

LES GRANDS TEXTES

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE DE PHILOSOPHIE

DIRIGÉE PAR C. KHODOSS ET J. LAUBIER

COLLECTION SUP

---

BERGSON  
*Mémoire et vie*

TEXTES CHOISIS PAR  
GILLES DELEUZE  
*Maître de conférences  
à l'Université de Paris VIII*



---

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1975

111  
848 24 302

plus  
891  
c  
A 75



Dépôt légal. — 1<sup>re</sup> édition : 2<sup>e</sup> trimestre 1957  
4<sup>e</sup> édition : 1<sup>er</sup> trimestre 1975  
© 1957, Presses Universitaires de France  
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

## Bibliographie

- L'idée de lieu chez Aristote*, 1889 (thèse latine, traduite par M. MOSSÉ-BASTIDE, *Études bergsoniennes*, vol. II, Albin Michel).
- Essai sur les données immédiates de la conscience* (P. U. F.), 1889.
- Matière et mémoire* (P. U. F.), 1896.
- Le rire* (P. U. F.), 1900.
- L'évolution créatrice* (P. U. F.), 1907.
- L'énergie spirituelle* (P. U. F.), 1919.
- Durée et simultanéité* (P. U. F.), 1922.
- Les deux sources de la morale et de la religion* (P. U. F.), 1932.
- La pensée et le mouvant* (P. U. F.), 1934.

Les livres d'où les textes cités sont extraits sont désignés par les abréviations suivantes :

- D. I. .... (*Données immédiates*, 39<sup>e</sup> éd.)  
M. M. .... (*Matière et mémoire*, 54<sup>e</sup> éd.)  
R. .... (*Le rire*, 97<sup>e</sup> éd.)  
E. C. .... (*L'évolution créatrice*, 52<sup>e</sup> éd.)  
E. S. .... (*L'énergie spirituelle*, 58<sup>e</sup> éd.)  
M. R. .... (*Les deux sources*, 76<sup>e</sup> éd.)  
P. M. .... (*La pensée et le mouvant*, 31<sup>e</sup> éd.)

Signalons qu'à l'occasion du Centenaire de la naissance de Bergson, les Presses Universitaires de France ont fait paraître une édition complète de ses œuvres en un volume relié, imprimé sur papier bible (1<sup>re</sup> éd., 1959 ; 2<sup>e</sup> éd., 1963). Présenté par Henri Gouhier, ce volume contient, outre le texte intégral des ouvrages dont Bergson avait autorisé la réédition, des notes d'éditeur, une bibliographie complète (avec mention de toutes les traductions), un appareil critique, des notes historiques et des notes de lecture, un index des citations, un index des personnes citées. Les annotations ont pour auteur André ROBINET.

## *LA DURÉE ET LA MÉTHODE*

### A) NATURE DE LA DURÉE

#### I. LA DURÉE COMME EXPÉRIENCE PSYCHOLOGIQUE

L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément. Que constatons-nous alors ? Quel est, dans ce cas privilégié, le sens précis du mot « exister » ?.....

Je constate d'abord que je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose. Sensations, sentiments, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse. Mais ce n'est pas assez dire. Le changement est bien plus radical qu'on ne le croirait d'abord.

Je parle en effet de chacun de mes états comme s'il formait un bloc. Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant : de chaque état, pris à part, j'aime à croire qu'il reste ce qu'il est pendant tout le temps qu'il se produit. Pourtant, un léger effort d'attention me révélerait qu'il n'y a pas

d'affection, pas de représentation, pas de volition qui ne se modifie à tout moment ; si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. Prenons le plus stable des états internes, la perception visuelle d'un objet extérieur immobile. L'objet a beau rester le même, j'ai beau le regarder du même côté, sous le même angle, au même jour : la vision que j'ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant. Ma mémoire est là, qui pousse quelque chose de ce passé dans ce présent. Mon état d'âme, en avançant sur la route du temps, s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse ; il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui-même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs, etc., qui ne correspondent pas, comme une simple perception visuelle, à un objet extérieur invariable. Mais il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu, et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle. A ce moment précis on trouve qu'on a changé d'état. La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement.

C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui « reste le même » est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge ; la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparente discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus : où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier. Il est vrai que notre vie psychologique est pleine d'imprévu. Mille incidents surgissent, qui semblent trancher sur ce qui les précède, ne point

se rattacher à ce qui les suit. Mais la discontinuité de leurs apparitions se détache sur la continuité d'un fond où ils se dessinent et auquel ils doivent les intervalles mêmes qui les séparent : ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie. Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'intéressent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre existence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.

E. C., 1-3.

## 2. LA DURÉE ET LE MOI

Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs (1). Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons ; de quantité elle revient à l'état de qualité ; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus ; mais elle cède la place à un instinct confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté. Même à l'état de veille, l'expérience journalière devrait nous apprendre à faire la différence entre la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement, celle

(1) Cette illusion qui nous fait confondre la durée avec un temps homogène, c'est-à-dire avec « une représentation symbolique tirée de l'étendue », est constamment dénoncée par Bergson. On en trouvera l'analyse détaillée dans les textes 6, 7 et 8.

que l'animal perçoit probablement, et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace. Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. Si, rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même ému ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer, s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale. Pour évaluer rétrospectivement le nombre des coups sonnés, j'ai essayé de reconstituer cette phrase par la pensée ; mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différerait qualitativement. Elle avait donc constaté à sa manière la succession des quatre coups frappés, mais tout autrement que par une addition, et sans faire intervenir l'image d'une juxtaposition de termes distincts. Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue — Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substi-

tue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

*D. I., 94-96.*

### 3. AU DELA DE LA PSYCHOLOGIE : LA DURÉE, C'EST LE TOUT

... La succession est un fait incontestable, même dans le monde matériel. Nos raisonnements sur les systèmes isolés ont beau impliquer que l'histoire passée, présente et future de chacun d'eux serait dépliable tout d'un coup, en éventail ; cette histoire ne s'en déroule pas moins au fur et à mesure, comme si elle occupait une durée analogue à la nôtre. Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements. Car le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu (1). Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ?

Certes, l'opération par laquelle la science isole et clôt un système n'est pas une opération tout à fait artificielle. Si elle n'avait pas un fondement objectif, on ne s'expliquerait pas qu'elle fût tout indiquée dans certains cas, impossible dans d'autres. Nous verrons que la matière a une tendance à constituer des systèmes isolables, qui se puissent traiter géométriquement (2). C'est même par cette

(1) Cf. texte 10.

(2) Cf. textes 57, 60, 67.

tendance que nous la définirons. Mais ce n'est qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout, et l'isolement n'est jamais complet. Si la science va jusqu'au bout et isole complètement, c'est pour la commodité de l'étude. Elle sous-entend que le système, dit isolé, reste soumis à certaines influences extérieures. Elle les laisse simplement de côté, soit parce qu'elle les trouve assez faibles pour les négliger, soit parce qu'elle se réserve d'en tenir compte plus tard. Il n'en est pas moins vrai que ces influences sont autant de fils qui relient le système à un autre plus vaste, celui-ci à un troisième qui les englobe tous deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au système le plus objectivement isolé et le plus indépendant de tous, le système solaire dans son ensemble. Mais, même ici, l'isolement n'est pas absolu. Notre soleil rayonne de la chaleur et de la lumière au delà de la planète la plus lointaine. Et, d'autre part, il se meut, entraînant avec lui les planètes et leurs satellites, dans une direction déterminée. Le fil qui le rattache au reste de l'univers est sans doute bien ténu. Pourtant c'est le long de ce fil que se transmet, jusqu'à la plus petite parcelle du monde où nous vivons, la durée immanente au tout de l'univers.

