quand il nous dit, poussant jusqu'à ses dernières conséquences — et non sans le corriger — l'effort bergsonien, que le physico-chimique et le vivant obéissent à un même mouvement. Chez ce penseur, tout l'univers est soumis à l'évolution.

1. *EC* 503 (11). Voir *EC* 806-807 (368); *PM* 1262 (12); *EC* 781-782 (338-339).

2. Jean PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, P. U. F., 1965, p.126. Cet auteur met bien le doigt sur les limitations internes du bergsonisme quand il note la liaison extrêmement serrée de la métaphysique bergsonienne avec les théories scientifiques de l'époque. Ceci ne nous conduit toutefois pas à une adhésion à la thèse générale de l'auteur: son dilemme du « pensé » et du « connu » nous semble très proche de la problématique kantienne. Pour ce qui est de la critique de la notion bergsonienne de la science, M. Barthélémy Madaule l'a bien réalisée dans *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, pp.203-209 et dans *Bergson adversaire de Kant*, Paris, P. U. F., 1966, pp.76-82. A. Robinet, dans *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965, pp.112-114, fait aussi ressortir les ambiguïtés de la matière bergsonienne.

L'ambiguïté bergsonienne y est levée: le cosmos au complet est entré dans une histoire. La matière inanimée, qu'elle se rencontre dans les galaxies, les planètes ou les montagnes, se révèle tissée dans une étoffe temporelle. L'Étoffe cosmique, dont les deux faces sont Matière et Esprit, est entraînée dans une vaste succession spatio-temporelle: dans l'histoire.

Bergson, en s'insérant dans la lignée de Ravaisson et Lachelier, a bien marqué sa distance face à Descartes ou à Hegel: l'esprit est ré-inséré dans la nature. Le devenir de la vie est historique: le but de *l'Évolution créatrice* est de le montrer. Bergson a d'ailleurs lui-même résumé sa pensée dans une conférence intitulée *La conscience et la vie*, qu'on retrouve au début de *l'Énergie spirituelle*. Nous nous contenterons de relever quelques points.

Le corps vivant, ce système isolé par la nature elle-même et organisé par elle, est intimement marqué par l'historicité. « Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuel et agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire? »¹ De l'organisme le plus différencié à la plus simple cellule, on retrouve le même processus de vieillissement. En somme, « partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit ».² Chaque organisme est à la fois conservation de tout le passé et incessante création. C'est précisément la définition bergsonienne de l'existence historique.

L'histoire naturelle est celle d'une lutte de la conscience s'insérant dans la matière pour en tirer ce qu'elle peut. L'évolution créatrice est ce vaste stratagème de la vie, de ses avatars protéens, de ses échecs et de ses succès. Sans planification, la conscience s'est lancée dans l'aventure afin de monter des mécanismes qui lui permettront de se récupérer sous la forme de la liberté. L'élan vital, nature naturante cherchant une création sans cesse continuée, s'est heurté à sa propre retombée qui le contrarie. La vie, c'est un incessant effort de la conscience pour relever ce poids qui sans cesse lui résiste. Cet ensemble de docilités et de rébellions de la matière, voilà la *nature* bergsonienne: « on sait, écrit-il, que nous désignons par ce dernier mot l'ensemble des complaisances et des résistances que la vie rencontre dans la matière brute, — ensemble que nous traitons, à l'exemple du biologiste, *comme si l'on pouvait lui prêter des intentions* ».³ Cette plasticité complaisante permettra à la vie d'obtenir quelque chose de la matérialité. Par ailleurs, les résistances de la matière réfractaire, qui imposent l'effort et stimulent, sont aussi l'obstacle à surmonter. On aboutit ainsi à un compromis: des organismes. Chaque corps organisé devient le symbole

1. EC 507 (15).

2. EC 508 (16).

3. DS 1241 (332). Sur cette notion de la *nature*, voir l'article de Ricour, *Morale et nature dans la philosophie morale de Bergson*, dans *Archives de Philosophie*, XVII, 1.

d'une victoire et en même temps la marque d'un arrêt. La vie devra s'échapper de ce piétinement sur place, de ce tournoiement si elle veut prolonger son aventure. « Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté [...] Mais la forme d'un vivant, une fois dessinée, se répète indéfiniment; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et à se recommencer automatiquement: automatisme et répétition, qui dominent partout ailleurs que chez l'homme, devraient nous avertir que nous sommes ici à des haltes, et que le piétinement sur place, auquel nous avons affaire, n'est pas le mouvement même de la vie ».¹

Faut-il en conclure que la création d'une espèce est historique mais que la suite des individus qui se succèdent en elle ne constitue pas une histoire? Bergson nie-t-il vraiment à chaque individu dans ces espèces et même à chaque espèce une existence historique? Certains textes permettent difficilement une telle interprétation. « L'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique ».² Le temps laisse ici une trace indélébile. Et la création organique, qui constitue proprement la vie, est irréductible au calcul. Car le moment actuel d'un corps vivant ne trouve pas sa raison d'être dans le moment immédiatement antérieur; c'est tout le passé de l'organisme, son hérédité, l'ensemble d'une très longue histoire qui est en question. Et la prétention de soumettre cet organisme à un calculateur sur-humain qui le traiterait mathématiquement comme on prévoit une éclipse n'est qu'une illusion enracinée dans « la métaphysique naturelle de l'esprit humain ». Alors, doit être historique, non seulement la création d'une nouvelle espèce, mais aussi la création d'un nouvel individu et n'importe quel moment de la vie de cet individu. « Car, s'il faut que la variation ait atteint une certaine importance et une certaine généralité pour qu'elle donne naissance à une espèce nouvelle, elle se produit à tout moment, continue, insensible, dans chaque être vivant. Et les mutations brusques elles-mêmes, dont on nous parle aujourd'hui, ne sont évidemment possibles que si un travail d'incubation, ou mieux de maturation, s'est accompli à travers une série de générations qui paraissent ne pas changer. En ce sens on pourrait dire de la vie, comme de la conscience, qu'à chaque instant elle crée quelque chose ».³

Bergson, sans cesse étonné par cette « création continue d'imprévisible nouveauté qui semble se poursuivre dans l'univers »⁴ et l'expérimentant à chaque instant en lui-même, n'a pas manqué de la

1. *ES* 833 (24).

