

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1960)
Heft: 3

Artikel: Durée et intuition
Autor: Favarger, Charles
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380737>

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>

DURÉE ET INTUITION¹

De même que le *cogito*, avant de fournir à Descartes le critère de l'évidence, lui permet de se saisir comme substance pensante, ainsi l'intuition bergsonienne est d'abord expérience immédiate du temps vécu, de la durée, avant de se développer en théorie de la connaissance. « La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu », écrivait Bergson dans une lettre à Höffding².

Ainsi devait-il dès son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) nous restituer de la durée une image épurée de tout symbolisme spatial et centrée sur l'expérience profonde de la liberté.

Expérience de la liberté et expérience de la durée sont en effet inséparables. On peut se demander laquelle, en dernière analyse, éclaire le mieux l'autre. Si l'on en croit l'avant-propos, les deux premiers chapitres de l'*Essai*, traitant des notions d'intensité et de durée, auraient été écrits pour servir d'introduction au troisième, consacré au problème de la liberté. Ce troisième chapitre ne servirait-il pas aussi bien d'illustration ou de démonstration aux deux premiers ? Sans doute les difficultés inhérentes au problème de la liberté s'évanouissent-elles à la lumière de la notion bergsonienne de durée, mais celle-ci ne trouve-t-elle pas à son tour une précieuse confirmation dans une conception de la liberté qui fait largement appel au sentiment que chacun peut en avoir ? La conscience immédiate de la liberté s'impose à nous plus facilement, en effet, que celle d'une durée exempte de toute référence à l'espace. Aussi n'est-il pas exagéré

¹ Exposé présenté, en septembre 1959, au Congrès Bergson organisé par la Société romande de philosophie.

² HARALD HÖFFDING : *La philosophie de Bergson*, trad. fr., Paris, Alcan, 1916. La lettre de Bergson est citée en appendice, p. 160-161. Pour les citations des œuvres de Bergson, nous nous sommes servi des éditions suivantes : *D. I.*, 32^e éd., 1932 ; *M. M.*, 28^e éd., 1934 ; *E. C.*, 44^e éd., 1937 ; *E. S.*, 20^e éd., 1936 ; *D. S. M. R.*, 10^e éd., 1932 ; *P. M.*, 5^e éd., 1934.

de dire que tout l'*Essai* n'est qu'un effort d'analyse, jamais achevé, sans cesse repris, pour dégager cette donnée de la conscience : la durée dans sa pureté originelle. Encore la représentation de l'espace y est-elle partout sous-jacente, puisque chacun des caractères qui définissent la durée renvoie, par une sorte de balancement continu, à un caractère opposé de l'espace. Il y a à cette symétrie un danger qui serait de nous inviter, selon la pente naturelle de la pensée discursive et du langage, à transporter aux caractères de la durée la netteté et la rigidité propres à ceux de l'espace. Certains critiques de Bergson n'y ont pas échappé.

M. Roger-E. Lacombe, dans de minutieuses et pénétrantes analyses, a montré (contre Bergson, pense-t-il) que la continuité de la vie psychologique n'exclut pas la distinction¹. Or, elle ne l'exclut pas davantage pour Bergson, si l'on veut bien y regarder de près et ne pas prendre ici le terme de distinction dans un sens spatial. La continuité de la durée est pénétration réciproque d'états indistincts, certes ; mais cela signifie seulement que ces états ne sont pas extérieurs les uns aux autres, qu'ils ne peuvent être isolés les uns des autres par des contours distincts comme des objets situés dans l'espace. Leur indistinction, ainsi entendue, n'est pas indifférenciation ; au contraire, leur continuité implique l'hétérogénéité². Si, en effet, ils s'organisent intimement entre eux, comme les notes d'une mélodie, chacun d'eux ne laisse pas d'être qualitativement différent de tous les autres, sa nuance particulière constituant un élément d'irréductible nouveauté et d'imprévisibilité.

M. Bachelard, lui, s'appuie sur la réalité de l'instant, « élément temporel primordial »³, pour nier la continuité de la durée. L'organisation de « systèmes d'instants »⁴ déterminerait dans la durée des rythmes discontinus séparés par des arrêts, des vides, des repos. Mais, comme le remarque M. Paul Fraisse dans un ouvrage récent sur *La psychologie du temps*, cette discontinuité « nous est masquée par une continuité que fournissent la tonalité affective des événements et l'unité de leur signification. Chaque ensemble perçu s'insère dans un courant où la permanence de nos attitudes et notre mémoire sont des facteurs déterminants de la continuité »⁵. Voilà qui suffit, semble-t-il, à justifier la thèse bergsonienne, bien que M. Fraisse opte pour

¹ *La psychologie bergsonienne*, Etude critique, Paris, Alcan, 1933, chap.V.

² Comme l'ont bien vu M. Jankélévitch (*Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. 50-51), ainsi que M. Etcheverry qui écrit : « Par un étrange paradoxe, la durée concrète unit donc la distinction des états successifs et leur implication mutuelle » (*Actes du Congrès Bergson*, Bulletin de la Société française de philosophie, Paris, Colin, 1959, p. 104).

³ *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1932, p. 19.

⁴ *La dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936, p. 5.

⁵ *La psychologie du temps*, Paris, P.U.F., 1957, p. 98.

celle de M. Bachelard. D'ailleurs celui-ci, distinguant des niveaux temporels différents avec leurs rythmes propres, écrit : « Le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants. »¹ Sans doute la continuité, telle qu'il l'entend, ne peut-elle être que « construite », bien loin d'être une donnée immédiate. Mais s'il est vrai que, dans la thèse bergsonienne d'un changement qualitatif continu, le paradoxe consiste à vouloir allier la continuité à l'hétérogénéité, on ne voit pas que le paradoxe soit moins choquant pour une durée qui n'aurait de continuité que seconde. Qu'il y ait là, de toute manière, un paradoxe, il ne faut pas se le dissimuler. Mais n'est-ce pas souvent le cas, lorsque l'intelligence discursive se trouve devant une réalité que ne sauraient épuiser les vues partielles qu'elle prend sur elle ? L'histoire récente de la science elle-même ne montre-t-elle pas que des points de vue, jugés d'abord contradictoires, ont fini par apparaître comme complémentaires à une physique mieux informée de la richesse et de la complexité du réel ?

