

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1934)
Heft: 90

Artikel: Réflexions sur quelques points de la philosophie de M. Bergson
Autor: Berteval, W.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380250>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RÉFLEXIONS SUR QUELQUES POINTS DE LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON

Ce ne sont ici que quelques notes sur une œuvre singulièrement multiple. Je suis, pour ma part, profondément reconnaissant à M. Bergson de m'avoir, dans quelques problèmes essentiels, apporté une orientation nouvelle et des clartés tout à fait inattendues. Mais une doctrine philosophique demande à être non seulement connue, mais assimilée, dût cette assimilation entraîner quelques altérations. Et les théories de M. Bergson sont suffisamment répandues pour qu'on ait moins à dire ce qu'elles sont que ce qu'elles suggèrent. C'est ce que j'ai essayé sur quelques points.

* * *

Rappelons brièvement une des idées fondamentales de M. Bergson, sa conception si originale de la durée.

La réalité que nous saissons le plus immédiatement est, selon lui, la durée. Nous voyons autour de nous des objets qui ne changent pas, qui, d'un moment à l'autre, ne semblent pas avoir « duré ». En nous, au contraire, c'est un écoulement perpétuel, c'est le temps où chaque instant apporte quelque chose de nouveau. Bien plus, il est même abusif de parler d'instants, car les instants sont encore distincts les uns des autres comme des objets, alors qu'en nous ils se poussent mutuellement, ils se compénètrent comme les ondes d'un flux ininterrompu. Mais nous sommes obligés d'agir, de mesurer tout ce que nous voulons soumettre à notre influence. Or mesurer, c'est comparer

à un étalon fixe. Où le trouverons-nous ? Pas en nous, puisque là tout est changement incessant. Force nous est donc de nous tourner vers les objets extérieurs, et c'est encore à eux que nous demanderons un principe pour évaluer les choses de l'esprit. Je passe une heure à lire et une autre à écrire. Comment comparer la durée de deux occupations si différentes, comment affirmer qu'elle est identique, si je ne me représente un espace unique parcouru par l'aiguille sur le cadran de l'horloge ? Mais mon attention en lisant, mais mon effort en écrivant, voilà ma vie propre, celle dont j'ai l'intuition immédiate. Le temps indiqué par l'horloge n'en est qu'une figuration vide, qu'un schéma.

Il y a donc un temps mathématique, celui dont je compte les divisions sur le cadran de l'horloge, différent de la durée réelle. Le premier se superpose à la seconde à peu près comme ces transparents quadrillés qu'on emploie pour reproduire un dessin. Vous pouvez en rapetisser indéfiniment les carreaux. A la fin vous les aurez tellement resserrés qu'ils sembleront avoir retenu dans leurs mailles le dessin tout entier. Erreur. Entre deux points les plus rapprochés il y a toujours une infinité de points possibles. Et entre le modèle et vos points de repère, qu'ils servent à la reproduction la plus minutieuse ou au décalque le plus grossier, il y aura toujours la distance incommensurable du fini à l'infini.

L'esprit, obligé de s'orienter vers l'action, n'a d'autre ressource que de poser sur la réalité ce quadrillage discontinu et artificiel. Dès lors, ce qui lui échappera toujours, c'est précisément le continu, c'est-à-dire cette durée jugée par M. Bergson la réalité la plus immédiate. Et voilà comment l'esprit est vicié dans son principe même par la nécessité d'agir.

* * *

Mais alors une foule de questions se posent.

Qu'est-ce que M. Bergson oppose à l'action ? Il le dit à mainte reprise, c'est la spéculation. Mais la spéculation n'est-elle pas encore une espèce d'action ? Ou, si l'on ne veut pas aller jusque là, n'a-t-elle pas malgré tout pour fin dernière d'influencer l'action ? ou même, si tel n'est pas son but exprès, ne l'influence-t-elle pas en fait, ne représente-t-elle pas au moins une similitude de direction ? ou, si l'on veut que l'action et la spéculation aient des directions qui s'excluent, l'esprit est-il fait pour l'action ou pour la spéculation ? Si l'on affirme