2. *EC* 510 (19).

3. *EC* 518 (28-29).

4. *PM* 1331 (99).

saisir à l'œuvre à l'intérieur même des espèces végétales et animales. Les espèces sont *relativement* stables. Chaque vivant contrefait l'immobilité. « Parfois cependant se matérialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet ». ¹

Cette histoire qui est intrinsèque à tout organisme vivant s'estompe cependant si on la compare à la poussée formidablement créatrice de l'élan vital allant sans cesse d'espèce en espèce pour se libérer. On est devant « une irrémédiable différence de rythme ». Face à cette création évidente, fulgurante même, les individus deviennent en quelque sorte de simples répétitions: ils représentent des temps d'arrêt, des états immobiles, des choses plutôt que des progrès. Cette oscillation sur place est une sorte de sommeil de l'élan. La durée créatrice n'y est pas totalement absente mais tend à l'identique, à la matérialisation. « Ainsi, l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais il ne peut s'y prolonger sans se distraire de sa direction, comme il arriverait à un sauteur qui, pour franchir l'obstacle, serait obligé d'en détourner les yeux et de se regarder lui-même ». ² Il importe donc de bien distinguer les deux points de vue si l'on veut affirmer la non-historicité des individus et des espèces animales pour limiter la création aux genèses de nouvelles espèces.

Avec l'homme, tout change. ³ Chaque individu y devient créateur: la chaîne qui rivait la liberté est brisée. La vie n'aura plus à multiplier indéfiniment les espèces: la dernière des espèces sera elle-même pleinement historique par les créations de chacun de ses membres. On passe à l'histoire humaine. Et il faut se souvenir que la vie, en posant une espèce, la pose comme viable. La vie ne fabrique pas: elle organise. Alors, qu'est-ce que la nature docile et rebelle a donné à l'homme? Cette structure naturelle, posée d'un seul coup, intègre à la fois une dimension sociale et une dimension intelligente. Cette double dimension de la structure interne de l'espèce humaine exige en même temps: le bon sens, le langage, la morale close et la religion statique. Bon sens et

1. EC 604 (129).

2. EC 604 (130).

3. Voir. H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, pp.102-107, qui a parfaitement mis ce point en lumière.

langage sont innés dans l'homme: si telle ou telle forme de langage n'est pas naturelle, il est naturel à l'homme de parler. Par ailleurs la morale du clan et les dieux de la cité sont deux formes de pression quasi-instinctives voulues par la nature pour assurer la conservation et la cohésion du groupe. Et il est inutile de répéter le dicton: « Chassez le naturel, il revient au galop »! Le naturel ne se chasse pas: il est ce roc immuable sur lequel tout ce qui viendra par la suite devra être bâti. On découvre ainsi le visage de l'espèce humaine telle que sortie des mains de la nature: il s'agit de petites sociétés soumises à un régime à la fois monarchique et oligarchique où le chef doit avoir une certaine férocité. L'instinct de guerre fait loi: il faut défendre le clan. La mise à mort est la technique normale: la nature ne connaît ni exil ni prison. « Repliement sur soi, cohésion, hiérarchie, autorité absolue du chef, tout cela signifie discipline, esprit de guerre »:¹ voilà le visage donné par la nature à l'espèce humaine, visage que chacun peut retrouver en lui-même en creusant sous les apports de la civilisation et de l'éducation.

À ce niveau, l'homme est historique, mais seulement comme l'est toute espèce animale: un plan est donné, et il est inaliénable. Mais l'homme est aussi intelligent. De par sa vocation biologique, l'intelligence est la fonction qui permet à l'homme de démêler dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire.² L'homme bergsonien, c'est l'*homo faber*, le technicien capable de penser la matière et ainsi de la dominer: « savoir c'est pouvoir ». Et il faut insister sur la puissance inventive de l'intelligence: « Posez l'utilisation, à plus forte raison la fabrication, à plus forte raison encore l'invention, vous retrouverez un à un tous les éléments de l'intelligence, car sa destination explique sa structure ».³ L'intelligence générale, par sa capacité de sélection dans le réel en y traçant nos possibilités d'action, conduit à la création d'un monde où règnent le concept et le langage: on va vers la vie sociale. L'intelligence pure, de son côté, invente des outils et en varie indéfiniment la fabrication: on va vers la technique et l'industrie. Ainsi s'organise une civilisation. Ici et là, des génies apparaissent, qui reculent les bornes de l'intelligence. « Ce fut chaque fois une création, que la nature avait sans doute rendue possible en nous octroyant une intelligence dont la forme dépasse la matière, mais qui allait pour ainsi dire au-delà de ce que la nature avait voulu. L'organisation de l'homme semblait en effet le prédestiner à une vie plus modeste ».⁴ Mais l'homme a exploité à fond la marge de manœuvre étroitement calculée par la nature. L'intelligence, d'abord destinée à favoriser la vie individuelle

1. DS 1216 (302).

2. EC 622 (163). M. Gouhier, dans *op. cit.*, p.109, parle d'une façon très heureuse de « ce parfait débrouillard qu'est l'homme de la philosophie bergsonienne ».