Le caractère tranché des antithèses de l'*Essai* s'expliquait par la nécessité d'arracher le moi à la fascination de l'espace. Il ne pouvait être que provisoire. Dans *Matière et mémoire* (1896), le contact se trouve rétabli, par l'intermédiaire du corps, entre la conscience et le monde extérieur. Par la perception, la conscience sort d'elle-même pour se placer, en principe du moins, dans les choses. Mais l'espace pur et homogène de la géométrie, dont toutes les parties sont qualitativement indiscernables, n'offrirait aucune prise à la perception.² Aussi n'est-ce plus, dans *Matière et mémoire*, l'espace, mais bien la matière, qui est douée désormais des attributs de la réalité étendue.

Inversement, la réalité psychologique de la durée est élargie aux choses extérieures, la matière ne pouvant différer de l'espace que dans la mesure où les choses ont une durée analogue à la nôtre. C'est par ce biais que s'atténue le dualisme primitif.

Alors que dans l'*Essai* Bergson rendait le mouvement en partie responsable de la confusion du temps et de l'espace, c'est à lui qu'il recourt dans *Matière et mémoire* pour opérer la conciliation de leurs caractères contradictoires. « Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments. »³ Si tel était bien le cas,

¹ *La dialectique de la durée*, p. 107.

² Dans l'*Essai*, Bergson avait déjà été amené à distinguer l'espace géométrique et l'espace sensible (p. 73-74), mais il laissait de côté la question de la réalité qu'on peut attribuer à ces deux sortes d'espace.

³ *M. M.*, p. 225.

la distance ne serait plus infranchissable qui sépare les qualités ou sensations, que nous enfermons dans la conscience, d'une part, et les mouvements qui se produisent dans l'espace, d'autre part. La qualité ne serait en effet que la contraction par notre perception, en un très bref instant de notre durée, d'une multitude innombrable de vibrations ou d'ébranlements élémentaires. Ainsi entendue, elle rend intelligible « le processus par lequel nous saisissons dans notre perception, tout à la fois un *état* de notre conscience et une *réalité* indépendante de nous »¹. Ce qui caractérise la conscience, c'est une certaine *tension*, c'est-à-dire la faculté de se donner un équivalent global et sommaire d'une multiplicité de phénomènes qui se déroulent en dehors d'elle à un rythme infiniment plus rapide que celui de ses états internes. Ainsi elle condense en une brève sensation les 400 trillions de vibrations qu'accomplit en une seconde la lumière rouge. Bergson se trouve donc amené à imaginer des rythmes différents de la durée « qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres »². Le dernier degré du relâchement coïncide avec la nécessité, « loi fondamentale de la matière »³ ; la tension, au contraire, est la condition de la liberté. A ce propos, notons, avec M^{lle} Adolphe⁴, que dans la querelle qui divise les physiciens en partisans et adversaires du déterminisme, Bergson s'est toujours rangé du côté des premiers. « On peut donc, et même on doit parler encore de déterminisme physique, écrit-il en 1934, lors même qu'on postule, avec la physique la plus récente, l'indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique. »⁵ Son indéterminisme métaphysique suppose en effet le déterminisme physique. La différence de tension qu'il constate entre la conscience et les événements matériels explique que la nécessité soit précisément la condition de notre action sur les choses.

Envisageons maintenant le dualisme bergsonien sous l'angle de l'extension. Nous venons de voir la tension de la conscience opérer la transmutation de la quantité en qualité ; Bergson montre qu'inversement, loin d'être absolument inétendue, la sensation a en elle un élément extensif qui la rapproche de l'étendue. En réduisant les qualités sensibles à n'être que le contenu de sensations inextensives, on s'expose à ne jamais comprendre par quelle « mystérieuse correspondance »⁶ elles traduisent les changements, les mouvements réels qui se produisent dans l'étendue concrète. C'est à condition d'être grosses de données extensives que nos perceptions nous mettent en état d'agir sur la matière.

¹ *M. M.*, p. 227. — ² *M. M.*, p. 231. — ³ *M. M.*, p. 234.

⁴ *L'univers bergsonien*, Paris, La Colombe, 1955, p. 105 sq.

⁵ *P. M.*, p. 73, n. 1. — ⁶ *M. M.*, p. 244.

Tension et extension seraient donc deux points de vue opposés sur la réalité. L'extension, ce serait le contenu qualitatif de la sensation s'étalant et se résolvant, dans l'étendue réelle, en ébranlements élémentaires ; ce serait en quelque sorte la face que la qualité présente du côté de la matière. La tension, ce seraient ces mêmes ébranlements perçus globalement sous forme de qualité par notre conscience, la continuité mouvante du réel solidifiée, puis fragmentée en corps distincts, l'évolution du monde sensible ramassée par périodes autour d'instants privilégiés. Tension et extension seraient, à leur degré extrême, deux pôles dont l'intervalle serait comblé par une série de degrés intermédiaires. C'est ainsi que s'atténue le dualisme bergsonien, la quantité se contractant en qualité pour une conscience tendue, la qualité se diluant en quantité pour une conscience qui se détend et se laisse gagner par l'attriance de la matérialité¹.

Ce qu'il faut retenir de cette évolution du dualisme, c'est d'abord la transformation significative de la notion d'espace qui s'est opérée entre *l'Essai* et *Matière et mémoire*. Dans *l'Essai* il y avait un espace réel opposé à un temps réel, tous deux formant par interférence la notion hybride et fictive du temps homogène. Dans *Matière et mémoire*, au temps réel s'oppose l'étendue concrète, l'espace devenant à son tour une pure fiction intellectuelle. Nous prolongeons la division en corps distincts que notre perception fait subir à la mobilité indivisée du réel par la fiction d'un espace homogène, indéfiniment divisible, qui sous-tendrait l'étendue. Cet espace abstrait, qu'en raison de sa commodité nous érigions en substrat de la matière, n'a pas plus de réalité que le temps homogène. « Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître... ce sont les schèmes de notre action sur la matière. »²

La notion de durée s'est trouvée naturellement elle aussi engagée, et plus profondément encore, dans les vicissitudes du dualisme bergsonien. Rapprochant dans *Matière et mémoire* le temps psychologique de ce que l'on croyait être son contraire, Bergson attribue à la matière une certaine durée. Plusieurs passages de *l'Essai*³ font pressentir cette extension de la durée au monde matériel. Cependant Bergson se borne encore à y constater, sans l'expliquer, « quelque inexprimable raison » en vertu de laquelle les choses semblent durer. « Ce mystère,

¹ *L'Essai* ébauchait déjà l'idée de tension dans la constatation que toute multiplicité quantitative se double pour la conscience d'une multiplicité qualitative (p. 93-94) et celle d'extension dans la notion d'intensité où s'exprime le fait que la sensation, sous son aspect qualitatif, « conserve quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond » (p. 24). Mais l'espace et le temps restaient étrangers à ce rapprochement des contraires.