qu'il est fait pour l'action, que veut-on dire par là ? Apparemment qu'il cherche à modifier le monde dans le sens de ses fins propres. Il y introduit donc un principe de progrès. Mais d'autre part l'action nous est montrée comme le poids qui ramène l'esprit aux choses, donc comme le faisant régresser. L'action est-elle un principe de progrès ou de régression ? On dira sans doute qu'ici il faut distinguer. Oui, l'esprit cherche à faire progresser le monde matériel dans son sens à lui ; mais pour cela il est obligé précisément de s'incliner vers les objets, d'aller, lui, dans la direction de la matière. S'il est vraiment fait pour l'action, s'il n'existe qu'en vue de la rendre plus complète et plus efficace, telle est en effet sa direction obligée. Mais alors on ne comprend plus qu'il puisse en changer, on ne conçoit même plus comment il pourrait avoir l'idée de le faire. Il faut donc bien admettre que son mouvement vers l'action ne répond pas à une tendance fondamentale, qu'il n'est qu'occasionnel et forcé. Cela revient à dire que l'esprit est orienté vers la spéculation. Dans ce cas, toutes les fois qu'il sera allégé du poids de l'action, il retrouvera spontanément sa direction propre ; il ne sera pas obligé pour cela d'opérer ce que Bergson appelle « une sorte de torsion sur lui-même ». Si donc nous trouvons dans la pensée de tel ou tel philosophe une certaine rigidité de contours qui rappelle celle de la matière, il sera moins juste, semble-t-il, d'admettre que l'esprit a suivi son penchant obligé, que de dire qu'il n'a pas été assez fort pour accomplir jusqu'au bout son mouvement spontané. Nous y reviendrons plus tard à propos de Leibniz et de Spinoza.

* * *

Seulement, si la spéculation est une tendance naturelle de notre esprit, ne convient-il pas de dire que l'action en est une aussi ? Sans quoi nous serions arrêtés par la question inverse de celle posée précédemment : comment un esprit orienté vers la spéculation pourrait-il se retourner vers l'action ? Et alors, admettrons-nous que deux tendances aussi divergentes se trouvent en nous côté à côté par hasard, qu'elles n'aient pas toutes deux une raison d'être unique, autrement dit qu'elles ne s'impliquent pas l'une l'autre ? Remarquons que les faits déjà répondent pour nous. La conscience, avons-nous vu, se saisit dans une perpétuelle continuité ; mais l'action nous oblige à y établir des distinctions de plus en plus tranchées, des séparations analogues à celles qui isolent les uns des autres les objets matériels.

Appelons, si on veut, esprit la faculté de percevoir le continu, intelligence celle de distinguer. Ne constatons-nous pas que les plus grands esprits sont aussi les plus grandes intelligences ? M. Bergson lui-même, qui a renouvelé la philosophie par sa théorie de la durée continue, n'y est-il pas arrivé à force de distinctions subtiles et d'analyses, c'est-à-dire encore de séparation des notions ?

Comment cela s'est-il produit ? Mais tout naturellement. Comparamons ce qui se passe chez l'auteur des *Données immédiates* et dans une intelligence vulgaire. L'homme du commun a aussi le sentiment de la continuité du temps. Mais précisément parce qu'il l'a moins intense et moins pur que M. Bergson, il ne songe pas à distinguer la continuité de ce qui n'est pas elle. M. Bergson, lui, au contraire, cherche à la débarrasser de tout alliage impur, à la séparer de son résidu. Mais dans ce résidu, il trouvera encore des traces de continuité. Nouvelle distinction à faire, et ainsi de suite indéfiniment. L'esprit est une sorte de force qui se projette dans tous les sens. Mais plus elle se projette avec violence, plus elle se heurte aux obstacles ; plus elle se projette loin, plus elle en rencontre. N'est-ce pas un fait de ce genre qui explique le rythme dans l'œuvre d'art ? Le rythme est une régularité qui a déjà comme le contour de la matière. C'est que, précisément, plus l'esprit a de force expansive, plus il se heurte à ce contour et l'accuse. Voilà pourquoi ce sont les grandes créations de l'art qui se manifestent par un rythme impérieux.

L'esprit, en se précisant lui-même, précise son opposé qui est la matière. N'est-ce pas là ce que nous utilisons en nous donnant des habitudes ? Le pianiste, en répétant plusieurs fois le même trait, cherche à isoler ce qu'il y a de mécanique, par conséquent de matériel, dans son mouvement ; il faut que cela devienne automatique. Dès lors l'esprit, n'ayant plus à y intervenir, pourra se consacrer tout entier à l'expression du morceau, c'est-à-dire à son contenu spirituel. Il n'y a que les esprits sans ampleur qui soient générés par les habitudes, parce qu'ils se laissent submerger par elles ; les autres au contraire, ceux qui les dominent, s'en servent.

Mais M. Bergson semble croire que nous avons eu tellement recours aux habitudes de l'esprit que nous avons fini par les prendre pour la forme même de l'esprit. Cette continuité, qui est la réalité même, mais qui, par sa complexité, se dérobe à notre examen, nous l'avons décomposée en moments discontinus d'un maniement plus facile. Mais ensuite, nous avons négligé de les réintégrer dans la réalité. Nous