L'univers dure. Plus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau (1). Les systèmes délimités par la science ne durent que parce qu'ils sont indissolublement liés au reste de l'univers. Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer, comme nous le dirons plus loin, deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée » (2). Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable.

*E. C., 9-11.*

(1) Cf. texte 74.

(2) Cf. texte 57.

#### 4. LE TOUT ET LA VIE

Nous répondrons que nous ne contestons pas l'identité fondamentale de la matière brute et de la matière organisée (1). L'unique question est de savoir si les systèmes naturels que nous appelons des êtres vivants doivent être assimilés aux systèmes artificiels que la science découpe dans la matière brute, ou s'ils ne devraient pas plutôt être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers. Que la vie soit une espèce de mécanisme, je le veux bien. Mais est-ce le mécanisme des parties artificiellement isolables dans le tout de l'univers, ou celui du tout réel ? Le tout réel pourrait bien être, disions-nous, une continuité indivisible : les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler, des parties ; ce seraient des vues partielles prises sur le tout. Et, avec ces vues partielles mises bout à bout, vous n'obtiendrez même pas un commencement de recomposition de l'ensemble, pas plus qu'en multipliant les photographies d'un objet, sous mille aspects divers, vous n'en reproduirez la matérialité. Ainsi pour la vie et pour les phénomènes physico-chimiques en lesquels on prétendrait la résoudre. L'analyse découvrira sans doute dans les processus de création organique un nombre croissant de phénomènes physico-chimiques. Et c'est à quoi s'en tiendront les chimistes et les physiciens. Mais il ne suit pas de là que la chimie et la physique doivent nous donner la clef de la vie.

Un élément très petit d'une courbe est presque une ligne droite. Il ressemblera d'autant plus à une ligne droite qu'on le prendra plus petit. A la limite, on dira, comme on voudra, qu'il fait partie d'une droite ou d'une courbe. En chacun de ses points, en effet, la courbe se confond avec sa tangente. Ainsi la « vitalité » est tangente en n'importe quel point aux forces physiques et chimiques ; mais ces points ne sont, en somme, que les vues d'un esprit qui imagine des arrêts à tels ou tels moments du mouve-

(1) Certains biologistes reprochent à la philosophie de la vie de postuler la distinction de deux matières. Bergson va montrer que le problème d'une philosophie de la vie soucieuse de sauvegarder la spécificité de son objet, ne porte nullement sur ce point.

ment générateur de la courbe. En réalité, la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites.

*E. C.*, 30-31.

##### 5. LE TOUT ET LA COEXISTENCE DES DURÉES

A la rigueur il pourrait n'exister d'autre durée que la nôtre, comme il pourrait n'y avoir au monde d'autre couleur que l'orangé, par exemple. Mais de même qu'une conscience à base de couleur, qui sympathiserait intérieurement avec l'orangé au lieu de le percevoir extérieurement, se sentirait prise entre du rouge et du jaune, pressentirait même peut-être, au-dessous de cette dernière couleur, tout un spectre en lequel se prolonge naturellement la continuité qui va du rouge au jaune, ainsi l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique (1).

*P. M.*, 210.

(1) Cf. textes 17, 22, 26.

## B) CARACTÈRES DE LA DURÉE

### 6. LA DURÉE, C'EST CE QUI CHANGE DE NATURE

Imaginons une ligne droite, indéfinie, et sur cette ligne un point matériel A qui se déplace. Si ce point prenait conscience de lui-même, il se sentirait changer, puisqu'il se meut : il apercevrait une succession ; mais cette succession revêtirait-elle pour lui la forme d'une ligne ? Oui, sans doute, à condition qu'il pût s'élever en quelque sorte au-dessus de la ligne qu'il parcourt et en apercevoir simultanément plusieurs points juxtaposés : mais par là même il formerait l'idée d'espace, et c'est dans l'espace qu'il verrait se dérouler les changements qu'il subit, non dans la pure durée. Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui considèrent la pure durée comme chose analogue à l'espace, mais de nature plus simple. Ils se plaisent à juxtaposer les états psychologiques, à en former une chaîne ou une ligne, et ne s'imaginent point faire intervenir dans cette opération l'idée d'espace proprement dite, l'idée d'espace dans sa totalité, parce que l'espace est un milieu à trois dimensions. Mais qui ne voit que, pour apercevoir une ligne sous forme de ligne, il faut se placer en dehors d'elle, se rendre compte du vide qui l'entoure, et penser par conséquent un espace à trois dimensions ? Si notre point conscient A n'a pas encore l'idée d'espace — et c'est bien dans cette hypothèse que nous devons nous placer — la succession des états par lesquels il passe ne saurait revêtir pour lui la forme d'une ligne ; mais ses sensations s'ajoutent dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles comme font les notes successives d'une mélodie par laquelle nous nous laissons bercer. Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs, qui se fondent, qui se pénètrent,

sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure.

*D. I., 77.*

#### 7. LA DURÉE, C'EST LA MULTIPLICITÉ QUALITATIVE

Mais une autre conclusion se dégage de cette analyse : c'est que la multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. Il y aurait là, disions-nous, une multiplicité qualitative. Bref, il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre*. Tantôt cette multiplicité, cette distinction, cette hétérogénéité ne contiennent le nombre qu'en puissance, comme dirait Aristote ; c'est que la conscience opère une discrimination qualitative sans aucune arrière-pensée de compter les qualités ou même d'en faire *plusieurs* ; il y a bien alors multiplicité sans quantité. Tantôt, au contraire, il s'agit d'une multiplicité de termes qui se comptent ou que l'on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l'espace. Malheureusement, nous sommes si habitués à éclaircir l'un par l'autre ces deux sens du même mot, à les apercevoir même l'un dans l'autre, que nous éprouvons une incroyable difficulté à les distinguer, ou tout au moins à exprimer cette distinction par le langage. Ainsi, nous disions que plusieurs états de conscience s'organisent entre eux, se pénètrent, s'enrichissent de plus en plus, et pourraient donner ainsi, à un moi ignorant de l'espace, le sentiment de la durée pure ; mais déjà, pour employer le mot « plusieurs », nous avons isolé ces états les uns des autres, nous les avons extériorisés les uns par rapport aux autres, nous les avons juxtaposés, en un mot ; et nous trahissions ainsi, par l'expression même à laquelle nous étions obligés de recourir, l'habitude profondément enracinée de développer le temps dans l'espace. C'est à l'image de ce développement une fois effectué que nous empruntons nécessairement les termes destinés à rendre l'état d'une âme qui ne l'aurait point