² *M. M.*, p. 235.

³ P. 81, 160, 175.

dit M. Jankélévitch, lui semble d'ailleurs tenir plutôt à la présence de l'esprit qu'à une propriété des choses elles-mêmes. »¹ Quoi qu'il en soit, comme le note également M. Jankélévitch, le bergsonisme s'en tient, dès *Matière et mémoire*, à l'affirmation d'une durée universelle, ce qui a fait dire à Thibaudet : « La métaphysique, cette psychologie de l'univers. »² Si l'extension de la durée au monde extérieur et l'hypothèse, qui en découle, des rythmes différents de la durée ne paraissent pas modifier les caractères essentiels par lesquels se définit le temps vrai dans la philosophie bergsonienne, il n'en est pas de même du rapport entre la perception et la mémoire qui, tel qu'il est présenté dans *Matière et mémoire*, remet précisément en question le plus important de ces caractères, la continuité.

Sans doute Bergson affirme-t-il encore cette continuité dans *Matière et mémoire*, lorsqu'il dit : « Notre caractère, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. »³ De même nous lisons dans l'*Introduction à la métaphysique* (1903) : « Il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant, puisqu'il n'y a pas de conscience sans mémoire, pas de continuation d'un état sans l'addition, au sentiment présent, du souvenir des moments passés. En cela consiste la durée. »⁴ Pas de conscience sans mémoire, dit Bergson ; mais si, dans *Matière et mémoire*, conscience devient synonyme « d'action réelle ou d'efficacité immédiate »⁵, la mémoire que Bergson nous présente comme inséparable de la conscience n'englobe plus alors tout le passé, mais seulement les souvenirs qu'elle en peut tirer en raison de leur intérêt actuel. Tous les autres souvenirs restent inconscients, c'est-à-dire inagissants. On ne peut plus parler de l'immanence de tout le passé à chaque instant présent de notre durée. Il y aurait donc coupure de la durée en passé et en présent, car on ne voit pas quel rapport établir entre l'inconscient où se trouve rejeté tout ce qui, du passé, n'intéresse pas l'action présente et la conscience orientée vers l'action et concentrée sur le présent sensori-moteur.

Peut-être cet hiatus n'affecte-t-il que le moi superficiel et, pour rétablir la continuité de la durée, peut-être suffirait-il de se dérober aux sollicitations du monde extérieur pour ressaisir le moi dans ses couches profondes, comme l'*Essai* nous y invitait. Mais *Matière et mémoire* nous apprend à considérer semblable attitude de la conscience comme une évasion hors du domaine de l'action dans celui du rêve⁶. En effet, si cette attitude permet au moi de réintégrer tout son passé, elle le détache par contre du présent. « Notre vie

¹ *Op. cit.*, p. 65.

² *Le bergsonisme*, Gallimard, 11^e éd., 1939, I, p. 42.

³ P. 158. — ⁴ P. M., p. 227. — ⁵ P. 153. — ⁶ P. 182 sq.

psychologique passée, tout entière, écrit Bergson, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun des états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente. »¹ Mais cette existence inconsciente du passé a beau influer obscurément sur notre vie présente, la scission du temps de la conscience en passé inagissant et en présent sensori-moteur n'en reste pas moins nette.

Ce n'est d'ailleurs qu'à ce prix que la conscience peut être de plain-pied avec le monde externe. « La matière, écrit M. Jankélévitch, est maintenant au niveau du présent : c'est dire qu'elle est devenue, elle aussi, relativement spirituelle ; tandis que l'esprit, dans la perception, s'installe dans l'extériorité même, l'extériorité participe à son tour de l'esprit. »² L'immédiat ne sera donc plus seulement la durée interne, mais aussi l'étendue réelle, donnée dans la perception.

Il nous reste à examiner, à propos de *Matière et mémoire*, comment le problème de la connaissance s'y trouve posé. La méthode, mise en œuvre dans l'*Essai* pour dégager la perception interne de la représentation symbolique que nous en avons « par réfraction à travers l'espace », est ici étendue au problème de la matière, extension qui ne serait possible que « parce que la théorie de la perception pure aurait d'abord mis en évidence, dans la perception extérieure aussi, un fond de réalité immédiate », comme le remarque M. Husson³ qui ajoute que « le terme d'intuition s'introduit dans le vocabulaire bergsonien », pour exprimer d'abord « cette coïncidence de l'esprit avec la matière que constitue la perception pure »⁴. Le terme d'intuition reparaît à maintes reprises⁵ dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* pour désigner sous son double aspect, externe et interne, « l'expérience vraie, qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet »⁶ et qu'il s'agirait « d'aller chercher... à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »⁷.

¹ *M. M.*, p. 161.

² *Op. cit.*, p. 165.

³ *L'Intellectualisme de Bergson*, Paris, P.U.F., 1957, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 5-6. M. Husson relève déjà dans l'*Essai* plusieurs emplois du mot intuition, mais avec le sens d'aperception unique d'une pluralité d'éléments, appliquée généralement à la représentation du nombre et de l'espace. Ce sens se retrouve dans *Matière et mémoire*, appliqué cette fois à l'opération par laquelle la conscience contracte, sous forme de qualité sensible, une multitude d'ébranlements élémentaires. Nous en faisons abstraction dans ce travail.

⁵ P. 201, 202, 203, 219, 221.

⁶ *M. M.*, p. 202.

⁷ *M. M.*, p. 203.