nous sommes contentés de les placer bout à bout, sans songer à les lier, pensant avoir assez fait de les multiplier pour en diminuer et en masquer les intervalles. D'où est sortie toute une philosophie qui substituait à la continuité réelle une multiplicité fragmentaire et artificielle. Est-ce bien vraisemblable ? Comment ? Des Leibniz et des Spinoza, qui ont cherché toute leur vie l'unité des phénomènes, se seraient laissé prendre au piège grossier de cette multiplicité déguisée ? Il n'y a guère que les artistes qui auraient saisi quelque chose du mouvement fluctuant et progressif de la vie ? La philosophie et l'art seraient dès lors engagés dans des directions entièrement opposées ? Mais alors d'où vient que les représentants de tendances si différentes se comprennent parfois si bien les uns les autres ? car, malgré quelques divergences dues à des déformations professionnelles, il est indéniable que les grands esprits s'attirent. A vrai dire, les philosophes n'ont-ils pas eu l'intuition de la durée continue ? Mais si. M. Bergson le reconnaît bien, il ajoute même que cette intuition fait le meilleur de leurs systèmes. Les artistes, qui représentent la vie concrète et changeante, n'ont-ils pas cependant sur cette vie des idées abstraites et arrêtées, qui leur servent de points de repère ? Incontestablement. Le philosophe ne peut pas plus se tenir toujours dans l'abstrait que l'artiste dans le concret. Ils passent incessamment de l'un à l'autre. Pourquoi ? Théoriciens et contemplateurs savent fort bien que l'objet de leurs efforts est la réalité de la vie. Mais, précisément, la vie dans son ensemble n'est pas toujours maniable. Tant qu'ils peuvent la considérer dans son mouvement réel, c'est à elle qu'ils s'attachent. Mais il arrive un moment où ils sont débordés ; alors ils l'immobilisent, ils la décomposent, quittes à la recomposer pour reprendre leur route. Ainsi fait l'automobiliste, qui démonte sa machine quand elle refuse d'avancer. Une armée qui est difficile à mobiliser, envoie en avant des patrouilles ; voilà le rôle de l'intelligence ; mais il ne viendra à l'idée de personne de prendre les avant-gardes pour l'armée. Sans doute pourra-t-il arriver à un chef dont l'effectif est restreint de disperser toute sa troupe en patrouilles, et de faire croire un instant à l'ennemi à l'existence d'une armée. Ainsi font de nos jours beaucoup de cérébraux prétentieux, et voilà le principe de tous les snobismes. Mais l'objectif suprême d'un grand esprit est toujours la vie dans toute sa complexité et avec son mouvement ; et s'il la simplifie ou l'immobilise, ce n'est jamais que provisoirement.

Si donc nous revenons à l'idée de M. Bergson, nous pouvons bien dire, sans doute, que nous sommes obligés de superposer l'abstrait au concret, le discontinu au continu. Mais cette superposition ne nous apparaîtra plus comme accomplie une fois pour toutes, mais plutôt comme une série d'oscillations de l'un de ces pôles à l'autre pôle. Voici par exemple un peintre qui regarde les choses. Où un observateur ordinaire ne verra que des objets revêtus de leur couleur spécifique, le peintre découvrira des nuances : les objets éloignés se teintent d'une coloration bleuâtre. C'est une perception plus fine de l'aspect particulier de chaque objet. Mais aussitôt il s'élèvera à l'idée d'une atmosphère, dont l'épaisseur est devenue sensible pour lui. Cette idée à son tour aura, consciente ou non, orienté son attention, et l'amènera à des découvertes de détail encore plus délicates. L'esprit exécute ainsi entre l'idée et la chose des oscillations d'amplitude croissante. Plus il s'élève haut, plus il tombe profondément dans la réalité matérielle pour la fouiller. Dans ce mouvement de va et vient, les uns s'arrêtent plus volontiers au pôle « idée », ce sont les savants, les philosophes, tous les esprits dits abstraits ; d'autres finissent par se fixer au pôle « objets », ce sont les artistes plastiques, ou les réalisateurs pratiques. Mais les oscillations qui les ont amenés à ce terme sont bien de même nature, sans quoi il n'y aurait aucun moyen d'en-tente entre les uns et les autres.

* * *

Et il est évident que les deux pôles, esprit et matière, entre lesquels se produisent ces oscillations, ne peuvent pas non plus présenter de différences radicales. Sans quoi un mouvement de l'un à l'autre serait impossible.

Ce qui caractérise l'esprit pour M. Bergson, c'est qu'il dure et change ; mais la matière dure et change aussi, quand ce ne serait que par l'usure constante à laquelle elle est sujette. Seulement les changements sont moindres et plus lents.

L'esprit vit dans le continu, dans le temps ; mais l'espace, où évolue la matière, est bien considéré comme une continuité aussi ; seulement cette continuité est plus facile à briser.