3. DS 1075 (122).

4. DS 1120 (179). Voir *ibid.* 1077 (125-126); 1083 (133); 1091 (142-143), 1056 (97).

et sociale du groupe clos, refoule les contraintes de ses contrôleurs naturels: la morale de la tribu et la religion statique. Elle oublie qu'elle est, naturellement, au service de la stabilité sociale. Son inquiétude innée la pousse à tromper la nature en se rebellant contre des cadres que cette dernière lui impose. Que s'est-il produit? *L'homo faber* a cherché à prendre en mains son propre destin. Il a rompu avec l'ordre normal: il est allé au-delà des visées de la nature, bouleversant ce plan qui semblait le destiner à une vie plus modeste. « Voici que l'intelligence, haussant la fabrication de ses instruments à un degré de complication et de perfection que la nature (si inapte à la construction mécanique) n'avait même pas prévu, déversant dans ces machines des réserves d'énergie auxquelles la nature (si ignorante de l'économie) n'avait même pas pensé, nous a dotés de puissances à côté desquelles celle de notre corps compte à peine: elles seront illimitées, quand la science saura libérer la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable. L'obstacle matériel est presque tombé ».¹

Cette réussite matérielle unique signifie-t-elle que, par là, l'homme a brisé le cercle? Il a sûrement forcé de toutes parts les cadres de l'espèce: il n'y échappe cependant pas. Car toute cette aventure historique de l'homme technicien est ambiguë. Bergson en signale souvent les déviations: la technique s'y est mise au service des idéologies et des classes sociales; elle a été subordonnée à une recherche effrénée de plaisir et de bien-être dans une société aphrodisiaque, où le confort et la richesse sont les critères ultimes. En somme, ce développement historique de la technique n'a pas déraciné la mentalité tribale. C'est qu'il n'en a pas le pouvoir, n'ayant pas son sens en lui-même. À l'invention technique pure manquera toujours la signification qui lui éviterait une course à la catastrophe. « Ce corps agrandi attend un supplément d'âme ».² Il ne faudrait pas se contenter de tromper la nature, il importerait de la transfigurer. Pour ce, il faut aller jusqu'à la racine du devenir historique: il faut passer du technique à l'éthique et au mystique. « La nature a probablement fait pour l'espèce tout ce qu'elle pouvait. Mais [. . .] des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique ».³ Ces âmes privilégiées apportent un surplus qui n'a pas sa source dans la nature et ainsi reprennent en mains l'ensemble de l'histoire cosmique pour lui donner son sens.

On a souvent reproché à Bergson de se laisser porter par un romantisme des grandes âmes et d'introduire ainsi une sorte de dramatisation

1. DS 1241 (333). Voir *ibid.* 1238-1239 (330).

2. DS 1239 (330).

3. DS 1056 (97). Voir ES 831ss (22ss.)

artificielle de l'histoire cosmique et humaine. En fait, Bergson veut montrer que le devenir historique n'est pas réductible aux explications sociologiques et ethnologiques: la pression sociale et la fabulation mythologique ont un rôle réel, qu'il faut expliquer par leur source même: l'espèce, compromis entre l'élan et les résistances de la matière. Mais l'existence historique est irréductible à ces explications. L'avenir dépend de l'homme, de l'énergie qu'il voudra bien y mettre. Il faut aller jusqu'au cœur de la personne et là approcher le mystère de la vie et du monde: Dieu.

On pourrait montrer comment cet appel aux grands hommes s'intègre naturellement dans la pensée bergsonienne, tout en y restant profondément contingent et imprévisible. M. Gouhier l'a fait d'une façon remarquable.¹ Par ailleurs, Bergson nous indique lui-même sa voie d'accès aux grands hommes quand il nous parle du bon sens des mystiques. Admirant leur robustesse intellectuelle, il note: « Elle est manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur ».² Au cœur de la création historique, Bergson retrouve une puissante vitalité qui s'actualise dans le bon sens: cette orientation pratique et sociale qui se définit par une parfaite présence à la situation actuelle, dans toutes son actualité et sa nouveauté imprévisibles. Par elle, l'homme d'action se situe entre le rêveur et l'automate: il est préservé aussi bien de l'esprit de chimère (cette évasion dans le passé de l'esprit) que de l'automatisme (cette évasion dans le présent instantané de la mémoire-habitude). Le bon sens est cette constante attention à la vie qui, grâce à un ajustement précis, permet à la fois une analyse suffisante de la situation et une réaction sans retardement. Ce refus, aussi bien de l'atermoïement que de la précipitation, permet une parfaite contemporanéité avec l'événement.

« Avoir du bon sens est très fatigant ».³ C'est qu'il implique à la fois une profonde capacité de discernement et aussi beaucoup de générosité. Sa source ne peut être qu'une vitalité à la fois spirituelle et morale. « Je vois donc dans le bon sens, dit Bergson, l'énergie intérieure d'une intelligence qui se reconquiert à tout moment sur elle-même, éliminant les idées faites pour laisser la place libre aux idées qui se font, et se modelant sur le réel par l'effort continu d'une attention persévérante. Et je vois aussi en lui le rayonnement intellectuel d'un foyer moral intense, la justesse des idées se mouvant sur le sentiment de la justice, enfin l'esprit redressé par le caractère ».⁴ En somme, cette

1. Voir *Bergson et le Christ des Évangiles*, passim.

2. *DS* 1169 (241).

3. *ES* 892 (103).

