Document généré le 31 mai 2025 01:18

Laval théologique et philosophique

Henri Bergson et le problème de la liberté

Stanislas Cantin

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1019738ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1019738ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Cantin, S. (1945). Henri Bergson et le problème de la liberté. *Laval théologique et philosophique*, *1*(1), 71–102. https://doi.org/10.7202/1019738ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1945

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Henri Bergson

ET

Le problème de la Liberté

I

Origine du problème

La confusion du temps et de l'espace.

Le problème de la liberté, si l'on en croit Bergson, est un faux problème. Il «implique une confusion préalable de la durée avec l'étendue, de la succession avec la simultanéité, de la qualité avec la quantité: une fois cette confusion dissipée, on verrait peut-être s'évanouir les objections élevées contre la liberté, les définitions qu'on en donne, et, en un certain sens, le problème de la liberté lui-même»[1].

C'est cette confusion que Bergson s'est appliqué à démontrer dans le premier de ses ouvrages. On ne doit donc pas chercher, dans le bergsonisme, un véritable traité du libre arbitre. Indéfinissable et indémontrable, la liberté est un fait qui s'impose, et qu'on doit se contenter de décrire... Ceux qui la nient, comme ceux qui la défendent, le font en vertu de «l'illusion par laquelle on confond succession et simultanéité, durée et étendue, qualité et quantité»[2].

Pour savoir ce qu'est la liberté, il faut se replier sur soi-même, s'examiner intérieurement. Mais le vie intérieure n'est pas celle que nous menons habituellement. C'est surtout à travers le monde extérieur que nous nous voyons d'ordinaire. Et qu'est-ce que le monde extérieur, sinon l'étendue spatiale? Or l'étendue spatiale permet de mesurer et de compter. Pourtant nos états psychologiques n'occupent pas d'étendue. Ils ne sont donc ni mesurables, ni nombrables. Nous les mesurons cependant et nous les comptons. Nous parlons d'une douleur qui est deux fois, trois fois plus grande qu'une autre. N'est-ce pas affirmer que nos états de conscience sont susceptibles de croître ou de diminuer? Nous disons également que nous sommes tourmentés à la fois par la faim, par la soif, par la chaleur, etc... N'est-ce pas déclarer que nos états psychologiques sont comme des objets disséminés dans l'espace?

Or, s'il est vrai que nos états d'âme n'occupent pas d'étendue, ne faut-il pas conclure au caractère factice de l'opération à laquelle nous nous livrons quand nous les mesurons et les comptons?

---

1. H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, trente-et-unième édition, Paris, Alcan, p. VIII.—*La pensée et le mouvant*, p. 28.
2. Ouv. cit., p. 184.

La vérité, c'est que nos états d'âme sont purement qualitatifs, et que leur multiplicité n'a rien de la multiplicité spatiale. C'est aussi ce à quoi nous ne faisons pas attention. De là le problème de la liberté. En effet, dès qu'on reconnaît aux états psychologiques les mêmes propriétés qu'aux choses matérielles, on se trouve en face d'une difficulté: d'un côté, il y a le sentiment que chacun a de sa liberté; de l'autre, le déterminisme qui apparemment lie les phénomènes extérieurs les uns aux autres. Et l'on sera déterministe ou partisan de la liberté, selon qu'on sacrifiera l'une ou l'autre de ces données.

Bergson n'a pas cru que l'esprit dût se laisser écarteler entre ces extrêmes. Il lui a semblé, au contraire, que la difficulté tomberait d'elle-même, si l'on avait soin «d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace»[1] les idées d'intensité, de durée et de détermination volontaire. L'intensité est un concept bâtard, dans la mesure où nous croyons les états psychologiques susceptibles de croître ou de diminuer. La durée est davantage la source d'une illusion, quand nous nous représentons nos états psychologiques comme juxtaposés dans le temps à la façon dont les objets matériels sont disséminés dans l'espace. Et ces deux illusions donnent lieu à la conception déterministe de l'activité volontaire, car elles nous font assimiler cette activité à l'action que les corps matériels exercent les uns sur les autres.

Nous ne nous attarderons pas à la première de ces illusions, celle par laquelle on confond d'ordinaire la quantité avec la qualité, parce que c'est la moins importante, et que, de l'avis de Bergson lui-même, elle crée sans doute des obscurités, mais non pas des problèmes[2]. Mais il importe de s'arrêter à la seconde, celle qui consiste à confondre le temps et l'espace.

La conception bergsonienne de la durée origine dans des considérations sur l'espace. Quant à l'espace, Bergson ne considère pas comme importante la question de savoir s'il est une réalité absolue. «Autant vaudrait peut-être se demander, dit-il, si l'espace est ou n'est pas dans l'espace»[3].

Toutes les théories sur la nature de l'espace, y compris celle de Kant, conduisent à admettre une activité de l'esprit, qui nous fait concevoir l'espace comme un milieu homogène. C'est l'espace qui «nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées: c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité»[4].

L'espace, considéré comme «un milieu vide homogène», est une conception du sens commun. Si vous demandez à quelqu'un qui n'a pas l'habitude de la réflexion philosophique ce qu'est l'espace, vous verrez qu'il se représente l'espace comme un réceptacle dans lequel les objets matériels sont contenus.

«Or, si l'espace doit se définir l'homogène, il semble qu'inversement tout milieu homogène et indéfini sera espace. Car l'homogénéité consistant

1. Ouv. cit., p. 173.
2. Ouv. cit., p. 55.
3. Ouv. cit., p. 70.
4. Ouv. cit., p. 72.

ici dans l'absence de toute qualité, on ne voit pas comment deux formes de l'homogène se distingueraient l'une de l'autre. Néanmoins on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène comme lui: l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coexistence ou une succession le remplit. Il est vrai que lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience paraissent se dérouler, on se le donne par là même tout d'un coup, ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Cette simple réflexion devrait nous avertir que nous retombons alors inconsciemment sur l'espace»[1].

Mais si le temps n'a rien de commun avec l'espace, quelle est donc sa nature? «La durée pure, répond Bergson, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs»[2].

Pour illustrer sa pensée, Bergson se sert d'une comparaison qu'il emprunte à la musique. Quand nous écoutons une mélodie, les notes se succèdent, mais «nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres... Si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualificatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale». Et Bergson en conclut qu'il est possible de «concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire»[3].

Mais ce n'est pas ainsi que nous nous représentons habituellement la durée. «Nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre; bref, nous projetons le temps dans l'espace, nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer».

On pourrait prétendre qu'on a raison d'assimiler le temps à l'espace, puisque les moments successifs de la durée se comptent aussi bien que les objets disséminés dans l'espace. Bergson a prévu l'objection qu'il réfute ainsi: «Je dis par exemple qu'une minute vient de s'écouler, et j'entends par là qu'un pendule, battant la seconde, a exécuté soixante oscillations. Si je me représente ces soixante oscillations tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit, j'exclus par hypothèse l'idée d'une succession: je pense, non à soixante battements qui se succèdent, mais à soixante points d'une ligne fixe, dont chacun symbolise, pour ainsi dire, une oscillation du pendule. Si, d'autre part, je veux me représenter ces soixante oscillations successivement, mais sans rien changer à leur mode de production dans l'espace, je devrai penser à chaque oscillation en excluant le souvenir de la précédente, car l'espace n'en a conservé aucune trace; mais par là même

1. *L'Essai*, pp. 74-75.
2. *L'Essai*, p. 76.
3. *L'Essai*, pp. 76-77

je me condamnerai à demeurer sans cesse dans le présent; je renoncerai à penser une succession ou une durée. Que si enfin je conserve, joint à l'image de l'oscillation présente, le souvenir de celle qui la précédait, il arrivera de deux choses l'une: ou je juxtaposerai les deux images, et nous retombons alors sur notre première hypohèse; ou je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former ce que nous appellerons une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre: j'obtiendrai ainsi l'image de la durée pure, mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable»[1].

Ainsi donc, la durée réelle, telle qu'elle se présente à la conscience, n'est pas mesurable. Pour la mesurer, il faut qu'on l'ait auparavant spatialisée. Mais si l'on admet qu'il en est bien ainsi pour le temps de la conscience, ne faut-il pas concéder que le temps mesuré par nos instruments est une grandeur mesurable? Non, répond Bergson, cela est encore une illusion. «Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas la durée comme on paraît le croire; je me borne à compter des simultanéités, ce qui est bien différent». Ici Bergson nous montre deux choses qu'il importe de distinguer nettement; ce qui a lieu en dehors du moi, et ce qui se passe à l'intérieur de la conscience. «En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien. Au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie»[2]. Maintenant, si l'on supprime le moi qui pense les oscillations, il est évident qu'il n'y aura qu'une position du pendule, «point de durée par conséquent». Si, d'autre part, on supprime le pendule, le moi persiste dans sa durée hétérogène, mais sans extériorité réciproque des moments qui constituent cette durée. «Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession: extériorité réciproque, puisque l'oscillation présente est radicalement distincte de l'oscillation antérieure qui n'est plus; mais absence de succession, puisque la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire»[3].

Mais alors comment se fait-il que nous nous représentons le temps de la conscience comme une quantité mesurable? La réponse ne fait aucun doute. C'est que les faits qui se produisent en dehors de nous coïncident avec nos états de conscience. Or, comme les événements qui se produisent en dehors de nous sont distincts les uns des autres, puisque l'un n'est plus quand l'autre apparaît, nous appliquons à notre durée intérieure la même extériorité et la même distinction que nous avons remarquées au dehors de nous. Réciproquement notre durée consciente, parce qu'elle coïncide avec les événements du monde extérieur, exerce à son tour une influence sur eux,

1. *L'Essai*, pp. 79-80.
2. *L'Essai*, p. 82.
3. *Ibid.*

Ceux-ci, on le sait, ne se succèdent pas (il n'y a jamais qu'une position du pendule à chaque instant de la durée, et l'espace ne conserve aucune trace de l'oscillation précédente). Mais, comme nous en avons conservé le souvenir, les oscillations paraissent se maintenir. Elles se maintiennent de fait dans notre souvenir, mais nous interprétons cette conservation comme si elle ne dépendait pas de nous. En d'autres termes, entre ce qui se passe en nous et ce qui a lieu en dehors de nous, il se produit une interférence qui donne naissance à notre concept de la durée, celui d'un milieu homogène. D'un côté il y a la durée de la conscience, de l'autre, l'espace homogène, et l'intersection de l'une avec l'autre produit la simultanéité. Notre illusion consiste à croire que nous mesurons le temps, quand nous comptons des simultanéités.

Pour se rendre compte de l'exactitude des affirmations qui précèdent, il suffit d'examiner ce que nous disent les traités scientifiques au sujet de la durée. Pour le physicien, le mathématicien et l'astronome, la mesure du temps consiste tout simplement à compter des simultanéités. «Nous noterons l'instant précis où le mouvement commence, c'est-à-dire la simultanéité d'un changement extérieur avec un de nos états psychiques; nous noterons le moment où le mouvement finit, c'est-à-dire une simultanéité encore; enfin nous mesurerons l'espace parcouru, la seule chose qui soit en effet mesurable. Il n'est donc pas question de durée, mais seulement d'espace et de simultanéités»[1].