Il est vrai que l'espace est réversible, tandis que le temps ne l'est pas : nous pouvons parcourir l'espace dans n'importe quel sens, nous pouvons revenir à un même endroit ; nous ne pouvons jamais revenir

à un moment passé. Cela tient, dit M. Bergson, à ce que chaque instant représente un progrès sur l'instant précédent ; chaque moment nouveau que je traverse ajoute quelque chose à mon expérience intérieure ; chacun a donc sa place déterminée dans l'échelle du temps. Pour l'espace au contraire, tous les points qui le composent peuvent être considérés comme théoriquement égaux ; telle place ne constitue pas un progrès sur telle autre place, elle est simplement une autre place. Mais si je considère tous les points de l'espace comme égaux, c'est que je songe à un espace vide, le fameux espace homogène dont parle M. Bergson (homogène, puisqu'égalemenr vide partout). Si je vidais le temps de la conscience que j'en ai, si j'en faisais un temps homogène aussi, tous les instants m'en apparaîtraient pareillement comme égaux. Disons donc simplement que le temps, enveloppant des réalités plus complexes que l'espace, se laisse moins facilement vider ainsi de son contenu et réduire à un temps homogène.

Chaque point de l'espace a bien son originalité propre. Il est même curieux que, d'un certain point de vue, elle apparaisse plus nettement que celle des moments du temps, et qu'on ait pu partir de là pour établir une présomption en faveur de la liberté humaine. Chaque objet, dit-on, est influencé par tous les autres objets, il est donc une résultante de ceux-ci, mais à laquelle se combine sa nature propre d'objet *sui generis*. Ne pourra-t-on pas dès lors dire par analogie que, dans le temps, chaque moment est la résultante de ceux qui l'ont précédé (c'est la thèse des déterministes), mais en ajoutant qu'il y combine son originalité de moment unique ? Or n'est-il pas remarquable que les déterministes ne fassent aucune difficulté pour reconnaître à l'objet son originalité dans l'espace, alors qu'ils ne voient dans un moment que la somme des moments précédents ? Nous touchons ici à un fait significatif. Jusqu'à présent M. Bergson reprochait aux déterministes de n'apercevoir dans le temps que les caractères de l'espace. Voilà qu'ils ne les envisagent même pas tous. Et celui qu'ils négligent est un des plus importants ! Il semble bien que, cette fois, les déterministes laissent échapper de parti pris quelque chose du temps, puisque même l'analogie de l'espace n'arrive pas à le leur suggérer. Ce quelque chose, c'est précisément ce que le présent a de plus que le passé. Qui soutiendrait sérieusement qu'il n'y ajoute rien ? Pour le déterministe, quand je me suis donné le gland, e terrain qui le nourrit et toutes les forces de la nature, je me suis

donné par avance le chêne. Qu'est-ce qui fait cependant que le gland n'est pas le chêne ? Le moment que je viens de traverser contenait virtuellement tout le moment présent ; qu'est-ce qui fait donc qu'il ne l'était pas réellement ? La question est d'une stupéfiante simplicité, et un enfant répondrait que le présent est autre que le passé. D'où vient que les déterministes semblent n'en pas tenir compte ? C'est que, s'il est très facile de voir que le présent n'est pas le passé, il est très malaisé de préciser, autrement que verbalement, par quoi il en diffère.

* * *

M. Bergson, préoccupé des réalités immédiates, ne perd pas de vue cette donnée du sens commun, et il appelle *durée* la modification progressive et incessante que le présent apporte au passé.

Remarquons tout de suite cependant l'équivoque de ce mot de durée. Pour M. Bergson, ce qui dure est ce qui change, alors que, dans le langage courant, ce qui dure est bien ce qui persiste.

J'entends bien l'idée de M. Bergson : dans la conscience que j'ai de ma durée persiste tout le passé, auquel vient se combiner l'originalité du moment présent. Il se produit donc en moi un constant enrichissement. Ou mieux, pour employer une expression de M. Bergson, il y a dans l'esprit une création incessante. Mais qu'est-ce à dire ? Faut-il entendre que chaque instant est une création nouvelle ? Non, car toutes ces créations successives constituerait encore des coupes dans ce qui est présenté comme un pur continu. D'ailleurs, de cette façon, on montrerait bien que les instants diffèrent, on n'expliquerait plus pourquoi ils se ressemblent. Pourquoi un instant créé de toutes pièces ne différerait-il pas radicalement d'un autre instant créé ? Dirons-nous que quelque chose reste et que quelque chose change ? Mais ce serait encore introduire une distinction dans le continu indivisible. Recourrons-nous à l'image chère à M. Bergson, représentons-nous le temps comme un flux, un écoulement perpétuel ? Mais ce n'est qu'une métaphore, et qui, de plus, n'échappe pas au danger, signalé justement par M. Bergson, d'exprimer le temps en symboles d'espace, d'expliquer le plus par le moins. D'ailleurs un écoulement est une chute, alors que l'être qui dure, l'être qui vit veut précisément se maintenir à son niveau, et même monter.