Le caractère utilitaire de notre connaissance usuelle, déjà relevé dans l'*Essai*, trouve maintenant son explication dans le rôle du corps qui « a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit »¹. Il en résulte que la relativité de la connaissance n'est ni radicale ni définitive comme le voudraient le criticisme et l'empirisme, puisqu'il nous suffirait de défaire ce qu'ont fait les habitudes contractées sous la pression des nécessités de la vie corporelle et sociale pour retrouver l'intuition originelle et reprendre contact avec le réel.

La possibilité même de cette expérience vraie, qui n'est autre que la métaphysique, a été jusqu'ici postulée plutôt que démontrée. Le problème d'ailleurs, aperçu dans le prolongement des lignes de faits que la recherche a dégagées, n'a été abordé qu'en passant. C'est ce problème qui est au centre de l'*Introduction à la métaphysique* (1903). La réalité, en nous et hors de nous, est mobilité, c'est-à-dire durée ; il est possible de la connaître en elle-même, du dedans, à condition de s'affranchir des points de vue statiques et des concepts tout faits. Ces thèses ne sont plus nouvelles, mais, reprises sous une forme condensée dans l'*Introduction à la métaphysique*, elles servent à légitimer, contre la critique kantienne et le positivisme alors régnants, la prétention de la métaphysique à atteindre l'absolu.

Cette restauration de la métaphysique n'ira pas sans un durcissement des positions bergsoniennes. Bergson va marquer fortement l'opposition de deux modes de la connaissance : l'analyse qui s'arrête au relatif, parce que, condamnée à tourner autour de son objet, elle multiplie les points de vue sur lui et varie à l'infini les symboles par lesquels elle tente d'en donner une traduction toujours imparfaite, et l'intuition, acte simple par lequel on se transporte à l'intérieur de l'objet pour sympathiser et même coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable, connaissance absolue dont la représentation symbolique n'aura jamais fini de monnayer l'inépuisable richesse. Sans doute les images, par leur caractère concret, et à condition d'être convergentes, peuvent « diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir »², mais elles ne peuvent remplacer l'intuition pour celui qui ne serait pas capable de se la donner à lui-même. Quant aux concepts, ils ne sont que les symboles abstraits qui se substituent à l'objet ; ne retenant de celui-ci que les propriétés qu'il a en commun avec beaucoup d'autres, le ramenant par là à du déjà connu, ils l'expriment donc en fonction de ce qui n'est pas lui. C'est l'opération même de l'analyse.

L'*Introduction à la métaphysique* pousse aussi loin que possible l'opposition de l'intuition et de l'analyse en montrant l'aptitude de

¹ M. M., p. 197. — ² P. M., p. 210.

la première et l'impuissance de la seconde à saisir la durée (cela ne signifie pas, bien entendu, qu'elles puissent s'ignorer totalement l'une l'autre ; au contraire, comme nous le verrons plus loin). Il est vain de vouloir se donner l'intuition de la durée à l'aide de concepts comme ceux d'unité et de multiplicité ; en revanche, l'intuition simple du moi s'éprouvant lui-même comme continuité de changement, comme durée, nous mettra en état de « savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne »¹. Alors que, réduite par l'analyse à la multiplicité ou à l'unité abstraites, la durée « s'évanouit en une poussière de moments dont aucun ne dure »² ou devient, sous le nom d'éternité, le « substrat immobile du mouvant », « l'intuition de notre durée, dit Bergson, ... nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas... nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée... à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus... une éternité de mort, mais une éternité de vie... Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même. »³ Unité et multiplicité ne sont des concepts antagonistes que pour une pensée qui va des concepts aux choses, parce qu'elle prend les concepts pour des parties composantes de la réalité, alors qu'ils n'en sont que des notations partielles. « Mais de l'objet, saisi par intuition, on passe sans peine... aux deux concepts contraires ; et comme, par là, on voit sortir de la réalité la thèse et l'antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s'opposent et comment elles se réconcilient. Il est vrai qu'il faut procéder pour cela à un renversement du travail habituel de l'intelligence. »⁴ On ne peut donc passer de l'analyse qui opère sur l'immobile à l'intuition qui s'installe dans la mobilité, autrement dit dans la durée. Quant au passage inverse, il est non seulement possible, mais nécessaire, parce que l'intuition, une fois obtenue, a besoin de l'instrument conceptuel pour se formuler et se communiquer. Il est vrai que les concepts dans lesquels elle cherchera alors à prendre corps ne seront plus les concepts rigides et tout faits de l'analyse, mais « des représentations souples, mobiles, presque fluides »⁵, qui ne sauraient d'ailleurs l'épuiser. Ce n'est pas tout : ce savoir conceptuel, dont elle est le dépassement, l'intuition ne peut cependant s'en passer. Elle

¹ P. M., p. 223. — ² P. M., p. 235. — ³ P. M., p. 237-238.

⁴ P. M., p. 224. — ⁵ P. M., p. 213.

implique, au contraire, un effort pour assimiler l'ensemble d'observations et d'expériences qui constitue la science positive. « Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle¹ avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. »²

Si, en philosophie, le savoir conceptuel reste l'auxiliaire indispensable de l'effort d'intuition, inversement l'intuition est à l'origine de « ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences... La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* ce qui *se fait*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. »³ Seulement, soucieuse de rigueur et d'utilité, la science s'empresse toujours de convertir l'invention qu'elle doit à l'intuition en symboles précis et aisément maniables. C'est cette connaissance symbolique, à laquelle on a trop souvent voulu réduire la science, qui est relative, tandis que la connaissance intuitive atteint l'absolu, quand la science ne l'étouffe pas sous son appareil logique. « La science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliseraît l'union tant désirée de la métaphysique et de la science... Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science. »⁴

On voit par ce texte que Bergson, en 1903, croyait encore à la possibilité d'une sorte de symbiose de la métaphysique et de la science. De même, devant les difficultés rencontrées par l'analyse dans son vain effort pour saisir une réalité mobile et changeante à partir de concepts aux contours arrêtés, c'était encore à l'intelligence qu'il demandait « de suivre la marche inverse »⁵. Dans la discussion qui suivit sa communication de 1901 à la Société française de philosophie sur *Le parallélisme psycho-physique*, Bergson opposait, comme la lettre à l'esprit, un intellectualisme faux, « qui immobilise les idées vivantes en concepts solidifiés » à un intellectualisme vrai, « qui vit ses idées »⁶. Mais dans la rédaction définitive qu'il a donnée, trente ans plus tard, dans *La pensée et le mouvant*, de l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson a remplacé le terme d'*intelligence* par ceux

¹ « Intellectuelle », disait le texte de 1903. Voir plus loin.