La science n'exprime jamais la durée ni le mouvement, mais seulement «les résultats acquis en un certain moment de la durée et les positions prises par un certain mobile dans l'espace»[2]. La durée, au contraire, ainsi que le mouvement, «tels qu'ils apparaissent à notre conscience», ne sont jamais des choses faites, mais des choses «sans cesse en voie de formation». Ce sont des «synthèses mentales, et non pas des choses». La durée est «essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte et sans analogie avec le nombre»[3]. «L'espace seul est homogène»[4]. C'est pour cela que dans l'espace il ne saurait y avoir «ni durée ni même succession, au sens où la conscience prend ces mots»[5].

Toutes ces considérations sur la durée, dont nous venons de citer de larges extraits, tendent à montrer que la multiplicité de nos états de conscience ne présente aucune analogie avec la multiplicité numérique, et que nous sommes dupes d'une illusion lorsque nous croyons que nos états de conscience se distinguent l'un de l'autre comme les objets matériels se détachent dans l'espace.

* * *

«La durée pure, dit Bergson, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une *séparation* entre l'état présent et les états antérieurs».

1. Ouv. cit., p. 88.
2. Ouv. cit., p. 90.
3. Ouv. cit., p. 91.
4. Ouv. cit., p. 91.
5. Ouv. cit., p. 91.

C'est à dessein que, dans ce texte, nous avons souligné le mot «séparation», car nous croyons que c'est à dessein également que Bergson s'en est lui-même servi. Parler de séparation entre deux termes implique qu'il y a entre l'un et l'autre quelque chose qui empêche qu'on les confonde.

Or, quand il s'agit de la durée, s'il existe une séparation entre deux instants, il en résulte que ce qui constitue cette séparation n'appartient pas à la nature du temps. Voilà pourquoi Bergson parle d'une durée pure où il n'y a pas de «séparation» entre un état présent et les états antérieurs. En d'autres termes, le temps réel est caractérisé par la succession continue.

C'est aussi ce que nous pensons. Mais nous ne croyons pas, comme fait Bergson, que le seul fait de distinguer le moment présent de celui qui l'a précédé suppose qu'on met une «séparation» entre les deux. Qu'on appelle cette opposition une séparation ou de toute autre manière, le témoignage de la conscience nous avertit que deux instants successifs sont choses qui s'excluent.

D'ailleurs, la principale caractéristique du temps, selon Bergson lui-même, est d'être facteur de nouveauté[1]. Or, par définition, le nouveau est ce qui diffère de l'ancien. De toutes façons le temps implique donc une extériorité.

Notre conscience perçoit deux formes d'homogénéité distinctes l'une de l'autre, celle de l'espace et celle du temps. Elles ont ceci de commun que toutes deux représentent une extériorité, mais chacune à sa façon. Tout le monde sait faire la différence entre l'opposition spatiale et l'opposition temporelle. Qu'on éprouve de la difficulté à expliciter cette différence, la chose se comprend aisément. C'est toujours ce qui arrive quand on a affaire à des données immédiates.

L'illusion, quand il s'agit du temps, ne consiste donc pas, comme le veut Bergson, à en faire une forme de l'homogène, ni à croire que l'homogène peut revêtir deux formes distinctes. Ce n'est pas la perception immédiate qui est ici en faute. C'est notre façon d'exprimer cette perception.

Notre façon habituelle de parler implique que le temps se présente à nous sous la forme d'un milieu homogène. Nous disons que les événements se produisent dans le temps, comme si le temps était quelque chose qui reste identique à lui-même pendant que les événements se succèdent. Une telle conception ne résiste pas à la critique. Bergson l'a montré à maintes reprises, sous une forme toujours renouvelée. L'essence de la durée étant de couler, il est clair qu'on se méprend sur sa nature quand on en fait quelque chose d'immuable.

Nous n'avons nullement l'intention de diminuer délibérément la valeur de l'analyse que fait Bergson des notions de temps et d'espace. Nous trouvons même cette analyse lumineuse par certains côtés. Mais nous rejetons le postulat qui fait de l'homogénéité une caractéristique qui n'appartient qu'à l'espace. Que dans notre manière de parler habituelle, il y ait, à propos de ces deux réalités, une similitude de langage qui favorise l'équivoque, cela prouve d'abord qu'ici, comme en bien d'autres domaines, nous traduisons mal ce que nous éprouvons. Mais cela prouverait peut-être

1. *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 16.

davantage qu'il est impossible de faire mieux, quand il s'agit de choses d'un caractère aussi général que le temps et l'espace[1].

On dira peut-être que l'erreur de Bergson réside surtout dans les mots, qu'au fond il pense comme nous. Car, en refusant au temps l'homogénéité, il veut dire que le temps n'est pas un tout dont les parties se juxtaposent à la façon des objets matériels, lesquels diffèrent par le lieu qu'ils occupent, tout en coïncidant relativement à la durée. Deux moments du temps ne peuvent certainement pas se distinguer de cette façon-là. Le croire serait s'illusionner. Sur ce point la critique bergsonienne est juste.

Mais la chose est tellement évidente que la pensée de Bergson ne peut pas s'arrêter là, c'est-à-dire à une simple constatation du sens commun. Aussi Bergson va-t-il plus loin. Il affirme qu'il n'y a pas d'autre homogénéité que celle de l'étendue spatiale. Dès lors toute homogénéité attribuée au temps est le fait d'une illusion.

C'est sur ce point précis que nous nous séparons de lui. Car enfin, que faut-il pour constituer une homogénéité ? Il faut un continu dans lequel on puisse effectuer des coupures, de manière à pouvoir constituer dans ce continu des termes qui s'opposent. Or, le temps est un continu. Tout le monde l'admet, y compris Bergson, puisqu'il rejette l'idée d'une séparation entre deux instants.

Mais ce continu est successif. Qu'allons-nous en conclure ? Que la succession empêche l'homogénéité en nous enlevant la possibilité d'opposer un instant à un autre instant, vu qu'il n'y a pas deux instants simultanés ? La conclusion semble s'imposer. Mais à la vérité elle ne s'impose que si l'on fait abstraction de la mémoire. Sans la mémoire il n'y a aucune opposition *actuelle* entre deux instants de la durée. Cela veut dire que l'opposition homogène entre deux moments du temps signifie une opposition entre le présent, qui est, et le passé, qui n'est plus.

Dira-t-on que cette opposition est fallacieuse ? Que c'est une opposition entre du réel et de l'irréel ? Il faudrait le dire, si dans cette opposition, l'esprit voyait deux termes équivalents au point de vue de l'actualité. Mais ce n'est pas ce que l'esprit voit. Il distingue deux termes ayant en commun l'existence, mais une existence passée dans un cas, présente dans l'autre. On a donc le droit, voire l'obligation de parler ici d'homogénéité. Mais il est clair qu'une telle homogénéité n'a de commun que le nom avec l'homogénéité spatiale.

Hâtons-nous d'ajouter que notre critique ne prétend ni justifier, ni corriger ce qu'il peut y avoir d'erroné dans la conception vulgaire du temps. Il demeure entendu que le temps considéré comme un milieu vide homogène, dans lequel les événements viennent se ranger les uns à la suite des autres, est une interprétation naïve de ce qui est donné immédiatement à la conscience. Que ce milieu vide soit tout simplement «le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie», nous l'accordons volontiers à Bergson. La simultanéité de plusieurs événements se produisant sur divers points de l'étendue incline à penser que le temps est un réceptacle du genre

1. «Quid ergo tempus est ? Si nemo, ex me quærat, scio; si quærenti explicari velim, nescio». S. Augustin, *Conf.*, I, c. XIV, n. 17.

de l'espace (à supposer que l'espace lui-même soit un réceptacle). Mais comme une telle conception ne saurait être celle d'un philosophe digne de ce nom, il ne nous paraît pas qu'elle puisse nuire à la spéculation en créant de faux problèmes, comme le prétend Bergson.

Ceux qui confondent le temps et l'espace sont précisément ceux qui ne se livrent pas à la spéculation philosophique. Aussi a-t-on raison d'être surpris quand on entend Bergson nous dire que le problème de la liberté est une pseudo-problème, parce qu'il repose sur une confusion préalable de la durée et de l'étendue[1].

II

Le déterminisme physique et la liberté.

Chacun de nous, dit Bergson, a «le sentiment immédiat, réel ou illusoire, de sa libre spontanéité». Et cependant, «*a posteriori*, on invoque contre la liberté des faits précis, les uns physiques, les autres psychologiques. Tantôt on allègue que nos actions sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, et toute la série antérieure de nos états de conscience; tantôt on dénonce la liberté comme incompatible avec les propriétés fondamentales de la matière, et en particulier avec le principe de la conservation de l'énergie. De là deux espèces de déterminisme; deux démonstrations empiriques différentes en apparence, de la nécessité universelle»[2].

Bergson se propose de montrer d'abord «que tout déterminisme, même physique, implique une hypothèse psychologique»[3], puis «que le déterminisme psychologique lui-même, et les réfutations qu'on en donne, reposent sur une conception inexacte de la multiplicité des états de conscience et surtout de la durée»[4].

Pour ce qui est du déterminisme physique, Bergson constate qu'il «est intimement lié aux théories mécaniques ou plutôt cinétiques, de la matière»[5]. Mais cette liaison n'a qu'une importance secondaire. L'essentiel, c'est que «la détermination nécessaire des faits physiologiques par leurs antécédents s'impose en dehors de toute hypothèse sur la nature des éléments ultimes de la matière, et par cela seul qu'on étend à tous les corps vivants le théorème de la conservation de l'énergie»[6].

Partant de cette hypothèse, Bergson essaie de montrer d'abord «qu'elle n'entraîne pas la détermination absolue de nos états de conscience les uns par les autres, et ensuite que cette universalité même du principe de la conservation de l'énergie ne saurait être admise qu'en vertu de quelque hypothèse psychologique»[7].

---

1. *L'Essai*, p. 184.
2. Ouv. cit., p. 109.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. Ouv. cit., p. 109.
6. Ouv. cit., p. 111.
7. Ouv. cit., p. 112.

Bergson admet que pour certains faits il existe un parallélisme rigoureux entre les deux séries physiologique et psychologique; qu'à une vibration déterminée du tympan, par exemple, correspond une note déterminée de la gamme, c'est-à-dire que nous ne sommes pas libres d'entendre la note qu'il nous plaira. Mais «la liaison constante des deux termes n'a été vérifiée expérimentalement que dans un nombre très restreint de cas, et pour des faits qui, de l'aveu de tous, sont à peu près indépendants de la volonté»[1].

Toutefois, Bergson trouve «que la part de liberté qui nous reste après une application rigoureuse du principe de la conservation de la force est assez restreinte. Car si cette loi n'influe pas nécessairement sur le cours de nos idées, elle déterminera du moins nos mouvements. Notre vie intérieure dépendra bien encore de nous jusqu'à un certain point; mais, pour un observateur placé au dehors, rien ne distinguera notre activité d'un automatisme absolu»[2].