4. *EP* I, p.88. Voir MOSSE-BASTIDE, *Bergson éducateur*, Paris, P. U. F., 1955, pp. 180-199, où l'on trouve une belle étude sur le bon sens.

sorte de flair face aux situations, cette sympathie divinatrice — un véritable « esprit de finesse » — est une intuition, non plus en vue de la connaissance, mais de l'action. C'est une intuition politique, sociale, morale et mystique.

Et Bergson a scruté les profondeurs de cette vitalité qui anime du dedans la création historique. L'exigence d'action a des racines profondes dans la personnalité. C'est qu'il y a deux sortes d'émotions : plus profondément que l'agitation en surface, il est des ébranlements affectifs de l'âme qui sont générateurs de pensée et de vouloir. « Création signifie, avant tout, émotion ».¹ Comme Rousseau a sympathisé avec la nature, le héros moral coïncide avec la source de la vie. De cette intuition jaillit une émotion neuve qui est fusion spirituelle de la pensée et du vouloir, qui est élan créateur. La personnalité recrée brise les résistances et cet enthousiasme d'une marche en avant est une invitation à entrer dans le mouvement. Par là, l'espèce, cette espèce qui n'est que partiellement elle-même, est provoquée à le devenir tout à fait par un incessant dépassement historique d'elle-même. Au lieu de parler du romantisme échevelé de Bergson, il faut voir que l'apparition du héros est une profonde affirmation de l'irréductibilité du mystérieux devenir historique. L'histoire jaillit d'une intuition recréant de l'intérieur une liberté par une émotion qui est élan et action : la personne est responsable du sens de l'homme et du monde.

Cette vitalité, qui se révèle dans le bon sens, est bien celle des créateurs de l'histoire, de ces éveilleurs de consciences, de ces initiateurs dont la seule présence est un appel. Il ne faut toutefois pas oublier que cette puissance créatrice, tout homme la recèle en lui. Chacun de nous possède cette « énergie spirituelle », source d'une « création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ».² Chacun a ce qu'il faut, non seulement pour résonner à l'appel, mais pour devenir allumeur de nouveaux foyers. Mais l'acte libre est rare ! Le mystère n'est pas qu'il y ait des héros moraux et de grands mystiques : il faut plutôt expliquer pourquoi nous n'en sommes pas tous. Notre « condition humaine » éclaire ce paradoxe.

Puisque la vie est l'histoire d'une conscience en lutte contre une matière qui divise, précise, provoque à l'effort et ainsi permet la création, l'activité spirituelle la plus haute sera celle qui révélera le sens de tout le devenir historique. Cette action, nimbée d'une joie supérieure, ce n'est celle ni de la nature ni de l'artiste : mais bien celle du créateur moral. « Créateur par excellence est celui dont l'action intense

1. *DS* 1013 (42).

2. *ES* 833 (24).

elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité ». ¹ Tel fut le Président Wilson, un de ces « bienfaiteurs de l'humanité », un de ces « grands optimistes » qui ont fondé la Société des Nations. Tel fut Spinoza qui a fait « toucher du doigt ce qu'il peut y avoir d'héroïque dans la spéculation et ce qu'il y a de divin dans la vérité ». Tel fut Socrate, non certes le Socrate moraliste, mais le Socrate docile à la Pythie, pauvre et populaire, obéissant à son démon jusqu'à mourir plutôt que de ne pas le suivre. Tel fut Jésus, le Christ du Sermon sur la Montagne. Tel fut peut-être aussi un parent, un ami : obscur héros dont l'existence est un appel à se joindre à l'armée des conquérants. ² En ces hommes, le bon sens a révélé la dimension de son dynamisme. Ce sont des « révélateurs de vérité métaphysique » : ils éclairent l'ensemble du passé historique de l'humanité et du monde, aussi son présent et peut-être même son avenir.

D'où vient l'élan et quel sens faut-il donner à ses manifestations ? Sous le regard du mystique le Dieu cosmique du philosophe de l'évolution créatrice prend le visage de l'amour. « L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même ». ³ La source de l'élan est donc une Personne. Et alors l'ensemble des manifestations de cet élan reçoit son sens à partir des êtres capables d'aimer. La création tout entière est bien une entreprise pour créer des créateurs et un monde nécessité par ces créateurs. Le philosophe est obligé d'accepter du mystique l'idée « d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible ». ⁴

Et l'avenir ? Bergson soutient toujours que cet avenir est mystérieux : il est plein de créations imprévisibles. Car il n'y a pas de loi historique inéluctable. Aucun destin ne plane sur notre futur. Il est toutefois permis d'y déceler une tendance vers la démocratie, qui est la seule des conceptions politiques qui transcende, au moins idéalement, le régime clos de la tribu. Ce saut de la cohésion de la cité à la fraternité humaine — ce saut qui conduirait chacun à comprendre ses « devoirs envers l'homme en tant qu'homme » et à vivre ce « droit de tous au respect » — est d'ailleurs conditionné par l'apparition du mystique qui rappellera à l'espèce qu'elle n'est que partiellement elle-

1. *ES* 834 (25).

2. Wilson, *EP* III, 630, 638 et *DS* 1219 (305); Spinoza, *EP* III, 587; Socrate, *DS* 1027 (60); Jésus, *DS* 1178 (254); les héros obscurs : *DS* 1004 (30) et 1017 (47).

3. *DS* 1189 (267).