² *P. M.*, p. 254.

³ *P. M.*, p. 241-242.

⁴ *P. M.*, p. 244.

⁵ *P. M.*, p. 241.

⁶ BERGSON : *Écrits et paroles*. Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide, Paris, P.U.F., 1957, I, p. 160.

de *pensée* et d'*esprit*, l'adjectif *intellectuel* par celui de *spirituel*, et dans une note¹ il dit avoir été « amené, par un souci croissant de précision, à distinguer plus nettement l'intelligence de l'intuition, comme aussi la science de la métaphysique ». Ayant donné jusqu'alors au mot intelligence un sens large, il va le prendre désormais dans le sens restreint d'activité conceptuelle et discursive de notre esprit pour l'opposer à celui d'intuition. *L'Introduction à la métaphysique* de 1903 ne séparait pas encore l'intuition de l'intelligence, mais elle y tendait par la distinction tranchée qu'elle établissait entre l'intuition et l'analyse, celle-ci étant même définie en un passage comme la négation de celle-là². M. Husson, à qui nous empruntons l'essentiel de ces remarques, montre que Bergson devait être amené à opposer intuition et intelligence par sa réaction contre le criticisme kantien et l'empirisme, par l'intellectualisme étroit de ses adversaires comme par la hâte quelque peu excessive que mettaient ses disciples, Le Roy en particulier, à tirer de sa doctrine la condamnation des positions traditionnelles. Cette opposition « apparaît à celui qui serre la pensée, écrit M. Husson, beaucoup plus que comme son expression directe, comme l'effet de sa réflexion sur les doctrines antérieures auxquelles elle s'attaque... Loin donc de lui être essentielle, elle ne s'imposerait que dans la mesure où le philosophe formule ses conclusions en fonction d'un énoncé du problème de la connaissance, devenu classique chez les modernes, que son inspiration, suivie jusqu'au terme de ses exigences, conduirait plutôt à remettre en cause. »³

Dans l'*Evolution créatrice* (1907), l'antithèse de l'intuition et de l'intelligence semble de prime abord d'autant plus fortement marquée qu'elle est fondée sur celle du vivant et du non-vivant, nouvel avatar du dualisme bergsonien. « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie »⁴, tandis que l'intuition de la durée, appliquée non plus seulement à la vie consciente, mais à la vie en général, y retrouve les mêmes caractères de continuité indivisée et de création.

Cette parenté du psychique et du vital permet à Bergson d'adopter ici la même démarche dialectique que dans l'*Essai*. De même que, dans l'analyse de l'acte libre, il réfutait les indéterministes en montrant qu'ils partaient, avec les déterministes, d'une illusion commune, celle de l'acte accompli, de même il repousse les prétentions du finalisme, qui se croit seul capable d'expliquer l'évolution, alors qu'il est victime de la même illusion que le mécanisme : l'illusion de l'évolué. Tout comme la liberté, la vie ne peut être envisagée que *sub specie durationis*. Et si la matière dure, elle aussi, ce ne peut être que d'une

¹ P. M., p. 244 ; cf. notes, p. 201 et p. 246.

² P. M., p. 219. — ³ Op. cit., p. 46. — ⁴ E. C., p. 179.

durée de contrebande, empruntée à la vie et qui tend à se relâcher de plus en plus. C'est qu'en effet il faut distinguer dans l'univers « deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable. »¹

Si l'on prolonge par la pensée le mouvement de descente jusqu'à son terme, on aboutit à l'espace. Rappelons que, dès *Matière et mémoire*, Bergson dénie à l'espace toute réalité concrète. « Un milieu de ce genre, dit-il, n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. »² La matière ne se confond donc pas avec lui. Mais la science traite la matière comme si elle était le domaine des systèmes isolables où l'on peut négliger le fil ténu des influences réciproques qui relient ces systèmes entre eux et les font participer de proche en proche à la durée immanente au tout de l'univers. La perception, en projetant dans la diversité sensible, sous forme de corps distincts, les lignes de notre action virtuelle, procède à la façon tout empirique d'une science rudimentaire, selon un mode de divisibilité spatiale dont elle trouve déjà l'esquisse dans la matière même. Et l'opération par laquelle, sur une échelle plus vaste, la science isole dans l'univers des systèmes clos, découle des mêmes besoins pratiques que la perception et ne fait que suivre plus avant les voies frayées par celle-ci dans l'enchevêtrement du réel. Il en résulte que l'intellectualité va dans le même sens que la matérialité, mais plus loin qu'elle encore, puisqu'elle s'efforce de faire coïncider l'étendue concrète avec un cadre spatial sous-jacent. Si l'esprit se porte si naturellement au terme du mouvement de la matérialité, c'est que la matière elle-même l'y engage en lui suggérant à travers l'extension la représentation d'un espace homogène et indéfiniment divisible. Mais, d'autre part, cette représentation de l'espace gît au fond de l'esprit et chaque fois que le moi s'abandonne pour s'absorber dans l'instantané, elle réapparaît, en arrière-plan de cet état de détente et d'éparpillement. « Nous nous expliquerions ainsi, dit Bergson, que la matière accentuât encore sa matérialité sous le regard de l'esprit. Elle a commencé par aider celui-ci à redescendre sa pente à elle, elle lui a donné l'impulsion. Mais l'esprit continue, une fois lancé... Ainsi l'espace de notre géométrie et la spatialité des choses s'engendent mutuellement... »³

¹ *E. C.*, p. 12.

² *E. C.*, p. 170 ; cf. *I. M.* dans *P. M.*, p. 231.

³ *E. C.*, p. 220-221.

En conséquence, bien que la matière soit suffisamment « lestée de géométrie »¹ pour que la science puisse prétendre nous en donner une connaissance non relative, quoique approximative, il n'en reste pas moins qu'un élément irréductible de succession la distingue de l'espace. « La matière s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue »², par le fait même de la durée dont elle est encore animée, de cette durée ni « allongeable, ni rétrécissable à volonté »³ qu'il faut au morceau de sucre pour fondre dans un verre d'eau et qui est un absolu pour ma conscience comme pour le tout de l'univers.