Aussi Bergson croit-il nécessaire de rechercher «si l'extension que l'on fait du principe de la conservation de la force à tous les corps de la nature n'implique pas elle-même quelque théorie psychologique, et si le savant qui n'aurait *a priori* aucune prévention contre la liberté humaine songerait à ériger ce principe en loi universelle»[3].

* * *

«Sous sa forme actuelle», dit-il, le principe de la conservation de l'énergie «marque une certaine phase de l'évolution de certaines sciences; mais il n'a pas présidé à cette évolution, et on aurait tort d'en faire le postulat indispensable de toute recherche scientifique»[4]. Ce principe «n'est que la loi de non-contradiction». Il signifie tout simplement que «quelque chose ne saurait venir de rien». C'est comme dans une addition: «Ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera le même résultat»[5]. Sans doute, «pour prévoir l'état d'un système déterminé à un moment déterminé, il faut de toute nécessité que quelque chose s'y conserve en quantité constante à travers une série de combinaisons; mais il appartient à l'expérience de prononcer sur la nature de cette chose, et surtout de nous faire voir si on la retrouve dans tous les systèmes possibles, si tous les systèmes possibles, en d'autres termes, se prêtent à nos calculs»[6].

Bergson prétend qu'on s'est «fort longtemps passé d'un principe conservateur universel», et que la science a progressé quand même. Dès lors, qui nous dit «que l'étude des phénomènes physiologiques en général, et nerveux en particulier, ne nous révèlera pas à côté de la force vive ou énergie cinétique dont parlait Leibniz, à côté de l'énergie potentielle qu'on

1. Ouv. cit., p. 113.
2. Ouv. cit., p. 115.
3. Ouv. cit., p. 115.
4. Ouv. cit., p. 115.
5. Ouv. cit., p. 115.
6. Ouv. cit., p. 116.

a dû y joindre plus tard, quelque énergie d'un genre nouveau, qui se distingue des deux autres en ce qu'elle ne se prête plus au calcul[1]. Bref «les systèmes conservatifs ne sont pas les seuls possibles»[2].

De plus, ajoute Bergson, «toute application intelligible de la loi de la conservation de l'énergie se fait à un système dont les points, capables de se mouvoir, sont susceptibles aussi de revenir à leur position première. On conçoit du moins ce retour comme possible, et l'on admet que, dans ces conditions, rien ne serait changé à l'état primitif du système tout entier ni dans ses parties élémentaires. Bref, le temps n'a pas de prise sur lui; et la croyance vague et instinctive de l'humanité à la conservation d'une même quantité de matière, d'une même quantité de force, tient précisément peut-être à ce que la matière inerte ne paraît pas durer, ou du moins ne conserve aucune trace du temps écoulé. Mais il n'en est pas de même dans le domaine de la vie. Ici la durée semble bien agir à la manière d'une cause, et l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisque pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant. Mais admettons que l'absurdité soit purement apparente, et tienne à ce que les phénomènes physico-chimiques qui s'effectuent dans les corps vivants étant infiniment complexes, n'ont aucune chance de se reproduire jamais tous à la fois; on nous accordera du moins que l'hypothèse d'un retour en arrière devient inintelligible dans la région des faits de conscience. Une sensation, par cela seul qu'elle se prolonge, se modifie au point de devenir insupportable. Le même ne demeure pas ici le même, mais se renforce et se grossit de tout son passé. Bref, si le point matériel, tel que la mécanique l'entend, demeure dans un éternel présent, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être, et à coup sûr pour les êtres conscients. Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain, sans doute, pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient. Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de la conservation de l'énergie» ?[3]

Ainsi donc, la généralisation que l'on fait du principe de la conservation de l'énergie, en l'étendant à tous les corps de la nature, est arbitraire. Elle provient du fait qu'habitués à nous apercevoir à «travers les formes empruntées au monde extérieur, nous finissons par croire que la durée réelle, la durée vécue par la conscience, est la même que cette durée qui glisse sur les atomes inertes sans y rien changer ?[4]. Quand on dit que les mêmes motifs agissant sur les mêmes personnes leur inspireront une conduite identique à celle qu'elles ont tenue antérieurement, on ferme les yeux sur l'action de la durée réelle, on admet qu'il n'y a pas d'absurdité «à jamais considérer le temps, même le nôtre, comme une cause de gain ou de

1. Ouv. cit., p. 116.
2. Ouv. cit., p. 117.
3. *Ibid.*
4. Ouv. cit., p. 118.

perte, comme une réalité concrète, comme une force à sa manière»[1]. Mais agir ainsi, c'est «ériger le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle... La science proprement dite n'a donc rien à voir ici; nous sommes en présence d'une assimilation arbitraire de deux conceptions de la durée qui, selon nous, diffèrent profondément. Bref, le prétendu déterminisme physique se réduit, au fond, à un déterminisme psychologique»[2].

* * *

Il résulte de cet exposé que le déterminisme physique ne constitue pas un argument contre la liberté. Toute l'argumentation de Bergson revient à contester l'universalité du principe de la conservation de l'énergie, étant donné qu'il admet, du moins comme hypothèse, que le déterminisme est intimement lié à ce principe. On se rend compte aujoud'hui de la faiblesse de la position bergsonienne, puisque le principe de la conservation de l'énergie est encore en honneur parmi les savants, alors que le déterminisme décline de plus en plus.

Du reste, sans attendre les développements actuels de la science, on pouvait déjà constater que la thèse de Bergson manquait de solidité. Car restreindre, comme il le fait, la portée de ce principe aux seuls corps inorganiques ne règle rien. S'il est vrai que l'exercice de la liberté se trouve empêché par suite de l'extension de ce principe à tous les corps vivants, il faut dire de même que toute activité vitale sera également empêchée par cela seul que ce principe joue dans le monde inorganique. La vie à son plus bas degré est solidaire du monde inorganique, tout comme l'activité libre est liée à des faits physiologiques.

Sous prétexte qu'on s'est «fort longtemps passé d'un principe conservateur universel», et qu'en outre ce même principe a été souvent modifié, Bergson espère qu'on découvrira quelque énergie «d'un genre nouveau» dont le caractère sera de ne pas se prêter au calcul. Une telle découverte prouverait que «les systèmes conservatifs ne sont plus les seuls possibles». Et remarquons que c'est «l'étude des phénomènes physiologiques en général, et nerveux en particulier» qui pourrait amener la découverte d'une telle énergie. Bergson oublie qu'une énergie qui ne se prête pas au calcul est, par définition, une énergie qui échappe à la science expérimentale. Dès lors, comment une telle énergie peut-elle être le fruit de recherches dans le domaine physiologique? Comme on le voit, Bergson n'a rien gagné à vouloir restreindre la portée du principe de la conservation de l'énergie aux seuls corps inorganiques.

Mais Bergson ne s'arrête pas là. Il prétend que le déterminisme physique implique une hypothèse psychologique. Quelle est cette hypothèse? L'assimilation de la «durée vraie avec la durée apparente». Voyons ce qui en est.

---

1. Ouv. cit., p. 119.
2. Ouv. cit., p. 119.

Bergson définit la durée: «la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états extérieurs»[1].

De cette seule définition on ne saurait conclure que, dans la pensée de Bergson, la durée est d'essence psychologique. Celle-ci pourrait bien n'être qu'un exemple dont se sert Bergson pour illustrer la conception qu'il se fait du temps réel.

Pourtant plus on scrute la pensée de Bergson, plus on est tenté de croire que la vraie durée est une réalité d'ordre psychique. Ainsi au début de l'Évolution créatrice, constatant que «la succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel», il se demande si ce monde ne progresse pas, lui aussi «à la manière d'une conscience»[2]. Ce n'est là qu'une insinuation, mais une insinuation que renforcent singulièrement les développements qui la suivent.

Déjà, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson, comparant ce qui se passe en dehors du moi et ce qui a lieu dans la conscience, disait: «au dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration des faits de conscience se poursuit, qui constitue la vraie durée»[3].

Dans son *Introduction à la métaphysique*, il décrit également la durée par le moyen de l'analyse de la vie consciente: «...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].

De ces textes, et de bien d'autres, il semble qu'on est en droit d'inférer qu'un être non conscient est un être qui ne dure pas. C'est même ce qui nous frappe, quand on aborde le bergsonisme. On est étonné, non seulement de la part qui est faite à la durée, mais surtout de constater que la durée semble la chose exclusive de l'être conscient.

Si l'on s'en tenait à la conception de la durée telle qu'exposée dans l'*Essai*, il faudrait bien admettre que celle-ci est d'essence psychologique. C'est, du reste, ce que reconnaît M. Vladimir Jankélévitch, dans un ouvrage que Bergson lui-même déclare être un exposé «exact et précis» de sa doctrine. Dans cet ouvrage, après avoir parlé explicitement d'êtres «sans durée et sans mémoire qui forment le royaume de la matière»[5]; après avoir dit que dans l'*Essai* «la durée reste encore un privilège de la conscience»[6], M. Jankélévitch constate que Bergson, dans ses ouvrages subséquents, a élargi le domaine de la durée, et qu'il en a fait une chose universelle. Elle est ainsi devenue «un caractère des choses non moins qu'une

1. Ouv. cit., p. 76.
2. *L'Evolution créatrice*, p. 10.
3. *L'Essai*, p.-82.
4. *La Pensée et le mouvant*, p. 227.
5. Vladimir Jankélévitch: *Bergson*, collection «Les grands philosophes», Alcan, Paris, 1931, p. 23.
6. Ouv. cit., p. 64.

propriété de la conscience»[1]. Mais il ajoute que s'il en est ainsi, «c'est qu'il y a de la conscience partout»[2].

Quoi qu'il en soit, une chose reste certaine, c'est que quand Bergson établit une comparaison entre le temps réel et le temps abstrait, il le fait presque toujours en mettant en regard, d'un côté les êtres inorganiques, de l'autre les êtres vivants. Il oppose sans cesse les «systèmes artificiels», c'est-à-dire ceux qui font l'objet des sciences positives, et les «systèmes naturels», c'est-à-dire les corps vivants. Ceux-ci sont appelés systèmes naturels, parce que l'individualité dont ils jouissent est une caractéristique objective, une caractéristique qui n'est en aucune façon relative à notre perception. Les systèmes artificiels, au contraire, sont découpés dans le tout de l'univers, soit par la perception de nos sens, soit par le travail de la science qui n'est pas autre chose que la perception de nos sens poussée à un plus haut degré de précision.

Or, ces systèmes «sur lesquels la science opère, sont, dit Bergson, dans un présent instantané qui se renouvelle sans cesse, jamais dans la durée réelle, concrète, où le passé fait corps avec le présent. Quand le mathématicien calcule l'état futur d'un système au bout du temps *t*, rien ne l'empêche de supposer que, d'ici là, l'univers matériel s'évanouisse pour réapparaître tout à coup. C'est le *t*ième moment seul qui compte, quelque chose qui sera un pur instantané. Ce qui coulera dans l'intervalle, c'est-à-dire le temps réel, ne compte pas et ne peut pas entrer dans le calcul»[3].