effectué encore : ces termes sont donc entachés d'un vice originel, et la représentation d'une multiplicité sans rapport avec le nombre ou l'espace, quoique claire pour une pensée qui rentre en elle-même et s'abstrait, ne saurait se traduire dans la langue du sens commun. Et pourtant nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer parallèlement ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. Quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace, n'est-il pas vrai qu'à côté de cette addition dont les termes identiques se dessinent sur un fond homogène, il se poursuit, dans les profondeurs de l'âme, une organisation de ces unités les unes avec les autres, processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau ? En ce sens, on pourrait presque dire que les nombres d'un usage journalier ont chacun leur équivalent émotionnel. Les marchands le savent bien, et au lieu d'indiquer le prix d'un objet par un nombre rond de francs, ils marqueront le chiffre immédiatement inférieur, quittes à intercaler ensuite un nombre suffisant de centimes. Bref, le processus par lequel nous comptons des unités et en formons une multiplicité distincte présente un double aspect : d'un côté nous les supposons identiques, ce qui ne se peut concevoir qu'à la condition que ces unités s'alignent dans un milieu homogène ; mais d'autre part la troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble : sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible — C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité.

*D. I., 90-92.*

#### 8. LA DURÉE, C'EST LE MOUVEMENT

Considère-t-on la flèche qui vole ? A chaque instant, dit Zénon (1), elle est immobile, car elle n'aurait le temps de

(1) Zénon d'Élée, philosophe présocratique, auteur d'arguments célèbres dont l'objet est de montrer, non pas l'impossibilité du mouvement, mais la difficulté d'une pensée du mouvement. Il y a peu de philosophes qui n'aient réfléchi sur les paradoxes de Zénon. Mais Bergson devait renouveler cette réflexion. Cf. texte 62.

se mouvoir, c'est-à-dire d'occuper au moins deux positions successives, que si on lui concédait au moins deux instants. A un moment donné, elle est donc au repos en un point donné. Immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant tout le temps qu'elle se meut, immobile.

Oui, si nous supposons que la flèche puisse jamais être en un point de son trajet. Oui, si la flèche, qui est du mouvant, coïncidait jamais avec une position, qui est de l'immobilité. Mais la flèche n'est jamais en aucun point de son trajet. Tout au plus doit-on dire qu'elle pourrait y être, en ce sens qu'elle y passe et qu'il lui serait loisible de s'y arrêter. Il est vrai que, si elle s'y arrêta, elle y resterait, et que ce ne serait plus, en ce point, à du mouvement que nous aurions affaire. La vérité est que, si la flèche part du point A pour retomber au point B, son mouvement AB est aussi simple, aussi indécomposable, en tant que mouvement, que la tension de l'arc qui la lance. Comme le shrapnell, éclatant avant de toucher terre, couvre d'un indivisible danger la zone d'explosion, ainsi la flèche qui va de A en B déploie d'un seul coup, quoique sur une certaine étendue de durée, son indivisible mobilité. Supposez un élastique que vous tireriez de A en B ; pourriez-vous en diviser l'extension ? La course de la flèche est cette extension même, aussi simple qu'elle, indivisée comme elle. C'est un seul et unique bond. Vous fixez un point C dans l'intervalle parcouru, et vous dites qu'à un certain moment la flèche était en C. Si elle y avait été, c'est qu'elle s'y serait arrêtée, et vous n'auriez plus une course de A en B, mais deux courses, l'une de A en C, l'autre de C en B, avec un intervalle de repos. Un mouvement unique est tout entier, par hypothèse, mouvement entre deux arrêts : s'il y a des arrêts intermédiaires, ce n'est plus un mouvement unique. Au fond, l'illusion vient de ce que le mouvement, *une fois effectué*, a déposé le long de son trajet une trajectoire immobile sur laquelle on peut compter autant d'immobilités qu'on voudra. De là on conclut que le mouvement, *s'effectuant*, déposa à chaque instant au-dessous de lui une position avec laquelle il coïncidait. On ne voit pas que la trajectoire se crée tout d'un coup, encore qu'il lui faille pour cela un certain temps, et que si l'on peut diviser à volonté la trajectoire une fois

créée, on ne saurait diviser sa création, qui est un acte en progrès et non pas une chose. Supposer que le mobile *est* en un point du trajet, c'est, par un coup de ciseau donné en ce point, couper le trajet en deux et substituer deux trajectoires à la trajectoire unique que l'on considérerait d'abord. C'est distinguer deux actes successifs là où, par hypothèse, il n'y en a qu'un. Enfin c'est transporter à la course même de la flèche tout ce qui peut se dire de l'intervalle qu'elle a parcouru, c'est-à-dire admettre *a priori* cette absurdité que le mouvement coïncide avec l'immobile.

E. C., 308-309.

#### 9. LA DURÉE, C'EST L'INDIVISIBLE ET LE SUBSTANTIEL

C'est justement cette continuité indivisible de changement qui constitue la durée vraie. Je ne puis entrer ici dans l'examen approfondi d'une question que j'ai traitée ailleurs (1). Je me bornerai donc à dire, pour répondre à ceux qui voient dans cette durée « réelle » je ne sais quoi d'ineffable et de mystérieux, qu'elle est la chose la plus claire du monde : la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible. Que le temps implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder. Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir — une impression aussi éloignée que possible de celle de la simultanéité — et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression. Si nous la découpons en notes distinctes, en autant d'« avant » et d'« après » qu'il nous plaît, c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité : dans l'espace, et dans l'espace seulement, il y a distinction nette de parties extérieures les unes aux autres. Je reconnais d'ailleurs que c'est dans le temps spatialisé que nous nous plaçons d'ordinaire. Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de

(1) Déjà dans *Les données immédiates*, puis dans *Matière et mémoire*.

la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. C'est grâce à elle que prennent place dans un seul et même temps les changements plus ou moins longs auxquels nous assistons en nous et dans le monde extérieur.

Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. C'est ce que j'exprimais en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas de choses qui changent.

Devant le spectacle de cette mobilité universelle, quelques-uns d'entre nous seront pris de vertige. Ils sont habitués à la terre ferme ; ils ne peuvent se faire au roulis et au tangage. Il leur faut des points « fixes » auxquels attacher la pensée et l'existence. Ils estiment que si tout passe, rien n'existe ; et que si la réalité est mobilité, elle n'est déjà plus au moment où on la pense, elle échappe à la pensée. Le monde matériel, disent-ils, va se dissoudre, et l'esprit se noyer dans le flux torrentueux des choses — Qu'ils se rassurent ! Le changement, s'ils consentent à le regarder directement, sans voile interposé, leur apparaîtra bien vite comme ce qu'il peut y avoir au monde de plus substantiel et de plus durable. Sa solidité est infiniment supérieure à celle d'une fixité qui n'est qu'un arrangement éphémère entre des mobilités.