Et c'est grâce à la durée que les deux mouvements de la matière et de la vie, pour être de sens contraires, n'en sont pas moins solidaires. Solidaires, parce que le premier ne doit qu'au second de se produire à une vitesse déterminée, et non pas infinie. De sens contraires, parce que « le physique est simplement du psychique inverti »⁴, c'est-à-dire qu'il suffit, pour passer du vital au géométrique, d'une inversion, voire d'une interruption du mouvement de la vie. En quoi consiste cette inversion, où l'interruption de la cause équivaut à un renversement de l'effet ?⁵ Bergson répond par le principe de Carnot, selon lequel les énergies physiques tendent à se dégrader en chaleur et la chaleur à se répartir également entre les corps. La dégradation est d'ordre qualitatif et ne contredit pas la loi quantitative de la conservation de l'énergie ; elle signifie simplement que, la quantité d'énergie restant rigoureusement la même, la diversité du monde sensible, diversité grâce à laquelle il est pour nous précisément le monde sensible, tend à s'égaliser par transition graduelle de l'hétérogénéité à l'homogénéité. C'était la thèse de Lalande dans *La dissolution opposée à l'évolution* (1899). Mais la vie n'est pas pour Bergson, comme pour Lalande, un phénomène secondaire et en somme négatif dans la marche générale à la dissolution. Au contraire, selon lui, le principe de Carnot « nous suggère l'idée d'une chose qui se défait », tandis que la vie est le processus de sens contraire par lequel cette même chose « se fait »⁶. La vie est accumulation d'énergie, la matière est déperdition d'énergie et il faut bien qu'il y ait eu d'abord accumulation pour qu'il puisse y avoir déperdition. Même si celle-ci l'emporte peu à peu, elle ne sera jamais que le déficit d'une activité créatrice. Effectivement l'élan vital, entravé et ralenti, souvent vaincu par le mouvement descendant de la matière, a subi bien des échecs. « Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche, mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité. »⁷

¹ *E. C.*, p. 239. — ² *E. C.*, p. 222. — ³ *E. C.*, p. 10.

⁴ *E. C.*, p. 220. — ⁵ *E. C.*, p. 258. — ⁶ *E. C.*, p. 266.

⁷ *E. C.*, p. 292.

Le dualisme du vivant et du non-vivant marque une nouvelle étape de la philosophie bergsonienne. Dans *Matière et mémoire* la notion de rythme signifie la fixation, dans un instant de notre durée, de la permanence apparente qui, sous le nom de qualité sensible, recouvre des multitudes de vibrations élémentaires. Le dualisme tension-extension avait donc un caractère statique. Celui de l'*Evolution créatrice* est constitué par les deux mouvements inverses de la vie et de la matérialité. Il serait, lui, essentiellement dynamique. Mais ces deux formes de dualisme ne s'excluent point. La première sert à expliquer la perception, qui prend sur le devenir des choses des vues stables. Seulement il ne faut pas être dupe de cette illusion de stabilité que Bergson a si souvent dénoncée et qui vient de ce que le sujet et l'objet sont l'un vis-à-vis de l'autre dans une situation analogue à celle de deux trains, allant dans le même sens, à la même vitesse. « C'est un certain réglage de la mobilité sur la mobilité qui produit l'effet de l'immobilité. »¹ Si, dépassant la relation particulière de l'objet au sujet, notre vision s'élargit pour embrasser le devenir universel, il nous faudra envisager l'élan vital qui traverse les individus et les espèces et la tendance qui définit la matérialité comme deux directions, divergeant l'une vers le haut, l'autre vers le bas, d'un même mouvement qui « emporte les êtres et les choses »².

Dans le drame cosmique où s'affrontent la vie et la matière, la matière est toujours pour la vie un obstacle à surmonter ou à tourner ; devant la résistance de la matière, la vie succombe, sur certaines lignes d'évolution, à une torpeur envahissante, à une ankylose annonciatrice de mort. Nous avons vu cependant que la matérialité, bien qu'étant relâchement, inversion de la tendance vitale, conserve, sous forme de durée, quelque chose de l'élan originel. Ajoutons que cette solidarité n'est pas à sens unique. En effet, la nécessité où la matière met la vie de préciser ses tendances en les diversifiant peut être considérée comme un service qu'elle lui rend. La vie est ainsi contrainte à un perpétuel effort d'invention et de création. Vie et matière seraient, en ce sens, complémentaires.

Complémentaires aussi, et à plus forte raison, les tendances entre lesquelles l'élan vital a vu se diviser le principe spirituel dont il est porteur. Certes, on connaît la célèbre formule bergsonienne où se trouvent résumés les caractères antithétiques de l'intelligence et de l'instinct : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais. »³

¹ *La perception du changement* (1911), dans *P. M.*, p. 198.

² *Ibid.*, p. 199.

³ *E. C.*, p. 164.

Le développement divergent de l'intelligence et de l'instinct manifeste, sur le plan de la connaissance, la différenciation des tendances de la vie selon deux directions principales. La première aboutit, chez les insectes, à la construction d'instruments organisés. On ne saurait dire ici où finit le travail organisateur de la matière vivante et où commence l'instinct, celui-ci continuant et achevant celui-là. L'activité instinctive est définie par une si rigoureuse adéquation de l'instrument à la fonction, de l'acte à la représentation que l'instinct ne peut s'épanouir en connaissance. Cependant « c'est sur la forme même de la vie... qu'est moulé l'instinct... Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action... il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. »¹ Sur l'autre grande voie de l'évolution, celle qui par les Vertébrés aboutit à l'homme, l'intelligence, après s'être longtemps cherchée, prend enfin chez ce dernier possession d'elle-même dans et par la fabrication d'instruments inorganisés. L'imperfection de l'instrument fabriqué a pour effet de laisser toujours subsister un écart entre la représentation et l'action. C'est de cet écart, de ce déficit, accidentel dans l'activité instinctive, normal dans l'activité intelligente, que naît la conscience, de sorte que « la connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence »². En outre, étant fait d'une matière inorganisée, l'instrument fabriqué peut prendre une forme quelconque et servir à n'importe quel usage, ouvrant ainsi à l'activité intelligente, par la création de besoins nouveaux, « un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre »³. Une fois l'intelligence comprise comme une fonction vitale, qui consiste à fabriquer des outils, son affinité avec la matière et son inaptitude à comprendre la vie se trouvent expliquées du même coup.