La matière inorganique ne dure donc pas, à proprement parler. Elle est «dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore: la conscience, elle, retient ce passé, l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer»[4].

Ainsi donc le concept de durée, dans le bergsonisme, implique deux choses: le changement continu, c'est-à-dire la mobilité, et l'accroissement progressif du présent par la conservation du passé, c'est-à-dire une certaine stabilité.

Que ces deux conditions soient impliquées dans le concept de durée, la chose nous paraît évidente. Pour ce qui est de la mobilité, on n'en saurait douter, car l'instant présent n'a rien de commun avec celui qui l'a précédé. Le temps est un changement continu. Parler d'un instant qui se maintient, en attendant qu'un autre le remplace, c'est être dupe de l'imagination. Le changement est, par définition, le contraire de la stabilité.

Quant à la conservation du passé, elle est une condition de la durée au même titre que le changement. Cela est tellement vrai que, dans le parler populaire, une chose qui dure est une chose qui ne change pas. Quand on

1. Ouv. cit., pp. 65-66.
2. Ouv. cit., p. 66.
3. *L'Evolution créatrice*, p. 23.
4. *L'Energie spirituelle*, p. 32.

dit qu'un phénomène a duré pendant un certain temps, on veut signifier par là que pendant ce laps de temps quelque chose a, sous une forme donnée, résisté au changement, même si cette forme était en elle-même mouvante.

C'est sans doute cet aspect antinomique de la durée, antinomie dont les termes sont, d'une part, le changement radical, de l'autre, la conservation du passé, qui a suggéré à Bergson l'idée que la durée implique un facteur psychologique.

Ici on pourrait croire que Bergson rejoint Aristote, vu que ce dernier estime que sans la présence de l'âme le temps serait quelque chose d'imparfait. C'est aussi ce que pense s. Thomas: «Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidum, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio; sed totalitas motus accipitur per considerationem animæ, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animæ numerantis prius et posterius in motu, ut supra dictum est»[1].

De ce texte rapprochons les suivants, qui sont de Bergson: «... le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et en quelque point de l'espace qu'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position. Si la conscience perçoit autre chose que des positions, c'est qu'elle se remémore les positions successives et en fait la synthèse»[2]. Un peu plus loin Bergson dit encore: «la durée et le mouvement sont des synthèse mentales, et non pas des choses»... «chacun des états dits successifs du monde extérieur existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les extériorisant les uns par rapport aux autres»[3].

Or il est incontestable que l'être qui dure d'une durée successive doit contenir dans son présent quelque chose de son passé, autrement ce serait un être qui périrait et renaîtrait sans cesse. Il serait privé d'unité ontologique. De ce point de vue Bergson a raison de dire que «le passé se conserve de lui-même, automatiquement». Mais il a tort de ne pas distinguer deux sortes de conservation du passé, l'une entitative, l'autre intentionnelle. La conservation automatique du passé appartient à l'ordre entitatif, et se confond avec l'unité ontologique. La conservation intentionnelle du passé, au contraire, est précisément celle qui exige un facteur psychologique, celle qui se rapporte à la mesure de la durée, et qui explique pourquoi le temps et le mouvement sont des synthèses mentales et non pas des choses.

Quant à l'être conscient, il implique la conservation du passé dans les deux sens du mot. C'est parce que son passé se conserve automatiquement

1. In IV Phys lect. XXIII, n° 5, édit. léon.
2. *L'Essai*, p. 84.
3. Ouv. cit., p. 91.

que l'être conscient est toujours lui-même. Sous ce rapport il ne diffère pas de l'être non conscient. Mais c'est aussi ce que n'a pas vu Bergson. Il lui a semblé, au contraire, que la continuité du temps ne pouvait pas se maintenir autrement que par l'intermédiaire d'une sorte de courant vital.

Nous voyons mieux maintenant ce que veut dire Bergson quand il parle d'hypothèse psychologique à propos de ceux qui érigent le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle. Il s'agit de l'assimilation de la durée de l'être conscient à celle de la matière inorganique. Rien de plus arbitraire, semble-t-il, qu'une telle assimilation, puisque dans le premier cas on a affaire à un présent qui se modifie sans cesse par l'apport d'un passé qui se conserve, tandis que dans le second il est question d'un présent qui ne change pas.

Au fond, que dit Bergson? Simplement ceci: ce qui ne change pas est entièrement déterminé, ce qui change n'a pas de détermination, si ce n'est celle de son changement continu. L'argumentation bergsonienne est loin de porter un coup décisif au déterminisme physique, comme on serait porté à le croire. Nous dirons même qu'elle se retourne contre son auteur. En effet, dans la pensée de ceux qui érigent le principe de la conservation de l'énergie en loi universelle, déterminisme est synonyme de nécessité et non pas de détermination tout court. D'autre part, quand Bergson fait appel à la notion de durée réelle ou de changement pour montrer que l'être conscient échappe au déterminisme, le déterminisme dont il parle n'est plus synonyme de nécessité, mais de détermination tout court. En d'autres termes, un être qui ne change pas est nécessairement identique à lui-même, mais il n'est pas nécessaire qu'il existe; d'un autre côté, un être qui change continûment est nécessairement divers, mais cette diversité n'est pas d'ordre existentiel. Bref, le fait qu'un être change ne prouve pas qu'il est contingent, tout comme le fait qu'il ne change pas ne prouve pas qu'il est nécessaire.

Bergson n'a pas démontré que le déterminisme physique était le fruit d'une hypothèse psychologique.

III

Le déterminisme psychologique ou l'erreur associationiste.

Nature de l'acte libre.

« Le déterminisme psychologique, sous sa forme la plus précise et la plus récente[1], écrit Bergson, implique une conception associationiste de l'esprit. On se représente l'état de conscience actuel comme nécessité par les états antérieurs»[2]. Cette conception est suggérée par l'expérience qui nous montre «que le passage d'un état psychologique au suivant s'explique toujours par quelque raison simple, le second obéissant en quelque sorte à l'appel du premier»[3].

1. Ceci a été écrit en 1889.
2. Ouv. cit., p. 119.
3. Ouv. cit., p. 120.

Bergson admet «l'existence d'une relation entre l'état actuel et tout état nouveau auquel la conscience passe», mais il doute que ce soit là une relation de causalité. «Quand un sujet exécute à l'heure indiquée la suggestion reçue dans l'hypnotisme, l'acte qu'il accomplit est amené, selon lui, par la série antérieure de ses états de conscience. Pourtant ces états sont en réalité des effets, et non des causes: il fallait que l'acte s'accomplît; il fallait aussi que le sujet se l'expliquât; et c'est l'acte futur qui a déterminé par une espèce d'attraction, la série continue d'états psychologiques d'où il sortira ensuite naturellement»[1].

Du reste on n'a qu'à s'interroger soi-même pour voir «qu'il nous arrive de peser des motifs, de délibérer, alors que notre résolution est déjà prise»[2]. C'est dire que, même en se plaçant au point de vue de l'associationisme, on ne peut pas affirmer «l'absolue détermination de l'acte par ses motifs», car l'analyse de l'activité consciente nous montre parfois «des effets qui précèdent leurs causes, et des phénomènes d'attraction psychique qui échappent aux lois connues de l'association des idées»[3].

Mais le point de vue de l'associationisme ne serait-il pas vicié à l'origine par une conception défectueuse du moi? C'est ce que prétend Bergson. «Le déterminisme associationiste, dit-il, se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui. Cette doctrine distingue donc nettement les uns des autres les faits psychiques co-existants»[4].

Bergson n'admet pas ce partage du moi en états distincts, tels le désir, l'amour, la crainte, etc. Il y voit une intrusion de l'idée d'espace, attribuable au langage, lequel «n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes»[5]. L'associationisme est un procédé d'explication qui ne correspond pas à la réalité. «Tel sentiment, telle idée renferme une pluralité indéfinie de faits de conscience; mais la pluralité n'apparaîtra que par une espèce de déroulement dans ce milieu homogène que quelques-uns appellent durée et qui est en réalité espace. Nous apercevrons alors des termes extérieurs les uns aux autres, et ces termes ne seront plus les faits de conscience eux-mêmes, mais leurs symboles, ou, pour parler avec plus de précision, les mots qui les expriment»[6].

L'erreur associationiste consiste donc à affirmer du moi profond ce qui n'est vrai que du moi superficiel. Notre vie psychologique, en effet, touche au monde extérieur et en reçoit une certaine empreinte. Mais cette empreinte ne reflète qu'un moi extériorisé, tandis que le moi réel est quelque chose d'intérieur et de profond. Or, c'est seulement le moi superficiel que le langage réussit à traduire, précisément.parce qu'il ne peut exprimer d'un objet que ce que celui-ci a de commun avec d'autres. Ce qui

1. Ouv. cit., pp. 120-121.
2. Ouv. cit., p. 121.
3. *Ibid.*, p. 121.
4. *Ibid.*, p. 122.
5. *Ibid.*, p. 123.
6. *Ibid*, pp. 124-125.

constitue le fond de notre vie psychologique, la pensée, par exemple, demeure «incommensurable avec le langage»[1].

Le propre d'un sentiment profond est d'imprégner l'âme tout entière. On ne doit donc pas dire, comme le fait le philosophe associationiste, que l'âme est «déterminée par une sympathie, une aversion ou une haine, comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux»[2].

Cette façon de parler nous est imposée par les nécessités du langage, mais on doit se garder de confondre la réalité avec les mots qui l'expriment.

Maintenant, si l'âme tout entière se concrétise dans un seul de ses états psychologiques, «pourvu qu'on sache le choisir», il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre ces états psychologiques eux-mêmes, comme si l'un pouvait agir sur l'autre à la façon d'une cause. Ce serait affirmer que l'âme se détermine elle-même. Bergson ne nie pas l'existence d'une certaine multiplicité au sein de notre vie psychologique, mais il refuse d'admettre que cette multiplicité soit comparable à celle des objets matériels, lesquels agissent les uns sur les autres conformément à certaines lois qu'on appelle les lois physiques. Le moi n'est pas «un aggrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées»[3]. On peut bien distinguer dans le moi plusieurs états psychologiques. Mais le moi n'est pas un tout complexe qui résulterait de leur union. Le moi est une entité simple de sa nature, mais qui se colore de teintes différentes, selon les circonstances.

Quant à l'acte libre, il n'est pas autre chose que la manifestation extérieure du moi profond. On est libre dans la mesure où l'acte que l'on pose émane du moi au lieu d'être dicté de l'extérieur. Et c'est ici que l'on voit en quel sens Bergson parle des degrés de liberté. Car il y a des gens, et ils sont nombreux, qui vivent et meurent «sans avoir connu la vraie liberté»[4]. Ce sont ceux qui ne s'assimilent pas les idées et les sentiments qui leur viennent de l'extérieur. Souvent victimes d'une éducation «mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement»[5], les suggestions qu'ils reçoivent ne deviennent jamais persuasions. Elles coulent sur leur âme sans l'imprégner.