P. M., 166-167.

#### 10. LA DURÉE, C'EST L'ABSOLU

Tant que vous appuyez le mouvement contre la ligne qu'il parcourt, le même point vous paraît tour à tour, selon l'origine à laquelle vous le rapportez, en repos ou en mouvement. Il n'en est plus de même si vous extrayez du mouvement la mobilité qui en est l'essence. Quand mes yeux me donnent la sensation d'un mouvement, cette sensation est une réalité, et quelque chose se passe effectivement, soit qu'un objet se déplace à mes yeux, soit que mes yeux se meuvent devant l'objet. A plus forte raison suis-je assuré de la réalité du mouvement quand je le produis après avoir voulu le produire, et que le sens musculaire m'en apporte la conscience. C'est dire que je touche la réalité du mouvement quand il m'apparaît, intérieurement à moi, comme un changement d'état ou de qualité. Mais alors, comment

n'en serait-il pas de même quand je perçois des changements de qualité dans les choses ? Le son diffère absolument du silence, comme aussi un son d'un autre son. Entre la lumière et l'obscurité, entre des couleurs, entre des nuances, la différence est absolue. Le passage de l'une à l'autre est, lui aussi, un phénomène absolument réel. Je tiens donc les deux extrémités de la chaîne, les sensations musculaires en moi, les qualités sensibles de la matière hors de moi, et pas plus dans un cas que dans l'autre je ne saisis le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu. — Entre ces deux extrémités viennent se placer les mouvements des *corps* extérieurs proprement dits. Comment distinguer ici un mouvement apparent d'un mouvement réel ? De quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre qu'il reste immobile ? Poser une pareille question, c'est admettre que la discontinuité établie par le sens commun entre des objets indépendants les uns des autres, ayant chacun leur individualité, comparables à des espèces de personnes, est une distinction fondée. Dans l'hypothèse contraire, en effet, il ne s'agirait plus de savoir comment se produisent, dans telles *parties* déterminées de la matière, des changements de position, mais comment s'accomplit, dans le *tout*, un changement d'aspect, changement dont il nous resterait d'ailleurs à déterminer la nature.

M. M., 218-220.

## C) L'INTUITION COMME MÉTHODE

### II. NÉCESSITÉ D'UNE MÉTHODE POUR TROUVER LES VRAIS PROBLÈMES ET LES DIFFÉRENCES DE NATURE

Pourquoi la philosophie accepterait-elle une division qui a toutes chances de ne pas correspondre aux articulations du réel ? Elle l'accepte pourtant d'ordinaire. Elle subit le problème tel qu'il est posé par le langage. Elle se condamne donc par avance à recevoir une solution toute faite ou, en mettant les choses au mieux, à simplement choisir entre les deux ou trois solutions, seules possibles, qui sont coéternelles à cette position du problème. Autant vaudrait dire que toute vérité est déjà virtuellement connue, que le modèle en est déposé dans les cartons administratifs de la cité, et que la philosophie est un jeu de *puzzle* où il s'agit de reconstituer, avec des pièces que la société nous fournit, le dessin qu'elle ne veut pas nous montrer. Autant vaudrait assigner au philosophe le rôle et l'attitude de l'écolier, qui cherche la solution en se disant qu'un coup d'œil indiscret la lui montrerait, notée en regard de l'énoncé, dans le cahier du maître. Mais la vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser*, plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée, et pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer. La découverte porte sur ce qui existe déjà, actuellement ou virtuellement ; elle était donc sûre de venir tôt ou tard. L'invention donne l'être à ce qui n'était pas, elle aurait pu ne venir jamais. Déjà en mathématiques, à plus forte raison en métaphysique, l'effort d'invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera. Position et solution du problème sont bien près ici

de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus. Mais beaucoup de petits problèmes sont dans le même cas. J'ouvre un traité élémentaire de philosophie. Un des premiers chapitres traite du plaisir et de la douleur. On y pose à l'élève une question telle que celle-ci : « Le plaisir est-il ou n'est-il pas le bonheur ? » Mais il faudrait d'abord savoir si plaisir et bonheur sont des genres correspondant à un sectionnement naturel des choses. A la rigueur, la phrase pourrait signifier simplement : « Vu le sens habituel des termes *plaisir* et *bonheur*, doit-on dire que le bonheur soit une suite de plaisirs ? » Alors, c'est une question de lexique qui se pose ; on ne la résoudra qu'en cherchant comment les mots « plaisir » et « bonheur » ont été employés par les écrivains qui ont le mieux manié la langue. On aura d'ailleurs travaillé utilement ; on aura mieux défini deux termes usuels, c'est-à-dire deux habitudes sociales. Mais si l'on prétend faire davantage, saisir des réalités et non pas mettre au point des conventions, pourquoi veut-on que des termes peut-être artificiels (on ne sait s'ils le sont ou s'ils ne le sont pas, puisqu'on n'a pas encore étudié l'objet) posent un problème qui concerne la nature même des choses ? Supposez qu'en examinant les états groupés sous le nom de plaisir on ne leur découvre rien de commun, sinon d'être des états que l'homme recherche : l'humanité aura classé ces choses très différentes dans un même genre, parce qu'elle leur trouvait le même intérêt pratique et réagissait à toutes de la même manière. Supposez, d'autre part, qu'on aboutisse à un résultat analogue en analysant l'idée de bonheur. Aussitôt le problème s'évanouit, ou plutôt se dissout en problèmes tout nouveaux dont nous ne pourrions rien savoir et dont nous ne posséderons même pas les termes avant d'avoir étudié en elle-même l'activité humaine sur laquelle la société avait pris du dehors, pour former les idées générales de *plaisir* et de *bonheur*, des vues peut-être artificielles. Encore faudra-t-il s'être assuré d'abord que le concept d'« activité humaine » répond lui-même à une division naturelle. Dans cette désarticulation du réel selon ses tendances propres git la difficulté principale, dès qu'on a quitté le domaine de la matière pour celui de l'esprit.

## 12. LA CRITIQUE DES FAUX PROBLÈMES

Cet effort exorcisera certains fantômes de problèmes qui obsèdent le métaphysicien, c'est-à-dire chacun de nous. Je veux parler de ces problèmes angoissants et insolubles qui ne portent pas sur ce qui est, qui portent plutôt sur ce qui n'est pas. Tel est le problème de l'origine de l'être : « Comment se peut-il que quelque chose existe — matière, esprit, ou Dieu ? Il a fallu une cause, et une cause de la cause, et ainsi de suite indéfiniment. » Nous remontons donc de cause en cause ; et si nous nous arrêtons quelque part, ce n'est pas que notre intelligence ne cherche plus rien au delà, c'est que notre imagination finit par fermer les yeux, comme sur l'abîme, pour échapper au vertige. Tel est encore le problème de l'ordre en général : « Pourquoi une réalité ordonnée, où notre pensée se retrouve comme dans un miroir ? Pourquoi le monde n'est-il pas incohérent ? » Je dis que ces problèmes se rapportent à ce qui n'est pas, bien plutôt qu'à ce qui est. Jamais, en effet, on ne s'étonnerait de ce que quelque chose existe, — matière, esprit, Dieu, — si l'on n'admettait pas implicitement qu'il pourrait ne rien exister. Nous nous figurons, ou mieux nous croyons nous figurer, que l'être est venu combler un vide et que le néant préexistait logiquement à l'être : la réalité primordiale — qu'on l'appelle matière, esprit ou Dieu — viendrait alors s'y surajouter, et c'est incompréhensible. De même, on ne se demanderait pas pourquoi l'ordre existe si l'on ne croyait concevoir un désordre qui se serait plié à l'ordre et qui par conséquent le précéderait, au moins idéalement. L'ordre aurait donc besoin d'être expliqué, tandis que le désordre, étant de droit, ne réclamerait pas d'explication. Tel est le point de vue où l'on risque de rester tant qu'on cherche seulement à comprendre. Mais essayons, en outre, d'engendrer (nous ne le pourrons, évidemment, que par la pensée). A mesure que nous dilatons notre volonté, que nous tendons à y réabsorber notre pensée et que nous sympathisons davantage avec l'effort qui engendre les choses, ces problèmes formidables reculent, diminuent, disparaissent. Car nous sentons qu'une volonté ou une pensée divinement créatrice est trop pleine d'elle-même,

dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un manque d'être puisse seulement l'effleurier. Se représenter la possibilité du désordre absolu, à plus forte raison du néant, serait pour elle se dire qu'elle aurait pu ne pas être du tout, et ce serait là une faiblesse incompatible avec sa nature, qui est force. Plus nous nous tournons vers elle, plus les doutes qui tourmentent l'homme normal et sain nous paraissent anormaux et morbides. Rappelons-nous le douteur qui ferme une fenêtre, puis retourne vérifier la fermeture, puis vérifie sa vérification, et ainsi de suite. Si nous lui demandons ses motifs, il nous répondra qu'il a pu chaque fois rouvrir la fenêtre en tâchant de la mieux fermer. Et s'il est philosophe, il transposera intellectuellement l'hésitation de sa conduite en cet énoncé de problème : « Comment être sûr, définitivement sûr, qu'on a fait ce que l'on voulait faire ? » Mais la vérité est que sa puissance d'agir est lésée, et que là est le mal dont il souffre : il n'avait qu'une demi-volonté d'accomplir l'acte, et c'est pourquoi l'acte accompli ne lui laisse qu'une demi-certitude. Maintenant, le problème que cet homme se pose, le résolvons-nous ? Évidemment non, mais nous ne le posons pas : là est notre supériorité. A première vue, je pourrais croire qu'il y a plus en lui qu'en moi, puisque l'un et l'autre nous fermons la fenêtre et qu'il soulève en outre, lui, une question philosophique, tandis que je n'en soulève pas. Mais la question qui se surajoute chez lui à la besogne faite ne représente en réalité que du négatif ; ce n'est pas du plus, mais du moins ; c'est un déficit du vouloir. Tel est exactement l'effet que produisent sur nous certains « grands problèmes », quand nous nous replaçons dans le sens de la pensée génératrice. Ils tendent vers zéro à mesure que nous nous rapprochons d'elle, n'étant que l'écart entre elle et nous. Nous découvrons alors l'illusion de celui qui croit faire plus en les posant qu'en ne les posant pas. Autant vaudrait s'imaginer qu'il y a plus dans la bouteille à moitié bue que dans la bouteille pleine, parce que celle-ci ne contient que du vin, tandis que dans l'autre il y a du vin, et en outre, du vide.

Mais dès que nous avons aperçu intuitivement le vrai, notre intelligence se redresse, se corrige, formule intellectuellement son erreur. Elle a reçu la suggestion ; elle fournit

le contrôle. Comme le plongeur va palper au fond des eaux l'épave que l'aviateur a signalée du haut des airs, ainsi l'intelligence immergée dans le milieu conceptuel vérifiera de point en point, par contact, analytiquement, ce qui avait fait l'objet d'une vision synthétique et supra-intellectuelle. Sans un avertissement venu du dehors, la pensée d'une illusion possible ne l'eût même pas effleurée, car son illusion faisait partie de sa nature. Secouée de son sommeil, elle analysera les idées de désordre, de néant et leurs congénères. Elle reconnaîtra — ne fût-ce que pour un instant, l'illusion dût-elle reparaître aussitôt chassée — qu'on ne peut supprimer un arrangement sans qu'un autre arrangement s'y substitue, enlever de la matière sans qu'une autre matière la remplace. « Désordre » et « néant » désignent donc réellement une présence — la présence d'une chose ou d'un ordre qui ne nous intéresse pas, qui désappointe notre effort ou notre attention ; c'est notre déception qui s'exprime quand nous appelons absence cette présence. Dès lors, parler de l'absence de tout ordre et de toutes choses, c'est-à-dire du désordre absolu et de l'absolu néant, est prononcer des mots vides de sens, *flatus vocis*, puisqu'une suppression est simplement une substitution envisagée par une seule de ses deux faces, et que l'abolition de tout ordre ou de toutes choses serait une substitution à face unique — idée qui a juste autant d'existence que celle d'un carré rond. Quand le philosophe parle de chaos et de néant, il ne fait donc que transporter dans l'ordre de la spéculation, — élevées à l'absolu et vidées par là de tout sens, de tout contenu effectif — deux idées faites pour la pratique et qui se rapportaient alors à une espèce déterminée de matière ou d'ordre, mais non pas à tout ordre, non pas à toute matière. Dès lors, que deviennent les deux problèmes de l'origine de l'ordre, de l'origine de l'être ? Ils s'évanouissent, puisqu'ils ne se posent que si l'on se représente l'être et l'ordre comme « survenant », et par conséquent le néant et le désordre comme possibles ou tout au moins concevables ; or ce ne sont là que des mots, des mirages d'idées.

P. M., 65-68.

### 13. EXEMPLE : LE FAUX PROBLÈME DE L'INTENSITÉ

Nous avons trouvé que les faits psychiques étaient en eux-mêmes qualité pure ou multiplicité qualitative, et que, d'autre part, leur cause située dans l'espace était quantité (1). En tant que cette qualité devient le signe de cette quantité, et que nous soupçonnons celle-ci derrière celle-là, nous l'appelons intensité. L'intensité d'un état simple n'est donc pas la quantité, mais son signe qualitatif. Vous en trouverez l'origine dans un compromis entre la qualité pure, qui est le fait de la conscience, et la pure quantité, qui est nécessairement espace. Or, ce compromis, vous y renoncez sans le moindre scrupule quand vous étudiez les choses extérieures, puisque vous laissez alors de côté les forces elles-mêmes, à supposer qu'elles existent, pour n'en considérer que les effets mesurables et étendus. Pourquoi conserveriez-vous ce concept bâtard quand vous analysez le fait de conscience à son tour ? Si la grandeur, en dehors de vous, n'est jamais intensive, l'intensité, au dedans de vous, n'est jamais grandeur. C'est pour ne pas l'avoir compris que les philosophes ont dû distinguer deux espèces de quantité, l'une extensive, l'autre intensive, sans jamais réussir à expliquer ce qu'elles avaient de commun entre elles, ni comment on pouvait employer, pour des choses aussi dissemblables, les mêmes mots « croître » et « diminuer ». Par là même ils sont responsables des exagérations de la psychophysique (2) ; car dès que l'on reconnaît à la sensation autrement que par métaphore, la faculté de grandir, on nous invite à chercher de combien elle grandit. Et de ce que la conscience ne mesure pas la quantité intensive, il ne suit pas que la science n'y puisse indirectement parvenir, si c'est une grandeur. Ou bien donc il y a une formule psychophysique possible, ou l'intensité d'un état psychique simple est qualité pure.