Et puis, nous parlons de création incessante. Ne pourrions-nous

pas aussi bien parler de perpétuelle destruction ? Le présent, il est vrai, ajoute au passé une nouveauté ; mais une portion de plus en plus grande du passé tombe dans l'oubli. Ici encore j'entends bien la pensée de M. Bergson, d'ailleurs profonde. Je puis n'avoir pas le souvenir conscient du passé, mais ce passé m'a modifié, et mon état actuel est tout de même un dessin de tout mon passé, il en prolonge partout le souvenir inconscient. Mais est-ce là une caractéristique de l'esprit ? N'est-ce pas justement ce qu'il a de commun avec la matière, qui, elle aussi, s'est modifiée, et dont la figure actuelle est aussi un enregistrement de tous les changements antérieurs ? C'est ce passé qui, selon l'image pittoresque de M. Bergson, pousse incessamment de toute sa masse contre la porte du présent. Mais comment un amas inerte pourrait-il opérer une poussée ? J'entends bien que la matière n'est jamais absolument inerte ; mais il y a là quelque chose qui dépasse la définition que nous en avons donnée, et c'est justement ce que nous cherchons.

Et, puisque nous avons employé le mot de création, essayons de préciser ce qu'est une création. N'y a-t-il pas des cas où nous pouvons nous en rendre compte ? L'homme crée dans une certaine mesure toutes les fois qu'il invente, en particulier quand il produit une œuvre d'art, plus affranchie que les inventions pratiques des conditions matérielles.

Prenons, si vous voulez, un écrivain. Le poète qui crée saisit entre les êtres et les choses des rapports encore inaperçus. Voilà Shakespeare imaginant son Hamlet. Il a vu ce rêveur jeté dans l'action. Rêverie, action, les deux éléments d'un contraste. Mais peut-on dire que ces éléments soient dans la durée, que l'un soit antérieur à l'autre ? Evidemment non. Ils ne peuvent même former contraste que parce qu'ils ont été conçus simultanément. Et non seulement eux, mais encore toutes les circonstances qui les révèlent. Toutes ? Non, pas absolument, car alors la pièce serait faite aussitôt que conçue. Mais qui ne voit que cela tient à l'imperfection inhérente à toute production humaine ? Une œuvre où tout se tiendrait si bien que tout fût donné à la fois serait une œuvre parfaite. Chose impossible à l'homme. Quand nous disons qu'une œuvre a été conçue d'un seul jet, nous voulons simplement dire qu'elle se rapproche de cet idéal. Il y reste évidemment une quantité de détails qui n'ont été trouvés que laborieusement, après coup et successivement. Mais il apparaît clairement que l'artiste ne descend dans la succession que dans la

mesure où il n'y a pas chez lui création absolue. Et maintenant, cette conception qui est aussi une que possible, comment va-t-il la transmettre à d'autres ? Il n'y a qu'un seul moyen, il sera obligé de l'étaler dans la succession. Même les éléments de son contraste, qui ont été conçus simultanément, il devra les montrer l'un après l'autre. Mais son but est bien de faire naître en tous son intuition première, de les faire remonter jusqu'à sa conception originelle, une et simultanée. Or, parmi ceux à qui il s'adresse, les uns comprendront plus vite que d'autres. Il est donc obligé de descendre dans la succession dans la mesure exacte où son public est moins compréhensif. Mais chaque auditeur, dès qu'il aura saisi l'intention de l'auteur, remontera spontanément à l'idée première, qui est hors du temps successif.

Si maintenant nous descendons des créations du génie à cette création qu'est à tout instant la vie de chacun, nous y découvrirons un processus analogue.

Tout être qui vit porte à l'intérieur de soi une fixité qu'il s'efforce de communiquer à son ambiance. L'homme se bâtit une demeure, la plante pousse des racines. Mais, pour extérioriser cette fixité, il est obligé de l'étaler dans une succession. Selon que nous considérerons les êtres plus ou moins de l'intérieur ou de l'extérieur, nous y apercevrons donc plus ou moins de fixité ou de succession. Tout être organisé a en soi un principe fixe, et cherche à agir sur le monde extérieur, qui lui apparaît comme succession. La plante désire vaguement que la matière qui l'entoure devienne matière de plante ; ce désir est ce qui est fixe en elle, mais la nourriture lui arrive successivement. L'animal, obligé de se nourrir aussi, mais capable de se déplacer, ira chercher plus loin une nourriture qu'il trouvera plus tard mais plus abondamment ; il régnera sur une portion de succession plus grande. Enfin l'homme, s'élevant par l'esprit bien au-dessus de la plante et de l'animal, planera sur le temps de plus haut encore. Il ne faut donc pas parler d'une poussée de la matière vers l'esprit, mais plutôt d'une sorte d'aspiration opérée par l'esprit sur la matière. Sans doute la matière change aussi, car, même quand elle n'est pas organisée, elle n'est jamais tout à fait inerte. Mais ce qui nous intéresse, ce sont moins ces changements que le changement du rapport de la matière à l'esprit. L'esprit attire la matière dans sa fixité, mais la matière lui oppose sa diversité. D'où cette continuité changeante qu'est la durée. Toujours il y a un rapport nouveau entre l'esprit et la matière. Ce que l'esprit a de fixe, ce dont il est toujours conscient, c'est ce qui est

toujours présent. Mais, dans cette succession que nous trouvons en dehors de nous et que nous appelons le temps, c'est la nouveauté du rapport toujours changeant de l'esprit à la matière qui constitue incessamment la nouveauté du moment présent.