D'ailleurs «les actes libres sont rares, même de la part de ceux qui ont le plus coutume de s'observer eux-mêmes et de raisonner sur ce qu'ils font»[6]. La plupart de nos actions, celles qui constituent la trame de notre vie ordinaire, sont automatiques. Nous n'y mettons qu'une partie de nous-mêmes, celle qui est la moins nôtre, puisque c'est celle par laquelle nous ressemblons aux autres. «C'est à ces actions très nombreuses, mais insignifiantes pour la plupart, que la théorie associationiste s'applique. Elles constituent, réunies, le substrat de notre activité libre, et jouent vis-à-vis

1. *Ibid.*, pp. 124-125.
2. *Ibid.*, p. 126.
3. *Ibid.*, p. 126.
4. *Ibid.*, p. 128.
5. *Ibid.*, p. 127.
6. *Ibid.*, p. 128.

de cette activité le même rôle que nos fonctions organiques par rapport à l'ensemble de notre vie consciente»[1].

L'acte libre signifie donc un acte qui émane du moi. Cela ne veut pas dire que Bergson rejette toute influence venant de l'extérieur comme incompatible avec la liberté. Mais il faut, pour qu'un acte soit vraiment libre, que celui qui agit ait fait sienne cette influence. Et c'est ici qu'il y a danger de s'illusionner. On croit parfois user de liberté, mais en réalité on se laisse guider par des motifs qui nous restent étrangers. Ces motifs peuvent bien inspirer notre conduite pendant un certain temps, parce que nous refoulons nos propres sentiments dans l'inconscient. Mais tôt ou tard ces sentiments refoulés remontent à la surface. Ils nous font subitement changer de conduite, et c'est précisément la preuve que nous étions dans l'illusion quand nous croyions agir librement après avoir pris l'avis des autres.

Il peut arriver que nous ayons de la difficulté à justifier par des motifs raisonnables ce brusque revirement, alors que les recommandations d'autrui étaient basées sur de solides raisons. «Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer: elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur»[2].

Et Bergson ajoute qu'on a «eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et même indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres»[3].

C'est donc une conception mécanistique du moi que Bergson reproche à l'associationisme. Pour l'associationiste, prétend-il, le moi est une chose et les sentiments divers qui l'agitent sont également des choses distinctes entre elles, distinctes aussi du moi qu'elles affectent. Hésitant entre deux contraires, le moi finit par se décider pour un parti. Ce serait là l'acte libre conçu selon le mode associationiste. Mais comment cela est-il possible, se demande Bergson. Si le moi est une chose qui reste identique à elle-même; si les sentiments qui l'agitent se conservent également dans le même état, comment le choix peut-il s'opérer? « La vérité est que le moi, par cela seul qu'il a éprouvé le premier sentiment, a déjà quelque peu changé quand le second survient: à tous les moments de la délibération, le moi se modifie et modifie, aussi, par conséquent, les deux sentiments qui l'agi-

1. *Ibid.*, p. 129.
2. *Ibid.*, p. 130.
3. Ouv. cit., p. 131.

tent. Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle»[1].

L'associationisme fait donc table rase du dynamisme vivant qui caractérise l'activité consciente. Mais on pourrait objecter à Bergson que l'acte libre, tel qu'il le conçoit, signifie que nous cédons «à l'influence toute-puissante de notre caractère». L'objection s'explique, répond Bergson, par le fait qu'on a d'abord scindé le moi en deux parties, «pour considérer tour à tour, par un effort d'abstraction, le moi qui sent ou pense et le moi qui agit»[2]. Il n'est pas étonnant alors qu'on parle de l'influence du caractère. Mais notre caractère n'est pas une chose différente de nous-mêmes. Il n'est pas une partie de nous-mêmes. Nous sommes ce qu'est notre caractère, ou, si l'on veut, notre caractère est ce que nous sommes. De sorte que dire qu'une action est imputable à notre caractère ou bien qu'elle émane de notre personnalité, c'est la même chose. Ce sont deux façons de s'exprimer pour signifier qu'un acte est libre, c'est-à-dire qu'il «émane du moi et du moi seulement». Notre caractère a beau s'être modifié sous l'action de causes extérieures, ces modifications sont nôtres, du moment que nous nous les sommes appropriés.

* * *

Il n'y a pas lieu d'attacher beaucoup d'importance à cette conception associationiste de l'esprit, fruit de l'imagination de quelques philosophes anglais, et dont la valeur pholosophique se réduit à peu de choses. Du reste, il semble bien que Bergson lui-même y a vu surtout un élément de contraste capable de faire ressortir davantage ce qu'il croit être la vraie nature de la liberté.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette théorie, dire, comme il le fait, que certains phénomènes psychiques «échappent aux lois connues de l'association des idées» peut ébranler le dogme associationiste mais non pas le renverser. L'exemple d'attraction psychique dont parle Bergson n'est pas une démonstration. Que le philosophe associationiste voit une cause dans ce qui, en réalité, est un effet ne change rien si, de fait, il y a relation de causalité. L'important est de savoir si le lien qui unit les deux termes est un lien nécessaire. D'ailleurs, l'exemple de suggestion hypnotique apporté par Bergson est assez mal choisi puisque, par hypothèse, les faits mentionnés sont tous soumis à la nécessité.

Quant à dire qu'il nous arrive parfois de délibérer «quand notre résolution est déjà prise», c'est là un exemple où l'on voit combien Bergson se méprend sur la nature de l'acte libre. Il oublie que délibérer c'est peser le pour et le contre et que la délibération donne lieu à une décision qui seule constitue l'acte libre. C'est, du reste, à cause de cela que l'activité libre a reçu le nom de libre arbitre, car être libre ce n'est pas être maître de ses actions, mais de son jugement. «*Homo non dicitur liber suarum actionum,*

1. *Ibid.*, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 132.

sed liber electionis, quæ est judicium de agendis»[1]. Il n'y a donc pas lieu de parler d'effets qui précèdent leurs causes. S'il y a délibération, elle est nécessairement antérieure à la décision qui en sortira; et s'il y a décision sans délibération, nous n'avons plus affaire à un acte libre.

Toutefois, il faut admettre que Bergson s'est élevé avec raison contre la scission artificielle du moi en parties qui agiraient l'une sur l'autre à la façon des choses matérielles. Il a, de plus, montré que trop souvent nos idées et nos sentiments tiennent faiblement à notre personne parce que, la plupart du temps, nous les avons acceptés sans contrôle. Le tort de Bergson est de ne pas savoir distinguer entre la complexité du moi conçue selon le mode associationiste et la complexité inhérente à tout être limité. Il ne veut pas que l'on dise, par exemple, que l'âme se détermine elle-même sous l'influence de certains motifs. C'est là, dit-il, «une psychologie grossière, dupe du langage», une façon associationiste de parler. Car si vous dites que l'âme se détermine elle-même, vous la scindez en deux parties, l'une déterminante, l'autre déterminée, et vous introduisez dans la personne une dualité qui est loin d'être réelle, puisqu'elle est contredite par le sentiment que chacun éprouve quand il prend conscience de son moi[2].

Ce n'est pas parce qu'un être possède à l'intérieur de lui-même le principe de son mouvement, qu'on doit concevoir sa dualité comme celle de deux êtres séparables dans la réalité. Nous ne reprochons pas à Bergson de critiquer l'associationisme, mais peut-être voit-il de l'associationisme là où il n'y en a pas. En réalité, sous l'étiquette associationiste il s'attaque à toute philosophie qui met des distinctions réelles entre les facultés de l'âme, de même qu'entre les diverses inclinations qui la sollicitent. Selon lui, toute distinction que l'on établit entre les faits psychiques revient à les spatialiser, à en faire des modes de l'étendue.

De cette erreur le langage serait responsable. En effet, c'est une thèse chère à Bergson que «la pensée est incommensurable avec le langage»[3]. Il n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes»[4].

Mais ce défaut d'équivalence entre la pensée et le langage doit-il être considéré comme un vice absolu, à tel point que notre attitude à l'égard des mots doive être avant tout celle de la défiance? Bergson semble le croire, puisqu'il affirme que «par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent»[5].

C'est ainsi que, dans sa réfutation de l'associationisme, il dépasse les cadres de cette théorie, et porte des coups à une philosophie qui vaut mieux

1. S. Thomas, *De Veritate*, Q.24, art. 1, ad lum.

2. S. Thomas, qui n'est certes pas un associationiste, dit expressément: «eorum autem quorum principium motus et operis in ipsis est, quædam talia sunt quod ipsa seipsa movent, sicut animalia; quædam autem quæ non movent seipsa, quamvis in seipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia: non enim ipsa seipsa movent, cum non possint distingui *in duas partes*, quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur;...» (*De Veritate*, Q., 24, a. 1.)

3. *L'Essai*, p. 126.

4. Ouv. cit., p. 123.

5. *Ibid.*, p. 126.

qu'elle. Il voit de l'associationisme dans la philosophie qui fonde la connaissance intellectuelle sur l'abstraction. «Il y a, (...) dit-il, une corrélation intime entre la faculté de concevoir un milieu homogène, tel que l'espace, et celle de penser par idées générales. Dès qu'on cherche à se rendre compte d'un état de conscience, à l'analyser, cet état éminemment personnel se résoudra en éléments impersonnels, extérieurs les uns aux autres, dont chacun évoque l'idée d'un genre et s'exprime par un mot. Mais parce que notre raison, armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus. Car au sein du tout ils n'occupaient point d'espace et ne cherchaient pas à s'exprimer par des symboles; ils se pénétraient et se fondaient les uns dans les autres. L'associationisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même» [1].

Cette dernière phrase est remarquable de justesse, dira-t-on. Le malheur est qu'elle ne détruit pas ce qui précède. Remarquons, en effet, la raison pour laquelle Bergson reproche à l'associationisme de confondre le fait avec son explication. C'est que l'associationiste se sert d'un mode de penser que Bergson regarde comme artificiel. L'analyse conceptuelle ne correspondrait à rien de réel. De ce que cette analyse dégage, au sein d'un état de conscience, des éléments distincts, «il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus». Ainsi, quand vous dites qu'un homme délibère avant d'agir, qu'il pèse le pour et le contre, qu'il réfléchit pour savoir s'il doit prendre tel parti plutôt que tel autre, vous parlez comme s'il s'agissait de choses situées dans l'espace, vous voyez une multiplicité là où il n'y a pas de multiplicité. Le moi est une chose simple, et l'analyse ne peut que le déformer en en donnant une représentation artificielle.

L'erreur de Bergson est donc de croire que penser au moyen d'idées générales est synonyme de concevoir des distinctions spatiales. Le vulgaire le pense, lui qui ne sait pas distinguer entre l'imagination et la pensée. Mais il est étonnant de voir un penseur tel que Bergson se rallier à cette opinion.