D. I., 169.

(1) Telle est la thèse du premier chapitre des *Données immédiates*.

(2) Tentative entreprise par certains philosophes et psychologues pour déterminer le rapport entre les variations quantitatives de l'excitation et celles de la sensation.

## 14. LE FAUX PROBLÈME DU NÉANT

Comment opposer alors l'idée de Rien à celle de Tout ? Ne voit-on pas que c'est opposer du plein à du plein, et que la question de savoir « pourquoi quelque chose existe » est par conséquent une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée ? Il faut pourtant que nous disions encore une fois pourquoi ce fantôme de problème hante l'esprit avec une telle obstination. En vain nous montrons que, dans la représentation d'une « abolition du réel », il n'y a que l'image de toutes réalités se chassant les unes les autres, indéfiniment, en cercle. En vain nous ajoutons que l'idée d'inexistence n'est que celle de l'expulsion d'une existence impondérable, ou existence « simplement possible », par une existence plus substantielle, qui serait la vraie réalité. En vain nous trouvons dans la forme *sui generis* de la négation quelque chose d'extra-intellectuel, la négation étant le jugement d'un jugement, un avertissement donné à autrui ou à soi-même, de sorte qu'il serait absurde de lui attribuer le pouvoir de créer des représentations d'un nouveau genre, des idées sans contenu. Toujours la conviction persiste qu'avant les choses, ou tout au moins sous les choses, il y a le néant. Si l'on cherche la raison de ce fait, on la trouve précisément dans l'élément affectif, social et, pour tout dire, pratique, qui donne sa forme spécifique à la négation. Les plus grosses difficultés philosophiques naissent, disions-nous, de ce que les formes de l'action humaine s'aventurent hors de leur domaine propre. Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser ; — ou plutôt, quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons. Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de nous les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles. Or il est incontestable, comme nous le faisons remarquer plus haut, que toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation. Notre action

procède ainsi de « rien » à « quelque chose », et elle a pour essence même de broder « quelque chose » sur le canevas du « rien ». A vrai dire, le rien dont il est question ici n'est pas tant l'absence d'une chose que celle d'une utilité. Si je mène un visiteur dans une chambre que je n'ai pas encore garnie de meubles, je l'avertis « qu'il n'y a rien ». Je sais pourtant que la chambre est pleine d'air ; mais, comme ce n'est pas sur de l'air qu'on s'assoit, la chambre ne contient véritablement rien de ce qui, en ce moment, pour le visiteur et pour moi-même, compte pour quelque chose. D'une manière générale, le travail humain consiste à créer de l'utilité ; et, tant que le travail n'est pas fait, il n'y a « rien », — rien de ce qu'on voulait obtenir. Notre vie se passe ainsi à combler des vides, que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret, sous la pression des nécessités vitales : et, si l'on entend par vide une absence d'utilité et non pas de choses, on peut dire, dans ce sens tout relatif, que nous allons constamment du vide au plein. Telle est la direction où marche notre action. Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant, et, naturellement, elle passe du sens relatif au sens absolu, puisqu'elle s'exerce sur les choses mêmes et non pas sur l'utilité qu'elles ont pour nous. Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toutes choses en droit, sinon en fait. C'est cette illusion que nous avons essayé de dissiper, en montrant que l'idée de Rien, si l'on prétend y voir celle d'une abolition de toutes choses, est une idée destructive d'elle-même et se réduit à un simple mot, — que si, au contraire, c'est véritablement une idée, on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout. Cette longue analyse était nécessaire pour montrer qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée. Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose

entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure.  
E. C., 296-298.

#### 15. LE FAUX PROBLÈME DU POSSIBLE

Les deux illusions que je viens de signaler n'en font réellement qu'une. Elles consistent à croire qu'il y a *moins* dans l'idée du vide que dans celle du plein, *moins* dans le concept de désordre que dans celui d'ordre. En réalité, il y a plus de contenu intellectuel dans les idées de désordre et de néant, quand elles représentent quelque chose, que dans celles d'ordre et d'existence, parce qu'elles impliquent plusieurs ordres, plusieurs existences et, en outre, un jeu de l'esprit qui jongle inconsciemment avec eux.

Eh bien, je retrouve la même illusion dans le cas qui nous occupe. Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est *moins* que le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir...

... Au fur à et mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possi-

bilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion. C'est comme si l'on se figurait, en apercevant son image dans le miroir devant lequel on est venu se placer, qu'on aurait pu la toucher si l'on était resté derrière. En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie. On ne voit pas que c'est tout le contraire, que le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque le possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure. Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra de un plus miroir.

P. M., 109-112.

#### 16. POSER LES PROBLÈMES EN TERMES DE DURÉE

Il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible. Or,

où est au juste la différence entre la matière, telle que le réalisme le plus exigeant pourrait la concevoir, et la perception que nous en avons ? (1) Notre perception nous livre de l'univers une série de tableaux pittoresques, mais discontinus : de notre perception actuelle nous ne saurions déduire les perceptions ultérieures, parce qu'il n'y a rien, dans un ensemble de qualités sensibles, qui laisse prévoir les qualités nouvelles en lesquelles elles se transformeront. Au contraire la matière, telle que le réalisme la pose d'ordinaire, évolue de façon qu'on puisse passer d'un moment au moment suivant par voie de déduction mathématique. Il est vrai qu'entre cette matière et cette perception le réalisme scientifique ne saurait trouver un point de contact, parce qu'il développe cette matière en changements homogènes dans l'espace, tandis qu'il resserre cette perception en sensations inextensives dans une conscience. Mais si notre hypothèse est fondée, on voit aisément comment perception et matière se distinguent et comment elles coïncident. L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière, devenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme sans pourtant, il est vrai, coïncider jamais entièrement avec eux. Point ne serait besoin de poser d'un côté l'espace avec des mouvements inaperçus, de l'autre la conscience avec des sensations inextensives. C'est au contraire dans une perception extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord, l'aspect subjectif de la perception consistant dans la contraction que la mémoire opère, la réalité objective de la matière se confondant avec les ébranlements multiples et succes-

(1) Ce que Bergson reproche au « réalisme scientifique », c'est de ne pas comprendre la nature du rapport entre la matière et la perception, justement parce qu'il sacrifie la durée à l'instantané.

sifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement.

Telle est du moins la conclusion qui se dégagera, nous l'espérons, de la dernière partie de ce travail (1) : *les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace.*

M. M., 72-74.

#### 17. L'INTUITION, PAR-DELA L'ANALYSE ET LA SYNTHÈSE

Mais si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même ? (2). La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler » ? Parler ainsi serait revenir à l'erreur que nous n'avons cessé de signaler depuis le commencement de cette étude. Ce serait méconnaître la nature singulière de la durée, en même temps que le caractère essentiellement actif de l'intuition métaphysique. Ce serait ne pas voir que, seule, la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté, de dissiper progressivement les obscurités que l'analyse accumule autour des grands problèmes. Sans aborder ici l'étude de ces différents points, bornons-nous à montrer comment l'intuition dont nous parlons n'est pas un acte unique, mais une série indéfinie d'actes, tous du même genre sans doute, mais chacun d'espèce très particulière, et comment cette diversité d'actes correspond à tous les degrés de l'être.