Cependant, la dissociation qui s'opère à partir de l'activité psychique originelle n'est pas complète et « il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence »⁴. L'intuition trouverait ainsi son fondement dans la vie, puisqu'elle consiste à en dilater les puissances complémentaires, en les intensifiant l'une par l'autre. Si « l'instinct est sympathie »⁵, l'intuition serait cette sympathie devenue consciente et, par là, capable d'« étendre son objet »⁵ et aussi de « réfléchir sur elle-même »⁵. Mais la conscience et la réflexion sont l'apanage de l'intelligence, de sorte que l'intuition virtuelle qui sommeille dans l'instinct ne se réveillera qu'à l'appel de l'intelligence.

¹ E. C., p. 179. — ² E. C., p. 158. — ³ E. C., p. 153.

⁴ E. C., p. 147. — ⁵ E. C., p. 191.

Certes, ce n'est pas sans lui faire violence que l'intelligence applique à la vie des cadres et des méthodes valables pour la connaissance de la matière ; mais, si maladroite qu'elle soit dans le domaine de la vie, elle a au moins, contrairement à l'instinct qui y est pourtant chez lui, le mérite d'en avoir entrepris l'exploration. Et seule encore elle est capable, par un effort de réflexion, d'apercevoir l'inadéquation de ses méthodes habituelles et, au terme d'une longue recherche, de demander à l'intuition le coup de sonde qui la fera pénétrer dans l'intimité de la vie. Pour obtenir ce coup de sonde, la réflexion philosophique peut s'autoriser de l'exemple de l'art, qui vise lui aussi à se replacer dans son objet par un effort de sympathie. Mais, comme l'art « n'atteint que l'individuel »¹, elle devra, tout en s'orientant dans le même sens que lui, « prendre pour objet la vie en général »¹.

Si proche de l'instinct que l'intuition puisse donc paraître au premier abord, en raison surtout de cette compréhension de la vie qu'ils ont en commun, elle s'en distingue cependant par le caractère conscient de ses démarches et par l'effort de réflexion que suppose chacune de ses découvertes. Ainsi, à condition d'accepter une notion de l'intelligence assez large pour englober toute pensée réfléchie, on pourrait, avec M. Husson, « dire que l'intuition est une forme de l'intelligence »² et même « qu'elle en est la forme primordiale, puisque notre faculté conceptuelle et discursive n'en est qu'une détente »². « En prenant le mot intelligence dans le sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler *intellectuelle* l'intuition dont je parle, écrivait en 1929 Bergson à M. Jacques Chevalier. Mais je préférerais la dire *supra-intellectuelle*, parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot intelligence, et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit... »³ C'est lorsque son coup d'œil sur l'histoire des systèmes dans le chapitre IV de *L'évolution créatrice* l'amène une nouvelle fois à examiner le kantisme, que Bergson en vient à dégager nettement le caractère supra-intellectuel de l'intuition. La distinction kantienne entre la matière et la forme de la connaissance « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition »⁴. Mais Kant ne s'engagea pas dans cette voie, parce que, imbu de la croyance à l'unité de la science, il ne vit pas que la science devient « de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu'elle va du physique au psychique, en passant par le vital »⁵. Il ne voulut donc admettre d'autre intuition que sensible ; or le caractère symbolique et, par conséquent, relatif de celle-ci, appliquée aux choses de la vie et de

¹ *E. C.*, p. 192. — ² *Op. cit.*, p. 124.

³ J. CHEVALIER : *Bergson*, Paris, Plon, 1934, p. 304 (appendice).

⁴ *E. C.*, p. 387. — ⁵ *E. C.*, p. 388.

l'esprit, devait nécessairement rejoaillir sur toute connaissance. Pourtant, puisque nous en avons une représentation symbolique, il faut bien qu'il y ait « une intuition du psychique, et plus généralement du vital, que l'intelligence transposerait et traduirait sans doute, mais qui n'en dépasserait pas moins l'intelligence »¹, intuition supra-ou ultra-intellectuelle, en continuité avec l'intuition sensible, quoique de sens contraire. A la lumière de ce passage de *L'évolution créatrice*, la distinction de l'intuition et de l'intelligence apparaît comme insuffisante. « Ce n'est plus deux, mais quatre termes, conclut M. Husson, qu'une analyse plus serrée devrait distinguer dans la connaissance explicite : *l'intuition sensible*, dont le fond, constitué par la perception pure de *Matière et mémoire*, est une coïncidence de l'esprit avec la matière... *l'intelligence proprement dite*, qui, en découvrant l'ordre inhérent à ce premier donné, nous permet d'approfondir la nature du monde inerte ; *l'intuition ultra-intellectuelle*, par laquelle nous atteignons, avec la durée, l'étoffe même des réalités vitales et spirituelles ; enfin une faculté supérieure de compréhension, qui serait à cette intuition ultra-intellectuelle ce que l'intelligence est à l'intuition sensible, et qui nous livreraient seule le fond des choses. Cette vue en profondeur ferait évanouir l'anti-intellectualisme si souvent prêté à la doctrine de l'intuition, comme une apparence née de la confusion des plans. »²

L'interprétation de M. Husson a le mérite de mieux rendre compte non seulement des aspects complexes de la théorie bergsonienne de la connaissance, mais aussi de ses rapports avec la métaphysique qui lui sert de support. Les quatre termes qu'elle distingue, pris deux à deux, permettent de définir deux directions de l'esprit ou de la conscience. Selon la première, la conscience est orientée vers le dehors et, se déterminant en intelligence, se concentre sur l'élaboration des données de l'intuition sensible. Sur le chemin inverse, celui qui le ramène à lui-même, l'esprit retrouve dans l'intuition de la durée le secret d'une coïncidence vécue avec le pouvoir de création de soi par soi par lequel se prolonge en lui l'élan vital. L'intuition étant « vague et surtout discontinue »³, le rôle de l'intelligence est de la soutenir et de la développer, de la contrôler aussi ; mais pour cela il lui faut « renverser sa direction naturelle » et « se tordre sur elle-même »⁴. Ainsi la vie mentale se trouve participer « du double mouvement par lequel la durée se concentre en réalité spirituelle ou se dilue en réalité matérielle »⁵, selon l'heureuse formule de M. Husson.