On s'explique maintenant pourquoi Bergson conçoit la liberté comme il le fait. Après avoir montré, contre l'associationisme, que le moi n'est pas un amalgame fait de la juxtaposition de plusieurs états psychologiques, il conclut en disant que l'acte libre est précisément celui qui exprime «le moi tout entier», celui dont le moi seul est l'auteur.

Nous n'avons aucune objection à accepter cette définition de Bergson. Mais d'où vient cet empire qui confère à l'acte humain sa qualité d'acte libre, sinon du fait que l'homme est doué de raison [2]. Or Bergson, dans

1. *Ibid.*, p. 125.

2. «Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest de suo arbitrio judicare, in quantum cognoscit rationem finis et ejus quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non solum est causa suiipsius in movendo, sed in judicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo». (*De Veritate*, Q., XXIV, art. I, c.)

sa description de l'acte libre, ne fait aucun appel au jugement de celui qui le pose. Sa seule préoccupation est d'exclure du moi toute dissociation, toute complexité, Car il est convaincu que le problème de la liberté ne se poserait pas, si l'on se faisait du moi une conception juste. Toutes les difficultés concernant la liberté viennent, selon lui, du fait que partisans et adversaires se représentent le moi d'une façon artificielle, croyant saisir le moi lui-même alors qu'ils n'en voient que la surface. C'est au fond de la personne que se tient le véritable moi, et quand on se donne la peine de descendre dans ces profondeurs, on s'aperçoit que la multiplicité de nos états de conscience n'est qu'apparente. C'est user de symboles que de parler d'un moi qui délibère ou qui obéit à des motifs venant de la raison. En réalité il n'y a jamais qu'un état psychologique qui, à lui seul, représente tous les autres, et qui en est, pour ainsi dire, la synthèse. Et l'acte libre n'est pas autre chose que la manifestation de cet état interne.

Si nous demandons maintenant à Bergson à quel critère il a recours pour distinguer l'acte libre de celui qui ne l'est pas, il nous répondra que nos actes sont libres dans la mesure où ils reflètent notre personnalité. S'il n'y a qu'une faible partie de notre moi d'engagée, comme c'est le cas pour la plupart de nos actions ordinaires, il faut dire que nous sommes peu libres.

Ici l'on serait tenté de croire que Bergson se rapproche de nous, et qu'il établit la même distinction que nous mettons entre les actes proprement humains et ceux que nous partageons avec la brute. Il n'en est rien cependant. Car ces actes auxquels Bergson fait allusion, actes que nous accomplissons par l'effet de l'habitude, qui «ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes», sont cependant «conscients et même intelligents». Pourtant on ne peut pas dire qu'ils soient libres. Pour être libres il faudrait qu'ils imprégnassent, en quelque sorte, toutes les fibres de notre être, alors qu'ils ne tiennent que faiblement à notre personne.

Mais on dira peut-être: Bergson a raison, et sa pensée n'est, au fond, pas si éloignée qu'on le dit de celle de s. Thomas, puisque l'acte humain, tel que le définit ce dernier, est celui qui procède de l'intelligence et de la volonté, alors que pour Bergson, c'est celui dans lequel nous mettons toute notre âme. Mais l'intelligence et la volonté ne sont-elles pas l'âme tout entière ?

L'objection ne tient pas, car entre les deux conceptions il y a cette différence que pour s. Thomas nous pouvons poser librement un acte qui, pourtant, va contre certaines inclinations de notre nature[1], tandis que pour Bergson, un tel acte est précisément celui qu'il qualifie de non-libre. «Quand nos amis les plus sûrs, dit-il, s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi... Petit à petit ils formeront une croûte épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels; nous croirons agir libre-

1. *Ia pars*, Q. 83, art. 1, ad 5.

ment, et c'est seulement en y réfléchissant plus tard que nous reconnaîtrons notre erreur»[1].

Aussi Bergson trouve-t-il absurde l'objection des déterministes invoquant contre la liberté «l'influence toute-puissante de notre caractère». «Notre caractère, dit-il, c'est encore nous». Il n'y a donc pas lieu de se demander si nos décisions peuvent être imputables à notre caractère, et modifier ainsi notre responsabilité. Notre caractère fait partie intégrante de nous-même, et nous agissons d'autant plus librement que notre action est plus fortement marquée du sceau de notre caractère. Bref, l'acte libre est celui qui porte la marque de notre personne»[2].

On avouera que c'est là une façon étrange de concevoir la liberté. En effet, prenons le cas d'un homme qui a des dispositions particulièrement prononcées pour le crime. Au moment où il s'apprête à perpétrer un forfait, vous réussissez, par vos arguments, à l'en détourner. Sans doute, il a fait siennes vos raisons, puisqu'il s'abstient de commettre le crime. Mais n'empêche que, par son abstention, il a refoulé ses propres inclinations. Or, selon la doctrine bergsonienne, il faut dire que cet homme a montré moins de liberté en s'abstenant qu'il ne l'aurait fait s'il s'était laissé aller à ces mêmes inclinations, car il aurait été plus lui-même en agissant d'une manière conforme à son tempérament. Notre conclusion peut paraître brutale, et Bergson serait sans doute le premier à la réprouver, mais elle découle logiquement de la conception qu'il se fait du moi.

Une autre conséquence de cette conception est que, dans le bergsonisme, liberté et personnalité sont synonymes. Aussi, quand Bergson parle des degrés de la liberté, ce qu'il a en vue ce sont des degrés d'intensité dans la manifestation de la personnalité. Cependant, il interprète mal la philosophie spiritualiste quand il affirme que «la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois»[3]. Pour Aristote et s. Thomas la liberté est une propriété de l'intelligence et de la volonté. En ce sens elle est un caractère spécifique et n'admet pas de degrés. De même qu'on n'est pas plus ou moins homme, ainsi on n'est pas plus ou moins libre. A ce point de vue la liberté est quelque chose d'absolu.

Mais si la liberté est un caractère spécifique, elle n'a d'existence concrète que dans la personne. Et ici la liberté varie comme les individus dont elle est la propriété. On peut donc parler de degrés dans la liberté comme on parle de degrés dans les intelligences. Il n'y a aucun inconvénient à parler d'une liberté plus parfaite dans le cas d'un homme doué d'une intelligence et d'une volonté supérieures. Si tous les hommes sont également libres parce qu'ils sont doués d'intelligence et de volonté, cela n'empêche pas la liberté de chacun de correspondre à la qualité de ses facultés intellectuelles.

---

1. Ouv. cit., p. 129.
2. *Ibid.*, p. 132.
3. *Ibid.*, p. 127.

IV

Déterminisme et libre choix.

Jusqu'ici nous sommes restés dans le présent et nous avons vu que, selon Bergson, la liberté doit être cherchée «dans un certain caractère de la décision prise». Pour cela il a suffi de montrer le vice inhérent à l'associationisme, lequel réside dans une fausse conception du moi provenant du langage.

Mais l'associationisme n'est qu'un aspect du déterminisme psychologique. Il y en a un autre beaucoup plus important. C'est celui qui implique une certaine conception de la durée. Pour le déterministe, en effet, les événements passés, présents et futurs sont unis par un lien nécessaire. Ici encore, Bergson se propose d'interroger «la conscience toute pure» pour savoir ce qu'il faut penser, non seulement de l'hypothèse déterministe, mais encore de la réponse des partisans du libre arbitre. Il s'agit de savoir si à des antécédents déterminés correspond un seul acte possible, celui qui de fait s'est produit, comme le prétendent les déterministes; ou si un acte différent de celui-là aurait pu également résulter des mêmes antécédents.

Parler de deux actions possibles entre lesquelles je puis choisir, dit Bergson, «cela signifie que je passe par une série d'états, et que ces états se peuvent répartir en deux groupes, selon que j'incline vers X ou vers le parti contraire. Même ces inclinations opposées ont seules une existence réelle, et X et Y sont deux symboles par lesquels je représente, à leurs points d'arrivée pour ainsi dire, deux tendances différentes de ma personne à des moments successifs de la durée»[1].

Mais, quand on parle de deux tendances différentes entre lesquelles se partage l'activité consciente, il ne faut pas croire qu'on exprime fidèlement la réalité. Le moi étant chose qui dure change sans cesse, de sorte que ce n'est pas de deux tendances contraires qu'il faudrait parler, mais d'une multiplicité d'états successifs et différents «au sein desquels je démêle, par un effort d'imagination, deux directions opposées»[2]. Celles-ci sont donc des abstractions, et non pas des choses. Mais le sens commun, «essentiellement mécaniste», a besoin de symbolisme. Pour se représenter l'activité du moi, il lui faut l'image d'un chemin qui bifurque à un certain endroit, créant ainsi deux directions dans lesquelles le moi peut indifféremment s'engager. S'il va à droite, on dira, une fois l'action posée, qu'il aurait pu tout aussi bien aller à gauche. Ainsi la liberté apparaît comme la faculté de choisir entre deux partis contraires.

Bergson a tenté de prouver que c'est là une «conception véritablement mécaniste de la liberté, et qu'elle «aboutit, par une logique naturelle, au plus inflexible déterminisme»[3].

---

1. Ouv. cit., p. 134.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

La raison qu'il en donne, c'est qu'en faisant appel à l'idée d'hésitation entre deux termes, on laisse de côté une partie des faits, c'est-à-dire l'accomplissement de l'acte lui-même. S'il est vrai que, parvenu au point de bifurcation, le moi hésite, il n'en est pas moins vrai qu'il se décide pour un parti. On peut bien dire qu'il aurait pu s'engager dans l'autre direction, mais le fait est qu'il ne s'y est pas engagé. Donc, ce n'est pas une activité indifférente qu'il faut voir au point de bifurcation, mais une activité dirigée dans un sens déterminé. C'est-à-dire qu'en se représentant l'activité libre comme un choix entre deux actions également possibles, on donne raison aux déterministes. Sans doute, ceux-ci ont également recours à un symbolisme grossier, mais, du moins, ils ne commettent pas l'erreur de s'arrêter à mi-chemin dans la voie du symbolisme; ils tienne compte de toutes les données du problème. Tandis que les partisans de la liberté concluent, du fait de l'hésitation, à la possibilité d'agir autrement qu'on l'a fait, les déterministes concluent, de l'action telle que posée, à la nécessité d'agir ainsi. Or, eu égard à l'hypothèse, ce sont ces derniers qui ont raison.

Mais, de fait, les uns et les autres ont tort, car ils se placent tous, pour juger, après l'action accomplie.

Bergson tient à l'idée que la conception de la liberté comme la faculté de choisir entre deux actions également possibles est un schéma «purement symbolique». Il y voit un «véritable dédoublement de notre activité psychique dans l'espace»[1]. En effet, on peut bien tracer sur le papier la représentation de l'activité consciente sous la forme d'une voie qui se dédouble. Mais, pour agir ainsi, il faut au préalable avoir réduit le temps à l'espace, car l'espace seul permet de concevoir deux routes différentes qui coexistent. Le temps est, par définition, succession, c'est-à-dire le contraire de la simultanéité. Et comme l'activité consciente est chose qui dure, c'est la dénaturer que d'y introduire la simultanéité. Les déterministes et les partisans de la liberté n'hésitent pas à le faire, mais ils se heurtent à d'inextricables difficultés: «si les deux partis étaient également possibles, comment a-t-on choisi ? si l'un des deux était seulement possible, pourquoi se croyait-on libre ? Et l'on ne voit pas que cette double question revient toujours à celle-ci: le temps est-il de l'espace ?»[2].