Si je cherche à *analyser* la durée, c'est-à-dire à la résoudre en concepts tout faits, je suis bien obligé, par la nature même du concept et de l'analyse, de prendre sur la *durée en général* deux vues opposées avec lesquelles je prétendrai ensuite la recomposer. Cette combinaison ne pourra présenter

(1) Bergson, ici, fait allusion à l'ensemble des conclusions de *Matière et mémoire*.

(2) L'intuition a tous les caractères précédents : elle critique les faux problèmes, elle découvre les vrais problèmes, elle pose les problèmes en fonction du temps. Mais si elle a tous ces caractères, c'est parce que, en elle-même, elle est coïncidence avec la durée.

ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas. Je dirai, par exemple, qu'il y a d'une part une *multiplicité* d'états de conscience successifs et d'autre part une *unité* qui les relie. La durée sera la « synthèse » de cette unité et de cette multiplicité, opération mystérieuse dont on ne voit pas, je le répète, comment elle comporterait des nuances ou des degrés. Dans cette hypothèse, il n'y a, il ne peut y avoir qu'une durée unique, celle où notre conscience opère habituellement. Pour fixer les idées, si nous prenons la durée sous l'aspect simple d'un mouvement s'accomplissant dans l'espace, et que nous cherchions à réduire en concepts le mouvement considéré comme représentatif du Temps, nous aurons d'une part un nombre aussi grand qu'on voudra de points de la trajectoire, et d'autre part une unité abstraite qui les réunit, comme un fil qui retiendrait ensemble les perles d'un collier. Entre cette multiplicité abstraite et cette unité abstraite la combinaison, une fois posée comme possible, est chose singulière à laquelle nous ne trouverons pas plus de nuances que n'en admet, en arithmétique, une addition de nombres donnés. Mais si, au lieu de prétendre analyser la durée (c'est-à-dire, au fond, en faire la synthèse avec des concepts), on s'installe d'abord en elle par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une certaine *tension* bien déterminée, dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres, bien que chacune d'elles, réduite en concepts, c'est-à-dire envisagée extérieurement des deux points de vue opposés, se ramène toujours à la même indéfinissable combinaison du multiple et de l'un.

P. M., 206-208.

#### 18. LA DIFFÉRENCE, OBJET DE L'INTUITION

Soient, par exemple, toutes les nuances de l'arc-en-ciel, celles du violet et du bleu, celles du vert, du jaune et du rouge. Nous ne croyons pas trahir l'idée maîtresse de M. Ravaisson (1) en disant qu'il y aurait deux manières de

(1) Bergson avait une grande admiration pour Ravaisson (1813-1900) dans *La Pensée et le Mouvant*, il consacre un article à son œuvre ; il y découvre une conception de la philosophie proche de la sienne, à certains égards.

déterminer ce qu'elles ont de commun et par conséquent de philosopher sur elles. La première consisterait simplement à dire que ce sont des couleurs. L'idée abstraite et générale de couleur devient ainsi l'unité à laquelle la diversité des nuances se ramène. Mais cette idée générale de couleur, nous ne l'obtenons qu'en effaçant du rouge ce qui en fait du rouge, du bleu ce qui en fait du bleu, du vert ce qui en fait du vert ; nous ne pouvons la définir qu'en disant qu'elle ne représente ni du rouge, ni du bleu, ni du vert ; c'est une affirmation faite de négations, une forme circonscrivant du vide. Là s'en tient le philosophe qui reste dans l'abstrait. Par voie de généralisation croissante il croit s'acheminer à l'unification des choses : c'est qu'il procède par extinction graduelle de la lumière qui faisait ressortir les différences entre les teintes, et qu'il finit par les confondre ensemble dans une obscurité commune. Tout autre est la méthode d'unification vraie. Elle consisterait ici à prendre les mille nuances du bleu, du violet, du vert, du jaune, du rouge, et, en leur faisant traverser une lentille convergente, à les amener sur un même point. Alors apparaîtrait dans tout son éclat la pure lumière blanche, celle qui, aperçue ici-bas dans les nuances qui la dispersent, renfermait là-haut, dans son unité indivisée, la diversité indéfinie des rayons multicolores. Alors se révélerait aussi, jusque dans chaque nuance prise isolément, ce que l'œil n'y remarquait pas d'abord, la lumière blanche dont elle participe, l'éclairage commun d'où elle tire sa coloration propre. Tel est sans doute, d'après M. Ravaisson, le genre de vision que nous devons demander à la métaphysique. De la contemplation d'un marbre antique pourra jaillir, aux yeux du vrai philosophe, plus de vérité concentrée qu'il ne s'en trouve, à l'état diffus, dans tout un traité de philosophie (1). L'objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle.

P. M., 259-260.

(1) Ravaisson fut conservateur au musée du Louvre. Il sut restaurer la *Vénus de Milo* et la *Victoire de Samothrace*, restituant à ces statues, semble-t-il, leur attitude originelle.

## D) SCIENCE ET PHILOSOPHIE

### 19. DIFFÉRENCE DE NATURE ENTRE LA SCIENCE ET LA MÉTAPHYSIQUE

Nous voulons une différence de méthode, nous n'admettons pas une différence de valeur entre la métaphysique et la science. Moins modeste pour la science que ne l'ont été la plupart des savants, nous estimons qu'une science fondée sur l'expérience, telle que les modernes l'entendent, peut atteindre l'essence du réel. Sans doute elle n'embrasse qu'une partie de la réalité ; mais de cette partie elle pourra un jour toucher le fond ; en tout cas elle s'en rapprochera indéfiniment. Elle remplit donc déjà une moitié du programme de l'ancienne métaphysique : métaphysique elle pourrait s'appeler, si elle ne préférerait garder le nom de science. Reste l'autre moitié. Celle-ci nous paraît revenir de droit à une métaphysique qui part également de l'expérience, et qui est à même, elle aussi, d'atteindre l'absolu : nous l'appellerions science, si la science ne préférerait se limiter au reste de la réalité. La métaphysique n'est donc pas la supérieure de la science positive ; elle ne vient pas, après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute. Supposer entre elles ce rapport, selon l'habitude à peu près constante des philosophes, est faire du tort à l'une et à l'autre : à la science, que l'on condamne à la relativité ; à la métaphysique, qui ne sera plus qu'une connaissance hypothétique et vague, puisque la science aura nécessairement pris pour elle, par avance, tout ce qu'on peut savoir sur son objet de précis et de certain. Bien différente est la relation que nous établissons entre la métaphysique et la science. Nous croyons qu'elles sont, ou

qu'elles peuvent devenir, également *précises* et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. Mais chacune n'en retient que la moitié, de sorte qu'on pourrait voir en elles, à volonté, deux subdivisions de la science ou deux départements de la métaphysique, si elles ne marquaient des directions divergentes de l'activité de la pensée.