4. *DS* 1192-1193 (271-272).

même; qui appellera l'homme à devenir pleinement homme et à réaliser cette contradiction de « convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt ».¹

Peut-on autant espérer de l'homme? Peut-on compter qu'il acceptera cet effort, qu'il saura s'attacher à la vie avec assez de passion pour assurer son avenir? Car la vie est dure et sans cesse hypothéquée par l'obsession de la mort. Cette inquiétude poussera toujours à goûter au philtre magique de l'oubli, à chercher l'enivrement du plaisir ou du bien-être. Par ailleurs, l'avenir est contingent: il est aussi bien ouvert à une catastrophe planétaire qu'à un avenir qui chante. Bergson est-il donc foncièrement pessimiste face à la destinée de l'homme? Non, car il croit en l'homme; il croit aussi en la puissance de l'énergie spirituelle. Le dernier chapitre de son œuvre est structuré autour de divers motifs d'espérance. Chaque argument qui semblait imposer le plus noir pessimisme est démantelé, examiné: le philosophe y décèle les sources mystiques et leur puissant dynamisme créateur. En somme, l'avenir historique de l'homme n'est pas clos. Même là, la philosophie bergsonienne reste une réflexion qui a surmonté l'angoisse: c'est le triomphe de la sérénité et de la joie, de « l'espérance que le cercle finira par être rompu ». Et le dernier mot de Bergson est une ultime marque de sa confiance en l'homme: c'est un vibrant rappel de la responsabilité de l'humanité face à son destin. Ce sens de la responsabilité est le signe certain d'une profonde conscience historique. Car seul l'héroïsme amoureux peut engager l'homme dans ce combat où, par-delà l'angoisse, il créera des voies qui, peut-être, ne dévoileront leur sens plénier que dans le trans-historique, dans la transcendance.

Une métaphysique de la temporalité

Une telle « vision de l'universel devenir » implique une conception déterminée du temps. Il ne peut plus être une simple loi de la représentation objective, une forme de notre connaissance. Car c'est là rejeter le temps du côté de la multiplicité distincte, de la juxtaposition, de la divisibilité, de l'identité, de l'espace. Il ne peut pas être non plus un écran qui nous cache l'éternel, un mécanisme de retardement qui nous livre successivement ce qu'une intelligence surhumaine verrait d'un seul coup. Le temps doit bien avoir sa positivité propre. Et son efficacité est nettement révélée par l'hésitation du réel, par cette indétermination qui est identique à une évolution créatrice. Le temps est donc la durée même: étoffe substantielle de la vie, travail intérieur de création et de maturation, réel dans sa mobilité et son progrès, fond même

1. *DS* 1174 (249). Il importerait ici d'analyser les relations entre mécanique et mystique et leurs conditionnements réciproques. Nous l'avons longuement fait dans *La philosophie dans la cité technique*, Québec (P. U. L.) et Paris (Bloud et Gay).

de notre être et substance des choses. Il n'est plus ce réceptacle, ce contenant qui permet de parler de « choses dans le temps » : il est la conscience elle-même sous son double aspect de tradition et de rénovation ; il est le moi en tant que risque, attente, appel à la liberté ; il est le déploiement interne de l'être et l'accroissement progressif de l'absolu.¹

Bergson est entré au cœur de lui-même. C'est par cette plongée introspective qu'il a fait la grande découverte : celle de la durée. Le réel y est apparu comme essentiellement temporel et créateur. Mais cette découverte de l'historicité intrinsèque de l'être exige une véritable métamorphose de la pensée : il faut refaire son regard pour suivre cette nouvelle courbure de l'univers. Ainsi la vision historique de Bergson est appuyée sur « une philosophie nouvelle » : une vision de l'universel devenir implique une métaphysique de la temporalité.

Qu'est-ce qu'exister ? Voilà la question qui nous conduit au cœur même de la métaphysique. Car toutes les métaphysiques, consciemment ou non, tournent autour de la question des origines de l'existence, ce type des faux problèmes, cette source des grandes angoisses métaphysiques. C'est là d'ailleurs que les doctrines se départagent : « Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous, et dans une certaine mesure, en nous ».² Et en nous, « exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même ».³ L'existence, c'est la durée. Et atteindre la durée, c'est atteindre l'être car la durée est l'être en devenir. L'être est donc essentiellement spiritualité et temporalité. Il est aussi définissable génétiquement par le schème de la création, tout comme il est ontologiquement créateur.

Bergson se pose en s'opposant. Toute l'histoire de la métaphysique est certes une longue quête de l'être. Les Grecs en furent même obsédés. Mais ils prirent conscience de la consistance de l'être à travers son opposition au devenir. Le devenir est alors du moins réel, de l'apparent, du non-être. Et l'immobile, dont l'éternel, est ontologiquement privilégié. Le temps est causé par la matière ; être dans le temps implique une dégradation, une chute. L'unité est alors rompue pour

1. Sur ces thèmes, voir entre autres : *EC* 498 (4-5), 503 (11), 507 (15), 527-528 (39), *PM* 1254 (4-5), etc.

2. *EC* 747 (298). Voir aussi *EC* 728-747 (275-298) ; *DS* 1188 (266) ; *PM* 1303-1304 (64-65) et 1336-1338 (106-108).

3. *EC* 500 (7).

s'éparpiller dans une multiplicité de plus en plus multiple à mesure que la chute s'accroît. Il s'établit une inadéquation telle que l'idée éternelle, égarée hors d'elle-même, est condamnée à courir sans cesse à la recherche d'elle-même. Le temps est tout simplement cet écart, la loi de Sisyphe inhérente à l'être spatio-temporel. L'être est donc immobile dans l'éternité et son existence est sa propre identité. Le devenir multiple en est le relâchement. « Comblez ce déficit: du même coup vous supprimez l'espace et le temps, c'est-à-dire les oscillations indéfiniment renouvelées autour d'un équilibre stable toujours poursuivi, jamais atteint. Les choses rentrent les unes dans les autres. Ce qui était détendu dans l'espace se retend en forme pure. Et passé, présent, avenir se rétractent en un moment unique, qui est l'éternité ».¹ On a là la « métaphysique naturelle de l'intelligence humaine ». Et un irrésistible attrait y a ramené la métaphysique des modernes: attrait sans doute dû à ces artistes à jamais admirables que furent les Grecs; attrait surtout inhérent au mécanisme cinématographique de notre entendement.