* * *

Or qu'est-ce qu'un être vivant ? C'est un être qui est dans le présent. Ceux qui sont dans le passé sont les morts, ceux qui sont dans l'avenir, les êtres à naître. Ce qui fait que l'être vit, c'est que pour lui tout est actuel, c'est que lui seul est intensément dans le présent.

Mais la matière inerte n'y est-elle pas ? Commençons par répondre qu'il n'y a sans doute pas de matière tout à fait inerte, la science tend de plus en plus à admettre une vie élémentaire de la matière. Mais enfin, supposons cette matière absolument inerte, celle-ci ne sera-t-elle pas aussi dans le présent ?

C'est ici qu'il faut se rappeler la distinction fondamentale de M. Bergson entre le temps réel et le temps mathématique. Il y a un présent réel et un présent mathématique. Le présent réel n'est pas un instant mathématique. J'aperçois devant moi un objet rouge. Mais cet objet, dans ce présent que je crois instantané, m'envoie des trillions de vibrations lumineuses qui constituent sa couleur rouge, et qui, toutes, représentent des instants. Ma mémoire contracte ces instants en une seule unité, qui, précisément, constitue le présent. Mais l'objet inerte, lui qui par hypothèse est privé de conscience et par conséquent de mémoire, n'existerait que dans le présent mathématique. C'est dans ce sens, et dans ce sens seulement, que M. Bergson dit quelquefois que la matière est dans un éternel présent. Mais ce présent est toujours fuyant, puisque « le moment où je parle est déjà loin de moi », c'est un présent qui, au moment qu'il est, est déjà le passé. Nous pouvons donc dire que la matière est essentiellement du passé, et les pages où M. Bergson le démontre sont d'une rare profondeur.

En effet, dit-il, l'objet n'a pas varié. Il est une inertie qui s'oppose à mes efforts. Cataloguer les inerties de tous les objets, c'est établir ce qu'on a appelé les lois de la nature. Il est vrai qu'il y a aussi des lois du mouvement. Mais, comme M. Bergson le démontre de façon très originale, tous les objets rangés dans l'espace forment entre eux des sortes de canaux, entre lesquels seulement le mouvement est

possible. Ils en sont une limite. Déterminer un mouvement futur, c'est en déterminer les limites, et non ce que ce mouvement a de spontané. La science veut ignorer toute spontanéité. Quand un astronome prédit le passage d'une comète, il semble qu'il considère l'avenir ; en réalité il ne voit que du passé. Il nous dit : Tel jour, telle comète sera à tel endroit. Que veut-il signifier par là ? Que la comète sera, sur une route déterminée, à un point déterminé. Comment déterminera-t-il ce point ? Par rapport à d'autres points, qu'il reliera à celui de sa comète par des lignes, donc encore par des routes. Mais comment fixera-t-il le jour du passage ? Comment évaluons-nous le temps ? par la route parcourue par le soleil. La comète est un passant, sur une route aussi. Mais pas un instant, notre astronome n'aura considéré le passant futur, et, pendant tout le temps de sa démonstration, il n'aura vu que l'entrecroisement des routes qui sont là depuis le passé le plus illimité.

Ainsi ce que déterminent les lois physiques et autres, ce n'est pas le mouvement, ce sont les limites dans lesquelles il se produit. Et plus nous étudions la nature, plus nous trouvons de ces limites. Ainsi nous serrons de toujours plus près l'action qui se poursuit dans l'univers. Dans ce sens il y a déterminisme, mais dans ce sens seulement. A la fin nous aurons emprisonné cette action dans un réseau si enchevêtré qu'elle semblera disparaître sous lui. Voilà comment on en est arrivé à nier toute liberté. Mais ce n'est là qu'une apparence. Dans ces routes que nous avons établies il pourrait ne rien passer du tout. Le réseau que nous avons tendu autour de la réalité n'est jamais que du passé figé. Et ce qui fait que l'action est vraiment de l'action, c'est qu'à un moment donné elle devient présente.

* * *

Ce qui pour nous existe vraiment, la vie, la conscience, l'esprit, cela, nous l'apercevons véritablement dans le présent. Dès que le passé traverse la conscience, il n'est plus du passé, il redevient du présent, et l'avenir évoqué devient également du présent. Le présent de la conscience peut s'étendre en avant et en arrière, il déborde complètement l'existence matérielle, pour laquelle le présent n'est qu'un point imperceptible, avec, à l'infini en deçà et au delà, un passé qui échappe et un avenir qui se cache.

Je vis une chose quand elle m'est présente, je la sais simplement

ou je la connais quand elle m'est passée. Je *connais* les lois de la nature, qui m'ont été enseignées autrefois, et portaient sur une matière inerte déjà alors ; mais je *vis* ma vie présente. Cependant certains êtres ont une intuition si puissante qu'ils arrivent à vivre les lois.