La conclusion qui s'impose est qu'il «faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être»[3].

Et même alors, il ne faut pas s'imaginer qu'on a trouvé l'explication de la liberté. Celle-ci est un fait que le moi constate d'une façon immédiate et infaillible, mais qu'il ne doit pas chercher à justifier. Au contraire, toute tentative d'explication a pour effet de dénaturer le moi ainsi que l'activité consciente, en nous montrant la stabilité là où il n'y a que pur devenir. «De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre. et à la réfuter»[4].

* * *

1. *Ibid.*, p. 137.
2. *Idid.*, p. 139.
3. *Ibid.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 140.

Selon Bergson un choix ne peut s'effectuer qu'entre deux réalités actuellement existantes et non pas entre deux possibles. Et si l'on persiste à considérer la liberté comme une faculté qui permet d'opter pour ceci plutôt que pour cela, c'est qu'on est dupe d'une illusion. On croit que ceci et cela sont des choses, alors que ce sont des "abstractions". C'est dans cette conception de la liberté que Bergson voit une confusion entre le temps et l'espace. Et cela se comprend, puisqu'il ne conçoit pas la dualité autrement que dans l'espace. Dès lors, se dit-il, parler de deux ou de plusieurs partis possibles entre lesquels peut s'effectuer le choix de la volonté, c'est se représenter l'action libre à la façon des choses situées dans l'espace. On conçoit que deux objets matériels, deux pierres par exemple, soient juxtaposées, mais non pas deux moments de la durée. Or l'activité consciente est chose qui dure. Il n'y a donc pas deux moments de cette activité qui soient simultanés. La vérité est que le moi change sans cesse, et que l'acte libre n'est qu'une phase de son évolution, pourvu que cette phase soit la manifestation du moi profond.

Bergson enferme le moi dans les limites de l'instant présent. Il est vrai que ce présent comprend aussi le passé avec lequel il ne fait qu'un, mais cette coexistence du passé et du présent chez l'être conscient, telle que l'entend Bergson, n'est pas le fait de la connaissance. La survivance du passé se fait automatiquement, par le seul fait que le moi dure. Bergson dit expressément que la mémoire n'est pas une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, alors que le passé se conserve sans cesse[1].

Mais si notre passé ne fait qu'un avec notre présent, c'est parce que toute la réalité du moi réside dans sa durée même. Or, la durée, au sens où l'entend Bergson, exclut, par définition, la représentation du possible et du futur.

Cette conception du moi ou de l'activité consciente conduit logiquement Bergson à rejeter toute théorie de la liberté qui ferait de celle-ci une faculté de choisir entre deux partis également possibles, d'abord parce que le possible n'est rien, puisqu'il n'existe pas actuellement, ensuite parce que même si le possible avait un sens, on ne s'expliquerait pas la simultanéité de plusieurs possibles.

Qu'y a-t-il au fond de cette argumentation, sinon une méconnaissance de la vraie nature de la connaissance et de son immatérialité ? Qu'est-ce que connaître, sinon devenir autre chose que soi, tout en restant soi-même ? Aussi longtemps qu'on n'accepte pas cette définition de la connaissance, la liberté reste un problème insoluble. Bergson l'a vu jusqu'à un certain point, lui qui veut à tout prix exclure l'espace de l'activité libre. Le fait est que l'activité libre n'est possible que chez un être capable de sortir des limites spatio-temporelles au moyen de la connaissance intellectuelle. Il est vrai que Bergson place l'activité libre dans le temps, mais c'est parce qu'il ne conçoit pas le temps comme nous le faisons. La durée bergsonienne a quelque chose d'immatériel, puisqu'elle est une «succession sans

1. *L'Évolution créatrice*, p. 5.

distinction» ne comportant ni d'avant ni d'après. Elle est un amalgame fait des propriétés appartenant à deux durées différentes, celle de l'homme et celle de l'ange.

Comme on le voit, l'erreur même de Bergson est un témoignage en faveur de la doctrine traditionnelle de la liberté, puisqu'elle fait voir la nécessité de sortir du monde purement matériel si l'on veut s'élever à la notion de la vraie liberté.

Mais de quelle façon allons-nous en sortir ? Sera-ce en disant, comme le fait Bergson, qu'on est dupe d'une illusion quand on parle de deux directions opposées dans lesquelles le moi peut indifféremment s'engager ? Il le faudrait si l'idée par laquelle je me représente chacune de ces deux directions n'avait qu'une valeur symbolique, c'est-à-dire, en somme, si la pensée n'était pas autre chose que l'imagination. Sans doute, l'imagination joue un rôle considérable dans l'activité cognitive. Il n'y a pas d'idée qui ne soit accompagnée d'un phantasme. Mais il y aurait quelque puérilité à croire que ma connaissance intellectuelle s'arrête là. C'est pourtant de cette méprise que Bergson accuse les défenseurs de la liberté aussi bien que leurs adversaires.

Mais au fond le plus grand reproche de Bergson repose sur le fait que la connaissance intellectuelle est une connaissance statique et qu'elle n'a pas de prise sur le devenir. La stabilité des idées a pour effet, prétend-il, d'immobiliser le réel dont le propre est de s'écouler. Or le moi étant chose qui dure, on n'a pas le droit d'arrêter l'activité consciente en un point déterminé pour le faire osciller entre deux partis. Tout cela c'est du symbolisme: il n'y a pas de moi qui s'arrête, ni de partis tout faits; il n'y a que du se faisant, c'est-à-dire un moi qui évolue sans cesse et dont l'évolution, parvenue à une phase déterminée, constitue ce qu'on appelle un acte libre, à condition que celui-ci soit la manifestation d'un sentiment vraiment personnel.

L'acte libre de Bergson n'a donc rien de ce qui, pour nous, constitue un acte libre. Nous ne disons pas qu'il exclut toute contingence, mais la contingence qu'il comporte est, tout au plus, de la spontanéité. Le moi évolue, change sans cesse «jusqu'à ce que l'acte libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr»[1]. Or la spontanéité se rencontre dans la vie infra-humaine.

V

Bergson et s. Thomas

Peut-on concilier la pensée de s. Thomas et celle de Bergson en ce qui a trait au libre arbitre ? Le R.P. A.-D. Sertillanges, O.P. l'affirme. Il croit que la controverse est ici «relative aux cadres de la pensée plus qu'à la pensée elle-même», et qu'il serait facile de s'entendre, à condition qu'on renonce de part et d'autre «à ses catégories» lesquelles, dit-il, «ont certes leur prix, mais aussi leur relativité»[2]. En d'autres termes, pas plus avec s.

1. *L'Essai*, p. 135.
2. *La Vie Intellectuelle*, 25 avril 1937, p. 253.

Thomas qu'avec Bergson il ne faut s'en remettre à la lettre. La technique est une chose, la pensée qu'elle soutient en est une autre.

Sans doute Bergson regarde la liberté comme une donnée immédiate de la conscience, comme une certitude contre laquelle aucune argumentation ne saurait prévaloir. Sur ce point précis il se rencontre avec le thomisme. Mais en même temps il soutient que dès l'instant qu'on veut justifier rationnellement ce fait de conscience, on s'engage infailliblement dans une voie qui aboutit au déterminisme. C'est là une conclusion à laquelle s. Thomas n'aurait jamais souscrit ni quant à la lettre ni quant à l'esprit. Tout ce qu'il a écrit touchant le libre arbitre est une réfutation de cette assertion. Voilà donc un point capital où la divergence est à retenir.

Dira-t-on que l'opposition est ici purement extrinsèque et qu'elle réside uniquement dans une différence de méthode? En ce cas il y aurait lieu de procéder, de part et d'autre, à une revision des méthodes. Mais avant de se livrer à cette tâche, il est bon de se demander si ce qu'on entend par méthode n'est pas une chose conditionnée par l'objet. En ce qui concerne s. Thomas, on sait fort bien quelle est sa position et qu'il n'a pas l'habitude de forcer les objets pour les faire entrer dans les cadres d'une «technique systématique» préalablement établie. Quand s. Thomas dit que la liberté est dans la volonté comme dans son sujet, et dans la raison comme dans sa racine, le fondement de la liberté qu'il trouve dans la raison est autre chose qu'une nécessité d'ordre technique. Dès lors, il paraît difficile qu'on puisse ici garder la doctrine et faire abstraction de la méthode.

Une difficulté analogue se présente dans le cas du bergsonisme; c'est qu'ici doctrine et méthode ne font qu'un. Philosopher, selon Bergson, consiste à «entrer dans ce qui se fait, suivre le mouvement, adopter le devenir des choses»[1]. Dès qu'on a le procédé, on a la chose; les deux ne se séparent pas. Bergson nous dit expressément que «la métaphysique doit procéder par intuition»[2], qu'elle «se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palpiter l'âme»[3]. Et il s'empresse d'ajouter que «cet empirisme vrai est la vraie métaphysique»[4].

Donc qu'il s'agisse de s. Thomas ou de Bergson, ce qu'on désigne sous le nom de méthode ne se sépare pas de la doctrine; dans le cas du thomisme la doctrine nécessite la méthode; avec le bergsonisme l'une et l'autre s'identifient. Dès lors la conciliation nous paraît impossible. Le P. Sertillanges ne l'entend pas ainsi. Il voit dans la question de la liberté un cas concret où se concilient «deux doctrines qui paraissent si éloignées et qu'on voudrait montrer si hostiles»[5].

* * *

Est-il conforme à la pensée thomiste de dire: «On ne choisit pas un acte finalement, parce qu'on l'a trouvé préférable; mais on le trouve finalement

1. *La Pensée et le Mouvant*, p. 158.
2. Ouv. cit., p. 233.
3. Ouv. cit., p. 222.
4. *Ibid.*
5. *Loc. cit.*, p. 266.

préférable parce qu'on l'a choisi» ?[1] S. Thomas enseigne constamment à la suite d'Aristote, que la délibération porte sur les moyens et non sur la fin[2]. On veut d'abord la fin, puis on délibère sur les moyens à prendre pour l'atteindre: «ex eo quod homo vult finem movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem»[3]. En ce sens il est vrai de dire que la délibération est logiquement postérieure au vouloir de la fin. Mais cela revient-il à dire que si on choisit d'agir de telle manière c'est «parce qu'on le veut» et et que «c'est la seule raison qu'on puisse finalement donner» ?[4] Il nous semble que c'est pousser un peu loin le paradoxe et qu'à vouloir «doser» et «qualifier» la délibération, on finit par lui nier toute efficacité. S. Thomas reconnaît pourtant une certaine efficacité à la délibération; et si, dans la *Ia IIæ* il traite du choix avant de traiter de la délibération, c'est précisément parce qu'il voit dans celle-ci la cause de celui-là, son procédé étant ici d'examiner la chose en elle-même avant de l'étudier dans sa cause.