Bergson renonce à cette tradition en nous présentant sa vision de l'existence historique. Par cette option, il a voulu rester fidèle aux appels des sciences biologiques de son temps. Pour ce, il lui a fallu dénoncer ce « préjugé » de l'être intemporel. L'être n'est plus à chercher en dehors des réalités: il est au contraire immergé au cœur du temps-durée, dans le devenir réel. Car rien n'est plus réel que le temporel.

Une telle métaphysique n'abolit-elle pas toute histoire? L'existence historique exige une persistance dans l'être. N'est historique que l'être qui sait perdurer. L'être bergsonien subsiste-t-il? « Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile ».² N'a-t-on pas là une instabilité radicale? C'est du moins ce que l'on a amèrement reproché à Bergson. Le philosophe a d'ailleurs été sensible à ces attaques et s'est défendu d'être l'Héraclite des temps modernes. « Encore une fois, nous n'écartons nullement par là la *substance*. Nous affirmons au contraire la persistance des existences. Et nous croyons en avoir facilité la représentation. Comment a-t-on pu comparer cette doctrine à celle d'Héraclite ».³

Mais qu'est-ce que la substance? Est-ce la forme, cet « instantané pris sur une transition », cette éternité tombée au cœur du temps

1. *EC* 765 (319).

2. *PM* 1381 (163).

3. *PM* 1420 note 1 (211 note 1). Voir *PM* 1382 note 1 (163 note 1). Et comparons avec Maritain: « Le temps réel est cela, il est ce flux d'impermanence, c'est-à-dire qu'il est ce qu'il y a de moins substantiel au monde » (dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New York, Éd. de la Maison française, inc., 1944, p.24).

pour lui donner un fondement ? Est-ce l'essence, cette « forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là », cette forme que notre langage a recueilli dans sa catégorie des substantifs ? Est-ce un substrat purement indéterminé qui soutient tout devenir évolutif ? Qu'est-ce que la substance ? Il faut se poser la question. Car, ce que fut le mouvement pour la philosophie grecque, la substance l'est devenue pour la philosophie moderne. Sur elle ont achoppé Descartes, Leibniz et Spinoza. La bonne vieille substance de Démocrite réapparaît pour soutenir, elle immuable, les phénomènes changeants. Ou bien la loi devient le « substrat permanent des phénomènes ». Chez Spinoza, Dieu lui-même est l'identité fondamentale, le substrat dont les deux attributs et les deux traductions parallèles sont l'âme et le corps. Et les monades de Leibniz ne sont que des vues possibles substantielles sur « la substance qui n'a pas de point de vue ». Il ne restera alors à Kant qu'à repousser la substance au niveau des noumènes, donc de l'inconnaissable.¹

Bergson nous dit très expressément ce qu'il rejette. Il refuse le « moi chose » : amorphe, indifférent, impassible, immuable, solide. Il nie toute réalité à un moi stable et toujours identique à lui-même, sur lequel défilent des états aussi stables, comme défilent les acteurs sur la scène. Impossible d'admettre ce substrat indéterminé, ce support stable du mobile qui joue le rôle du fil solide retenant ensemble les perles d'un collier. Ce ne sont là que d'insaisissables fantômes.² Bergson rejette impitoyablement et avec ténacité toutes ces idées de la substance. Dira-t-on alors que la substance, c'est tout simplement l'être ? Bergson serait parfaitement d'accord, à la condition qu'on s'entende sur le sens à accorder à ce mot : « être ».

Car Bergson, dont tout l'effort tend à réaffirmer la possibilité de la métaphysique et ainsi à dépasser Kant, n'a pas peur de parler de la substance. Et il nous indique où aller voir pour la trouver. « Le mouvement n'implique pas un mobile ». On a de la peine à voir ainsi les choses car il est fort utile d'avoir affaire, dans la vie quotidienne, à des objets stables. Mais libérons-nous des images spatiales : le changement pur se révélera. « Nulle part la *substantialité* du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure. Les difficultés et contradictions de tout genre auxquelles ont abouti les théories de la personnalité viennent de ce qu'on s'est représenté, d'une part, une série d'états psychologiques distincts, chacun invariable, qui produiraient les variations du moi par leur succession même, et

1. Pour toute cette question, voir le quatrième chapitre de *EC*. Bergson ne nous présente évidemment pas là une histoire de la philosophie. Mais il peut nous obliger à repenser cette histoire.

2. Voir *DIC* 113 (128-129); *EC* 197 (30); *PM* 1364 (140-141); *PM* 1381-1387 (162ss) et 1390 (173-174).

d'autre part un moi, non moins invariable, qui leur servirait de support. Comment cette unité et cette multiplicité pourraient-elles se rejoindre? [...] La vérité est qu'il n'y a ni un substratum rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, — mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même ». ¹ Le temps est donc l'être même du moi. L'esprit est alors un « être à la fois identique et changeant »: un changement où tout subsiste. Il est essentiellement historique.