D'ailleurs, contrainte par les nécessités de l'analyse à s'exprimer le plus souvent sous une forme dualiste, la pensée bergsonienne ne

¹ *E. C.*, p. 389. — ² *Op. cit.*, p. 131. — ³ *E. C.*, p. 290.

⁴ *E. C.*, p. 175. — ⁵ *Op. cit.*, p. 132.

laisse pas d'affirmer l'unité profonde de l'univers, d'une part, et de l'esprit, d'autre part. Puisque tout dans l'univers est suspendu au développement de la poussée vitale, c'est de celle-ci, en définitive, que l'univers tient et son unité et sa réalité. Certes, cette primauté du vital est précaire, car, partout où la tension se relâche ou s'interrompt, la matérialité gagne du terrain, étant ce relâchement, cette interruption même. Néanmoins la matière n'a de réalité concrète pour nous, sujets percevants et agissants, qu'autant qu'elle participe encore de la vie, lui empruntant quelque chose de sa durée. « Le bergsonisme, dit avec profondeur M. Jankélévitch, nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance. Il n'y a de réalité absolue que la vie, et l'espace n'existe que par la vitalité de contrebande qu'il a réussi à dérober... L'espace n'est rien, mais la tendance antivitale qui aboutit à ce rien est vraiment quelque chose. »¹ En ce qui concerne l'unité de la vie mentale, la principale difficulté de *Matière et mémoire* était que l'esprit était réduit à osciller perpétuellement entre deux positions extrêmes. D'une part, tout le passé inagissant était relégué dans l'inconscient ou, s'il apparaissait à la conscience, ce ne pouvait être que dans des états de rêve ; d'autre part, la conscience, normalement tendue vers l'action, se concentrat dans le présent et s'y trouvait de plain-pied avec la matière. Ces deux pôles de la vie psychique, nous les retrouvons avec l'instinct — qui serait connaissance de la vie, Esprit, « si la conscience qui sommeille en lui se réveillait »² — et l'intelligence qui ne se sent chez elle que dans la matière. Mais instinct et intelligence ne sont pas imperméables l'un à l'autre, puisque l'intuition consiste précisément à mettre en œuvre dans chacune de ces facultés les virtualités qu'elle a gardées de sa communauté d'origine avec l'autre. L'opposition du rêve, refuge de l'esprit, et de l'action, domaine de l'intelligence, se résoudrait finalement dans la coexistence, attestée en nous par l'intuition³, des tendances interdépendantes de la vie. Ainsi nos durées individuelles, où la coupure entre le passé et le présent n'était que relative à notre mode de perception, sont comme des filets du courant irrésistible qui entraîne, avec nous, l'ensemble des êtres organisés.

Nous essayerons d'indiquer brièvement, pour conclure, comment les quelques lignes maîtresses de la pensée bergsonienne que nous nous sommes efforcé de dégager se prolongent ou s'infléchissent dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Partis d'un dualisme radical Espace-Temps, nous avons vu le premier de ses

¹ *Op. cit.*, p. 244. — ² *E. C.*, p. 179.

³ « L'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même » (*E. C.*, p. 290).

termes perdre peu à peu tout caractère positif au profit du second, pour finir par n'être plus que son inversion ou sa négation. Cependant, si la durée concentre en elle désormais toute la réalité de l'univers, le dualisme n'est pas aboli pour autant ; au contraire on le retrouve, plus inexpugnable que jamais, installé au cœur même du temps sous la forme de deux tendances inverses. Cela est si vrai qu'il sert de fondement dans *Les deux sources* à tout un jeu d'oppositions nouvelles (de la société et de la morale closes à la société et à la morale ouvertes, de la religion statique à la religion dynamique).

Entre le clos et l'ouvert, *L'évolution créatrice* relevait déjà une différence non pas de degré, mais de nature. En devenant un thème essentiel des *Deux sources*, cette opposition du clos à l'ouvert apparaît comme recouvrant exactement celle de l'instinct à l'intuition, que *L'évolution créatrice* n'affirmait nulle part explicitement, mais qu'elle laissait pressentir à l'arrière-plan de celle qui y était mise en lumière, avec les nuances et les réserves que l'on sait, entre l'intuition et l'intelligence. Dans cette nouvelle perspective, une fonction intermédiaire, note M. Husson¹, est assignée à l'intelligence, plus proche désormais de l'intuition que de l'instinct, parce qu'étant réflexion et invention, elle porte en elle un ferment de liberté. Sans doute agit-elle d'abord, sous la pression de l'instinct, dans le sens de la cohésion sociale, en élevant l'ensemble des habitudes imposées par la vie en commun au rang d'obligation morale. Mais c'est elle aussi et surtout qui, mise en branle par l'intuition, incorpore, sous forme d'idées, la morale ouverte à la morale sociale pour la transfigurer. Elle joue le même rôle entre l'intuition mystique et la religion statique, renouvelant celle-ci par une dogmatique et une métaphysique qui tentent d'exprimer l'émotion créatrice où s'alimente celle-là.

Notons qu'ici encore le dualisme traduit un effort pour transcender l'un de ses termes par l'autre, c'est-à-dire qu'il met l'accent sur ce qui dans l'élan vital, dépouillé des nécessités biologiques productrices de formes closes, est dynamisme spirituel, tendant à rouvrir ce qui est fermé. Il y a ainsi transition de la durée, en tant que poussée créatrice où le vital et le spirituel sont intimement mêlés², à une durée qui serait le mouvement ascensionnel par lequel l'homme, surmontant les contraintes physiques et sociales, substituant la morale-aspiration à la morale-obligation, parviendrait à une liberté assez haute pour céder à la loi de l'amour divin.

Neuchâtel.

CHARLES FAVARGER.

¹ *Op. cit.*, p. 201 sq.

² « En principe, la conscience est coextensive à la vie » (*La conscience et la vie* (1911) dans *E. S.*, p. 8).