On dira que la délibération n'est pas déterminante et que, dès lors, elle n'est pas cause de l'acte libre. Mais c'est oublier que c'est la délibération qui donne à l'acte libre sa modalité d'acte libre.

Ce n'est pas trancher la question que de dire: je veux parce que je veux, car même alors la volonté présuppose un acte de l'intelligence qui lui montre son propre vouloir comme un bien. Dans tout acte de choisir, deux choses sont à considérer: ce que l'on choisit et la raison ou le motif pour lequel on le choisit. Quelque soit le bien que la volonté choisisse, il y a toujours un motif qui la détermine, lequel motif est proposé par l'intelligence. De là vient pour la volonté la possibilité de choisir un bien inférieur à un autre. Si le bien que je choisis est en soi inférieur ou égal à un autre, il n'en reste pas moins vrai qu'au moment de choisir, le bien que je préfère m'apparaît supérieur. Autre chose est le jugement spéculatif de l'intelligence appréciant un bien à son mérite, autre chose le jugement pratique déclarant que tel bien l'emporte *hic et nunc*.

Certes on peut trouver après coup des motifs qui justifient un acte de la volonté, mais cela ne constitue pas la délibération au sens que s. Thomas donne à ce mot. Pour Bergson, le vouloir s'explique par lui-même, non par ses motifs. En ce cas la délibération est postérieure à l'acte libre. On dira peut-être que la formule bergsonienne, *je veux parce que je veux*, s'applique au moins dans les cas où la volonté est en présence de deux biens égaux ou dont l'un est inférieur à l'autre. Si c'est à la raison qu'il appartient de présenter les motifs du choix, comment se fait-il que la volonté se décide lorsque les biens proposés sont égaux, et comment peut-elle opter pour le moindre des deux, s'ils sont inégaux? Ne faut-il pas conclure que dans ce cas la volonté se décide d'elle-même, et qu'elle veut parce qu'elle veut? «Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons»[5].

1. *Loc. cit.*, p. 255.
2. S. Thomas, *Ia-IIæ.*, Q. XIV, art. 2.
3. *Loc. cit.*, a. 1, ad lum.
4. A.-D. Sertillanges, O.P., *loc. cit.*, p. 256.
5. *L'Essai*, p. 130.

C'est ici qu'on voit que la formule *je veux parce que je veux* renferme une équivoque. Parce qu'on est en présence d'un cas où le rôle de la raison est moins apparent, on croit qu'il est nul et que seule la volonté est ici en cause. C'est fermer les yeux sur l'ordre de la spécification pour n'envisager que celui de l'exercice. Or c'est précisément cette manière de voir qui oppose ici Bergson à s. Thomas d'une manière irréductible. Alors que s. Thomas voit dans la raison la racine de la liberté, Bergson y voit quelque chose qui en résulte. Sans doute même en philosophie thomiste il est permis de dire: *je veux parce que je veux*, mais c'est dans un tout autre sens que celui que Bergson donne à cette formule. Si on se place dans l'ordre de la causalité efficiente, il est vrai de dire: *je veux parce que je veux*. A ce point de vue, l'acte libre ne s'explique pas autrement que par l'action de la volonté. Mais si l'on se place dans l'ordre de la causalité objective, il en va tout autrement. *Je veux parce que je veux* devient ici un cas spécial, un cas où l'intelligence propose à la volonté comme motif de choix sa propre liberté. Et ce qui fait la particularité de ce cas, c'est que le bien qui meut la volonté dans l'ordre de la spécification n'est pas quelque chose d'autre que la volonté, mais la volonté elle-même. Et alors la formule revient à ceci: je veux parce que dans les circonstances présentes ma raison me dit que le bien le meilleur est d'agir à ma guise. Par conséquent, dans n'importe quel acte libre il y a toujours une raison qui détermine la volonté objectivement et qui explique cet acte. La formule *je veux parce que je veux* ne représente donc pas un cas concret où thomisme et bergsonisme se rencontrent[1].

On a dit: «Pour le thomiste lui-même, les motifs les plus immédiats de l'action ne déterminent pas l'action et ne la rendent pas prévisible, fût-ce pour son sujet. Je ne sais pas *ante eventum*, si je choisirai ceci ou cela. Ceci ou cela n'a même pas, quant à présent, de détermination objective: il n'a pas de *vérité*, comme l'a déclaré Aristote des futurs contingents»[2]. Certes, les motifs les plus immédiats de l'action ne la déterminent pas dans la ligne de la causalité efficiente, et c'est la raison pour laquelle ils ne la rendent pas prévisible, mais ils la déterminent dans la ligne de la spéficication. Et comment peut-on parler de ceci ou cela s'il n'y a là aucune détermination objective? La distinction entre ceci et cela est une distinction d'*objets*. La méthode de Bergson qui, nous le répétons, ne fait qu'un avec la doctrine, l'oblige à rester dans la ligne de l'existence. S. Thomas estime, au contraire, que la ligne de l'essence revêt ici une importance capitale. Tous deux sont engagés dans des voies divergentes, et l'on voudrait les faire se rencontrer. C'est parce que Bergson reste dans la ligne de l'existence qu'il est obligé de recourir à la notion d'imprévisibilité pour définir l'acte libre. Selon lui, moins un acte aura été prévisible, plus il sera libre. Pourtant ni la prévisibilité ni l'imprévisibilité d'un acte ne modifient son caractère d'acte libre. Si j'agis aujourd'hui d'une manière conforme à ma prévision de la veille, il ne s'ensuit pas que j'agis nécessairement. Ce n'est pas non plus le fait d'agir autrement qui prouve que je suis libre.

---

1. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, t.V., pp. 557 et suiv.
2. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 257.

La distinction que nous faisons entre l'ordre de la causalité formelle et celui de la causalité efficiente, distinction qui n'apparaît pas chez Bergson, nous semble capitale chez s. Thomas, et nous croyons, contrairement à ce que pense le P. Sertillanges[1], qu'il s'agit là de causalités proprement dites et non pas seulement de principes d'explication. En d'autres termes lorsque, dans l'acte libre, s. Thomas reconnaît un rôle à la raison et un autre à l'intelligence, cette scission qu'il opère au sein du moi est une explication de ce qui existe réellement. Il y a là plus qu'une question de méthode et de technique systématique. A vouloir rapprocher Bergson et s. Thomas, on s'expose à vider le thomisme de sa substance. N'est-ce pas ce qui arrive quand on «renonce ici à toute explication causale (...) aussi bien sur le terrain de la forme que sur celui de l'efficience» ?[2] sous prétexte que cette dualité se rapporte à un moi abstraitement considéré. Il est étonnant de voir un thomiste prendre à son compte le reproche que Bergson adresse tant aux partisans du libre arbitre qu'à ses adversaires. Pour conserver au moi son unité, il n'est pas nécessaire de fermer les yeux sur la dualité que constituent la causalité formelle et la causalité efficiente. Et ce n'est pas «fonder le libre arbitre sur un cercle vicieux» que de maintenir cette distinction et d'y voir plus qu'un procédé d'explication.

Bergson refuse de définir l'acte libre parce que, selon lui, l'analyse (entendez la connaissance intellectuelle) ne saisit pas le réel tel qu'il est en lui-même. La liberté devient ainsi une chose dont on a conscience, que l'on connaît par intuition, mais qui défie toute analyse. S. Thomas, de son côté étudie le libre arbitre, il y voit une faculté qui tient à la fois de l'intelligence et de la volonté. Son analyse comporte ainsi un dualisme qui paraît incompatible avec l'unité du moi. L'opposition semble donc irréductible. Mais on nous dit qu'elle n'est qu'apparente, et on prétend le prouver. C'est que la causalité efficiente, qui se tient du côté de la volonté, et la causalité formelle, qui se tient du côté de l'intelligence, «ne sont pas des causalités proprement dites» et ne nous donnent pas le dernier mot de l'activité libre. Ce sont là des principes auxquels on a recours pour expliquer l'acte une fois qu'il est posé, mais qui ne constituent pas «l'explication vraie» laquelle «est dans le complexe lumière-action, dans le fond inexploré et inexplorable à moi-même (analytiquement) de ma personne»[3]. Cette déclaration nous dit assez à quel prix se fait la conciliation, quand on sait que Bergson ne cesse de répéter que le découpage du moi en facultés distinctes est un découpage artificiel et qu'il est à l'origine des difficultés que suscite la liberté.

S. Thomas ferait-il sienne l'affirmation que voici: «Un acte dont les motifs seraient entièrement définissables et qui ne contiendrait pas le mystère indescriptible du moi ne serait pas précisément un acte libre» ?[4] Nous en doutons. Ce n'est pas en faisant de l'activité libre quelque chose de mystérieux qu'on va rapprocher Bergson de s. Thomas. Si indéfinissable que soit l'acte libre, pris dans sa singularité, il ne s'ensuit pas qu'il

1. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 259.
2. SERTILLANGES, *ibid.*
3. SERTILLANGES, *ibid.*
4. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 260.

soit une chose mystérieuse, autrement la liberté ne pourrait pas être le fondement de l'ordre moral. Comment parler de responsabilité chez celui qui serait naturellement incapable de justifier rationnellement sa conduite, ou qui ne pourrait la justifier autrement que par une explication naturellement illusoire ?

S. Thomas voit dans l'intelligence la racine de la liberté. Parce que l'être doué de liberté perçoit le bien universel, il s'ensuit qu'à l'égard d'un bien particulier son jugement reste indifférent. De là la possibilité de l'accepter ou de le rejeter[1]. De son côté Bergson écrit: «L'acte libre est incommensurable à l'idée, et sa rationalité doit se définir par cette incommensurabilité même». On a vu dans ce texte «du saint Thomas pur»[2]. Mais pour effectuer un tel rapprochement, il a fallu qu'au préalable on interprétât la pensée de Bergson de la manière suivante: «l'acte libre est incommensurable à l'idée, parce que nulle idée n'égale en extension la capacité de notre être». C'est ce qui s'appelle violenter un texte. Toute la philosophie bergsonienne est là pour témoigner de cette violence. L'incommensurabilité dont il est ici question n'est autre chose que l'impuissance de la connaissance conceptuelle à traduire, selon Bergson, cette chose ineffable qu'est l'activité libre. Nous ne voyons rien de commun entre cette incommensurabilité et celle qui consiste à dire: aucun bien particulier représenté à notre esprit n'équivaut à l'idée que nous avons du bien universel, et c'est pour cela que nous sommes libres. La première de ces deux conceptions est proprement antiintellectualiste, la seconde est foncièrement intellectualiste. Il ne nous paraît pas qu'on puisse ramener l'une à l'autre.

STANISLAS CANTIN.

---

1. *Prima pars.*, Q. LIX, art. 3.
2. SERTILLANGES, *loc. cit.*, p. 263.