Bergson a longuement développé ce « problème de la personnalité » dans ses conférences de 1914 à Édimbourg. Analysant la doctrine platonienne de la personnalité, il note la question qui hante ce penseur: c'est « de savoir comment le même être peut s'apparaître à lui-même comme une multiplicité indéfinie d'états et cependant être une seule *personne* identique ». Mais le problème est mal posé. Les catégories de la multiplicité et de l'unité sont équivoques. Il est fort probable que ces termes ne peuvent même pas s'appliquer avec leur signification habituelle à l'esprit. « Ceci équivaut à dire que l'on ne peut classer la personnalité sous aucune catégorie connue et que nous ne devons pas essayer d'en reconstruire la notion à l'aide d'idées que nous possédons déjà ». ² Il faut reviser nos catégories et modifier certaines de nos habitudes intellectuelles: c'est le tribut à payer pour obtenir une vision de l'existence historique dans toute sa profondeur, jusqu'au cœur de la personne. En effet, « que la personnalité ait de l'unité, cela est certain; mais pareille affirmation ne m'apprend rien sur la nature extraordinaire de cette unité qu'est la personne. Que notre moi soit multiple, je l'accorde encore, mais il y a là une multiplicité dont il faudra bien reconnaître qu'elle n'a rien de commun avec aucune autre. Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne. Et elle ne le saura que si elle ressaisit l'intuition simple du moi par le moi ». ³ S'imposer un tel retour au réel par un effort sans cesse nouveau et refuser les concepts tout faits en taillant des concepts adéquats: voilà la vraie méthode. On touche ici la critique fondamentale de Bergson: celle du mécanisme cinématographique de notre intellect et celle de notre tendance à la paresse. On touche aussi la véritable raison d'un constant refus de toute explication dialectique de l'existence historique: la dialectique n'est qu'un mouvement entre concepts abstraits, jeu rendu possible par la généralité et le caractère vague de ces concepts.

1. *PM* 1383-1384 (165-166).

2. *EB* VII, 92 et 101.

3. *PM* 1408-1409 (197).

Il faut donc se libérer des catégories de l'un et du multiple. Mais comment refuser ces « indéfinissables combinaisons » ? Car il faut bien exprimer l'intuition. Comment la traduire en concepts sans tomber dans le piège inhérent au langage ? Assouplissons les cadres trop rigides. Le *même* et l'*autre* ont un sens là où il y a distinction et multiplicité quantitatives. Mais il faut aller plus loin : le verbe *distinguer* et le mot *multiplicité* ont deux sens : l'un qualitatif et l'autre quantitatif. Et il en est de même de la différence entre le *même* et l'*autre*. « Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire *plusieurs* ; il y a bien alors multiplicité sans quantité. Tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l'espace ».¹ Cette multiplicité qualitative opère donc une discrimination sans faire nombre : il y a multiplicité sans quantité, sans extériorité, sans espace, sans simultanéité, sans identité. C'est une multiplicité non-numérique, une « multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle ».

Cette multiplicité temporelle permet de se dégager non seulement des catégories du *même* et de l'*autre*, mais aussi de celles de l'un et du multiple. On y découvre, par-delà l'identité et l'altérité, une perpétuelle altération continue qui est à la fois permanence et discontinuité. Notre vie psychologique est un « tissu serré » où il y a « progrès qualitatif et complexité croissante ».² En somme, on a là une multiplicité où il n'y a pas de nombre : impossible alors de parler de l'un et du multiple. Nos états de conscience profonds « se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt ».³

Et du même coup est comblée la dichotomie du *tout* et de la *partie*. Car un sentiment remplit « notre âme entière » : il n'est donc pas une partie du moi. Chaque sensation nouvelle s'organise avec les sensations précédentes et « l'ensemble nous fait l'effet d'une phrase musicale qui serait toujours sur le point de finir et sans cesse se modifierait dans sa totalité par l'addition de quelque note nouvelle ».⁴ De même, ce qu'on appelle un « état » psychologique est une continuité qui implique toute une histoire. Le tout est présent dans chacune de ses parties. Dans les profondeurs organisées et vivantes du moi, c'est une fusion intime telle que les schémas de l'entendement n'y puisent toujours que

1. *DIC* 81 (90-91).

2. *DIC* 15 (13) et 21 (19-20).

3. *DIC* 90 (102). Sur l'inaptitude des catégories de l'un et du multiple, voir *EC* 713-714 (258-259) et *PM* 1402ss (188ss).

4. *DIC* 71 (79).

des « termes logiquement contradictoires ». ¹ Mais les rêves les plus bizarres où les images se recouvrent pour nous présenter à la fois deux personnages différents qui n'en font pourtant qu'un peuvent donner une faible idée de cette interpénétration. L'organisation bien fondue des notes d'une mélodie, où toute la mélodie est dans chaque note, oriente encore mieux l'esprit vers cette réalité originale et unique. Cette présence du tout dans la partie se révèle d'ailleurs bien dans les espèces vivantes: la vie y apparaît comme « un tout sympathique à lui-même ». ² Le tout est dans les parties mais les parties ne sont pas dans le tout. Car une sommation des points de vue ne redonnera jamais le réel; l'addition des fragments et des états ne reconstituera jamais l'unité de la personne. C'est que, en fait, la personnalité n'a pas de parties. Les éléments ne sont que des équivalents pratiques du réel. Il n'y a que le tout comme fusion et interpénétration: les éléments multiples que l'entendement en dégage n'y étaient pas contenus. « On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace ». ³

Il faudrait ici suivre pas à pas les développements de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, avec leur jeu perpétuel de la continuité et de la discontinuité, par lequel Bergson tente de nous conduire à un dépassement de tous les paradoxes logiques afin de nous amener à voir ce que sont « les phénomènes internes en voie de formation, et en tant que constituant, par leur pénétration mutuelle, le développement continu d'une personne libre. La durée, ainsi rendue à sa pureté originelle, apparaîtra comme une multiplicité toute qualitative, une hétérogénéité absolue d'éléments qui viennent se fondre les uns dans les autres ». ⁴ L'acte libre se révélera alors comme expression et synthèse de l'ensemble de toute l'histoire d'une personnalité. comme une fidélité au « moi tout entier » qui est en même temps une aventure authentiquement créatrice. Une telle analyse dépasse les cadres du présent travail. Notons simplement que l'expérience directe du réel sera toujours contradictoire pour notre « logique de rétrospection ». Car elle ne veut pas admettre que le temps est efficace. Il faut alors l'assouplir, l'adapter à la durée créatrice. Le temps retrouve son efficence et l'histoire ses droits.