Je m'explique. Les lois, avons-nous vu, sont des déterminations de limites. Je puis connaître les limites d'une action possible. Mais si, au lieu de songer à ces limites, j'accomplis mentalement l'action qu'elles endiguent, je trouve ces limites parce que je m'y heurte ; et plus mon action aura de force, plus les limites me deviendront sensibles.

En géométrie, quand on démontre un théorème un peu compliqué, on se réfère à une quantité de théorèmes antérieurs qui sont lettre morte et dont on ne considère que les résultats. Mais si, au lieu de procéder ainsi, on s'identifie en quelque sorte à cet espace qui pousse partout contre ses cadres et tend à les faire éclater, on sentira la forme de ceux-ci partout, et les anciens théorèmes inertes apparaîtront vivants à travers le nouveau théorème à démontrer.

Cuvier, reconstruisant un animal entier d'après un os retrouvé, n'a pas songé à des lois toutes faites. Cet os aperçu a fait naître en son imagination un mouvement intense qui s'est heurté de partout aux limites naturelles, et le biologiste n'a eu qu'à dessiner ces limites pour faire le portrait de l'animal disparu.

Et ces limites, l'esprit ne se contente pas de les trouver ; à force de les palper, et de pousser contre elles, il finit par y découvrir des passages secrets et des issues nouvelles ; en s'insinuant entre elles, en les pénétrant comme un fluide, il espère parvenir, du moins partiellement, à les dissoudre un jour.

Quand on procède ainsi, on ne connaît plus les lois, on les comprend.

Et il ne s'agit pas seulement du savant. Tout être qui agit applique des lois de cette façon, en les refaisant pour ainsi dire, en les comprenant, tandis que la matière inerte les subit. Et puisque c'est lui qui refait les lois, il n'en est plus esclave. Il a trouvé des limites, il est vrai, mais c'est lui qui les a acceptées, il espère même les réduire, et dans le domaine qu'elles dessinent il est lui tout entier. Voilà la liberté ; on peut dire que toute liberté est compréhension. La contrainte, c'était la matière sur laquelle nous n'avions plus prise parce que nous la connaissions sans la comprendre. Mais l'esprit s'est mani-

festé ; et de la connaissance, qui porte sur les formes du passé, nous avons passé à la compréhension, qui de tout va refaire du présent.

* * *

Maintenant, si nous comparons avec M. Bergson le présent au passé, nous constatons en effet comme lui que le passé est immobile, tandis que le présent se manifeste par un continual changement.

Mais ce présent est la vie parce qu'il est le présent et non parce qu'il est le changement. Il n'est instable que parce que nous ne sommes pas omniscients, que, à côté du petit nombre de choses que nous comprenons d'une emprise immédiate, il y en a une quantité que nous nous contentons de savoir, davantage encore que nous ignorons totalement. Et c'est parce que nous devons nous efforcer incessamment de faire passer ces choses ignorées ou simplement connues dans le domaine de la compréhension que nous sommes forcés de vivre dans un changement perpétuel.

Et c'est là que M. Bergson a précisé admirablement le rôle du cerveau.

Si nous considérons notre vie comme une sorte de courant formé par notre conscience, il existe à côté de nous d'autres courants dont nous n'apercevons que le contour, le sillage tracé, et que nous considérons pour la pratique comme des immobilités. C'est l'ensemble de ces immobilités que nous appelons la matière. Mais c'est sur cette matière que nous devons agir. Or notre cerveau est déjà de la matière, mais encore impressionnée par notre courant vital, et qui, par l'intermédiaire du corps, pourra agir sur les objets matériels. Le cerveau représente nos actions commencées.

Mais précisément la matière est ce qui échappe à notre compréhension immédiate, ce qui pour nous est déjà du passé. Si nous comprenons tout, si tout nous était présent, il n'y aurait plus pour nous de matière inerte, nous n'aurions plus besoin de cet intermédiaire qu'est le cerveau. On peut donc imaginer, aux deux bouts de l'échelle de la vie, les êtres inertes qui n'ont pas encore de cerveau, et l'être parfait qui n'en aurait plus besoin.

* * *

Et cet être, connaissant tout, n'aurait plus de raisons, ni d'ailleurs d'occasion de changer. C'est l'être immuable qu'ont rêvé toutes les religions.