1. Comparer avec les préceptes contradictoires et illogiques de la religion dynamique: DS 1024-1025 (57-58).

2. EC 637 (168). Voir, pour ce qui regarde l'instinct et l'intelligence, DS 1067 (112-113); 1076 (124); 998 (23).

3. DIC 68 (75).

4. DIC 149 (172).

La personnalité est donc cette continuelle organisation, ce continu progrès dynamique dont les états et les modifications se pénètrent intimement, d'une façon indivisée et indivisible. Le moi est du *se faisant*, du *devenant*, et non pas une *chose faite* qui supporterait des états qui changent les uns après les autres. Le moi porte en lui le sceau du temps. Il faut pourtant insister pour montrer que cette continuité de changement est tout d'une pièce, d'un bout à l'autre de la totalité de l'existence. C'est que le moi est mémoire, c'est-à-dire conservation intégrale du passé dans le présent. Bergson est très constant dans cette affirmation. La durée, qui est conscience, exige le souvenir: elle est « une continuité mouvante où tout change et demeure à la fois ».¹ La difficulté à admettre cette conservation intégrale du passé dans l'inconscient vient d'une identification de l'inconscience et de l'inexistence. En fait, il faut bien distinguer entre être et être-présent (c'est-à-dire agir, être utile). La conscience, c'est de l'action réelle et efficace. L'inconscience n'est pas alors de l'inexistence mais de l'inactivité. Ce qui est mystérieux, ce n'est pas l'existence de cette mémoire pure, mais bien le mécanisme de l'oubli qui doit expliquer son inactivité. Une autre difficulté vient de l'habitude prise de considérer la mémoire comme « une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre ». On sent le besoin de chercher où se conservent les souvenirs. On fait alors appel à la substance cérébrale pour les y déposer. Mais c'est oublier que des idées de contenant et de réservoir n'ont aucun sens au niveau spirituel. « En réalité, pense Bergson, le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant; ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors ».² Le rêve et la rêverie sont des signes de ce passé toujours là et qui voudrait redevenir efficace: ce sont des « messagers de l'inconscient ». La menace soudaine de la mort ouvre parfois les digues qui voilent les mille et mille détails de la vie: c'est alors, en un mouvant panorama, toute l'histoire d'une vie qui ressuscite.³ Et « qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous les dispositions prénatales? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons ».⁴

1. *MM* 319-320 (204).

2. *EC* 498 (5).

3. Voir *PM* 1387 (170) et *ES* 873 (77).

4. *EC* 498 (5). Voir *MM* 283ss. (156ss); *ES* 852ss (49ss); *PM* 1315ss (79ss) et 1385-1390 (167-174). Proust pourrait nous fournir plusieurs exemples de cette conservation intégrale du passé. Voir F. DELATTRE, *Bergson et Proust*, dans *EB*, I et aussi l'article de Arbour dans la *Revue internationale de philosophie*, 1959, pp.239-242.

La personnalité est donc une continuité de changement. Chaque moment est nouveau et imprévisible: ainsi nous grandissons sans cesse, nous mûrissons. Tout ce qui en nous « reste le même » est plus varié qu'on ne le croit et tout ce qui y change y ressemble plus qu'on ne l'imagine à une transition continue. Ainsi, chaque instant est « un moment original d'une non moins originale histoire ». ¹ Et c'est cette conservation et continuation qui sont la cause de la permanence, de l'identité, de l'unité et de la substantialité de notre personne. C'est mon histoire qui m'individue. « Un mouvement en avant continu, qui ramasse la totalité du passé et crée le futur, telle est la nature essentielle de la personne. Cette nature ne peut être exprimée convenablement qu'en termes de changement ». ² Le moi est indissolublement survivance intégrale du passé et élan en avant; conservation et création; tradition et responsabilité en tension continue vers le futur: mémoire et force créatrice de la liberté. En résumé, il est temporel et historique.

Cette historicité accompagne la conscience tout au long de son trajet et de ses luttes. Car cette « continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie » ³ est évolution créatrice, c'est-à-dire continuité révolutionnaire. Le temps bergsonien n'est donc pas le temps héraclitéen: il n'est pas écoulement pur. Par la mémoire et par l'action créatrice, il est à la fois continu et discontinu. Au dehors de nous comme en nous, le temps mord, le temps crée: il est l'étoffe de nous-mêmes et de notre univers. Il rend tout ce qu'il crée temporel. L'existence historique est cette multiplicité temporelle: cette conservation qui est responsable devant un avenir où aucun destin ne bloque la création.

Et l'esprit philosophique ne peut être alors qu'une sympathie « avec la rénovation et la réinvention sans fin qui sont au fond des choses ». ⁴

Roger EBACHER.

1. *EC* 499 (6).

2. *EB*, VII, p.102.

3. *PM*, 1384 (166).

4. *PM*, 1322 (88-89).