Si la vie de l'esprit, actuellement, se caractérise par un enrichissement perpétuel, c'est justement parce que l'esprit est imparfait et a besoin de se perfectionner. D'où vient cette imperfection primitive ? C'est le grand « pourquoi ? » métaphysique, c'est ce que toutes les religions ont symbolisé par une chute originelle. Mais un être qui serait primitivement parfait serait vivant quand même, et ne changerait pas. Je le répète, c'est la conception que toutes les religions ont d'un Dieu : elles se le représentent comme un être immuable. Voyez l'impression que nous font les grands spectacles de la nature. Pourquoi sommes-nous frappés par l'immétabilité des montagnes ? Si elle nous figurait un simple arrêt de la vie universelle, elle devrait nous opprimer ; c'est bien ainsi qu'elle agit sur certains esprits, qui n'y voient que l'inertie. Mais il en est d'autres — et ce sont les plus élevés — qu'elle exalte ; comment le pourrait-elle si elle représentait l'opposé de l'esprit, si elle ne répondait pas à l'une des plus profondes de ses aspirations ?

Je crois qu'il faut insister particulièrement sur ce point. Que la mobilité soit ou non la réalité essentielle de l'être, l'homme est déçu par ce perpétuel changement :

Ne pourrons-nous jamais sur l'océan des âges
Jeter l'ancre un seul jour ?

L'homme veut croire que le changement sensible n'est, sur la face des choses, que l'expression fuyante d'une réalité éternelle. M. Bergson a dit et redit que ce besoin « répond aux exigences, ayant tout pratiques, de notre intelligence » (*Evolution créatrice*, p. 355). La vérité est qu'il répond à nos aspirations les plus désintéressées, et que ce sont justement les esprits pratiques qui se montrent le moins soucieux d'éternité. Faire du changement la caractéristique de la vie, il y a là quelque chose d'inquiétant, et je crois que c'est là ce qui a dérouté beaucoup de lecteurs de M. Bergson. Changement signifie fin de quelque chose. Et même si ce n'est pas le cas, s'il signifie enrichissement, il implique une instabilité qui est un malaise. Qu'il faille l'accepter comme une réalité, soit. Mais qu'on nous le propose comme un idéal, notre conscience proteste. Aussi l'objet des recherches de tous les philosophes est-il l'appui de quelques chose qui soit éternel.

Et voilà comment Spinoza a été amené à considérer dans tous les phénomènes changeants des symboles de la réalité éternelle. C'est

encore l'idée de Leibniz, dont l'*harmonie préétablie* n'est qu'une autre forme de la réalité éternelle.

Or, cette conception de l'éternité, M. Bergson la combat violemment, parce que, dit-il, elle réduirait le monde à n'être que le déroulement mécanique d'un principe donné une fois pour toutes.

Mais voilà, je crois, où les distinctions que nous avons essayé d'établir pourront nous servir.

L'éternité telle que M. Bergson la définit quand il la critique est un passé qui se renouvellement toujours. Mais on peut la concevoir comme un éternel présent, quelque chose qui vit, et dont le passé et l'avenir ne seraient des dégradations que pour nos regards matériels et à courte vue. Qui douterait que ce ne fût là, malgré quelques expressions susceptibles de les trahir, la véritable pensée de Spinoza, de Leibniz, et de tant d'autres ?

Nous opposons donc non plus un présent qui change à un passé immobile, mais un présent qui ne change pas à un présent qui change. Et ce que Spinoza entend par contempler le monde sous l'aspect de l'éternité, ce serait le considérer dans ce présent qui ne change pas.

* * *

Comment cela est-il possible ?

Eh bien, mais précisément en comprenant de plus en plus, en saisissant la nature non dans ses limites, dans ses manifestations matérielles qui deviennent perpétuellement du passé, mais dans ce que j'appellerais, faute d'un meilleur terme, sa force expansive, et en nous saisissant nous-mêmes, non dans nos manifestations corporelles qui sont encore matérielles et qui, elles aussi, retombent sans cesse dans le passé, mais dans notre esprit qui se réalise dans un éternel présent, et pour qui l'idée de renouvellement n'a pas plus de sens que celle de vieillissement.

Comprendre, avoir conscience de plus en plus profondément de la vie universelle, voilà notre aspiration. Quand nous avons une sympathie pour un être, n'est-ce pas qu'au lieu de le connaître nous le comprenons, que nous le saissons dans sa réalité vivante ? L'amour est sans doute la compréhension suprême. On peut dire que c'est lui qui élargit de façon illimitée son objet dans les grandes créations de l'esprit, qui en elles s'étend à la vie universelle. Quand nous entendons une symphonie de Beethoven, n'avons-nous pas l'impression de toucher à quelque chose d'absolu ?

L'absolu est du présent intense et indestructible. Nous y pouvons toucher tous les jours, et dès cette vie. Il est chimérique de le placer au terme d'un progrès auquel on ne peut précisément pas assigner de terme. Sans doute il y a progrès, dans ce sens que la conscience, dominant de plus en plus la matière, est de moins en moins gênée par elle. Mais chaque fois que l'esprit se contemple dans son essence, qu'il soit opprimé par la matière ou qu'il en soit libéré, il se trouve dans l'absolu ; et l'être qui aime un autre être a saisi en lui quelque chose d'absolu autant que celui qui aurait consommé le progrès, asservi la matière et franchi les temps.

W. BERTEVAL