Justement parce qu'elles sont au même niveau, elles ont des points communs et peuvent, sur ces points, se vérifier l'une par l'autre. Établir entre la métaphysique et la science une différence de dignité, leur assigner le même objet, c'est-à-dire l'ensemble des choses, en stipulant que l'une le regardera d'en bas et l'autre d'en haut, c'est exclure l'aide mutuelle et le contrôle réciproque : la métaphysique est nécessairement alors — à moins de perdre tout contact avec le réel — un extrait condensé ou une extension hypothétique de la science. Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l'esprit : comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière rejoint l'esprit. Si l'insertion n'est pas parfaite, ce sera qu'il y a quelque chose à redresser dans notre science, ou dans notre métaphysique, ou dans les deux. La métaphysique exercera ainsi, par sa partie périphérique, une influence salutaire sur la science. Inversement, la science communiquera à la métaphysique des habitudes de précision qui se propageront, chez celle-ci, de la périphérie au centre. Ne fût-ce que parce que ses extrémités devront s'appliquer exactement sur celles de la science positive, notre métaphysique sera celle du monde où nous vivons, et non pas de tous les mondes possibles. Elle étreindra des réalités.

P. M., 43-44.

### 20. DE LA PHILOSOPHIE A LA SCIENCE

La vérité est que la philosophie n'est pas une synthèse des sciences particulières, et que si elle se place souvent sur le terrain de la science, si elle embrasse parfois dans une

vision plus simple les objets dont la science s'occupe, ce n'est pas en intensifiant la science, ce n'est pas en portant les résultats de la science à un plus haut degré de généralité. Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science, si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure. Dans les deux cas, expérience signifie conscience ; mais, dans le premier, la conscience s'épanouit au dehors, et s'extériorise par rapport à elle-même dans l'exacte mesure où elle aperçoit des choses extérieures les unes aux autres ; dans le second elle rentre en elle, se ressaisit et s'approfondit. En sondant ainsi sa propre profondeur, pénètre-t-elle plus avant dans l'intérieur de la matière, de la vie, de la réalité en général ? On pourrait le contester, si la conscience s'était surajoutée à la matière comme un accident ; mais nous croyons avoir montré qu'une pareille hypothèse, selon le côté par où on la prend, est absurde ou fausse, contradictoire avec elle-même ou contredite par les faits. On pourrait le contester encore, si la conscience humaine, quoique apparentée à une conscience plus vaste et plus haute, avait été mise à l'écart, et si l'homme avait à se tenir dans un coin de la nature comme un enfant en pénitence. Mais non ! la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. Ramenés au dehors par une impulsion venue du fond, nous rejoindrons la science au fur et à mesure que notre pensée s'épanouira en s'éparpillant. Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science, et une idée d'origine soi-disant intuitive qui n'arriverait pas, en se divisant et en subdivisant ses divisions, à recouvrir les faits observés au dehors et les lois par lesquelles la science

les relie entre eux, qui ne serait pas capable, même, de corriger certaines généralisations et de redresser certaines observations, serait fantaisie pure ; elle n'aurait rien de commun avec l'intuition. Mais, d'autre part, l'idée qui réussit à appliquer exactement contre les faits et les lois cet éparpillement d'elle-même n'a pas été obtenue par une unification de l'expérience extérieure ; car le philosophe n'est pas venu à l'unité, il en est parti. Je parle, bien entendu, d'une unité à la fois restreinte et relative, comme celle qui découpe un être vivant dans l'ensemble des choses. Le travail par lequel la philosophie paraît s'assimiler les résultats de la science positive, de même que l'opération au cours de laquelle une philosophie a l'air de rassembler en elle les fragments des philosophies antérieures, n'est pas une synthèse, mais une analyse.

P. M., 136-138.

#### 21. DE LA SCIENCE A LA PHILOSOPHIE : LA SCIENCE MODERNE EXIGE UNE NOUVELLE MÉTAPHYSIQUE

Concluons que notre science ne se distingue pas seulement de la science antique en ce qu'elle recherche des lois, ni même en ce que ses lois énoncent des relations entre des grandeurs. Il faut ajouter que la grandeur à laquelle nous voudrions pouvoir rapporter toutes les autres est le temps, et que *la science moderne doit se définir surtout par son aspiration à prendre le temps pour variable indépendante...*

... Pour les anciens, en effet, le temps est théoriquement négligeable, parce que la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son essence : c'est de cette essence immobile que la science s'occupe. Le changement n'étant que l'effort d'une Forme vers sa propre réalisation, la réalisation est tout ce qu'il nous importe de connaître. Sans doute, cette réalisation n'est jamais complète : c'est ce que la philosophie antique exprime en disant que nous ne percevons pas de forme sans matière. Mais si nous considérons l'objet changeant en un certain moment essentiel, à son apogée, nous pouvons dire qu'il *frôle* sa forme intelligible. De cette forme intelligible, idéale et, pour ainsi dire, limite, notre science s'empare. Et quand

elle possède ainsi la pièce d'or, elle tient éminemment cette menue monnaie qu'est le changement. Celui-ci est moins qu'être. La connaissance qui le prendrait pour objet, à supposer qu'elle fût possible, serait moins que science.

Mais, pour une science qui place tous les instants du temps sur le même rang, qui n'admet pas de moment essentiel, pas de point culminant, pas d'apogée, le changement n'est plus une diminution de l'essence, ni la durée un délayage de l'éternité. Le flux du temps devient ici la réalité même, et, ce qu'on étudie, ce sont les choses qui s'écoulent. Il est vrai que sur la réalité qui coule on se borne à prendre des instantanés. Mais, justement pour cette raison, la connaissance scientifique devrait en appeler une autre, qui la complétât. Tandis que la conception antique de la connaissance scientifique aboutissait à faire du temps une dégradation, du changement la diminution d'une Forme donnée de toute éternité, au contraire, en suivant jusqu'au bout la conception nouvelle, on fût arrivé à voir dans le temps un accroissement progressif de l'absolu et dans l'évolution des choses une invention continue de formes nouvelles.

*E. C.*, 335 et 343.

## 22. UNITÉ DERNIÈRE DE LA SCIENCE ET DE LA MÉTAPHYSIQUE DANS L'INTUITION

... VI. Mais la vérité est que notre esprit peut suivre la marche inverse. Il peut s'installer dans la réalité mobile, en adopter la direction sans cesse changeante, enfin la saisir intuitivement. Il faut pour cela qu'il se viole, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses. Ainsi seulement se constituera une philosophie progressive, affranchie des disputes qui se livrent entre les écoles, capable de résoudre naturellement les problèmes parce qu'elle se sera délivrée des termes artificiels qu'on a

choisis pour les poser. *Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du travail de la pensée.*

VII. Cette inversion n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique ; mais une histoire approfondie de la pensée humaine montrerait que nous lui devons ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences, tout aussi bien que ce qu'il y a de viable en métaphysique. La plus puissante des méthodes d'investigation dont l'esprit humain dispose, l'analyse infinitésimale, est née de cette inversion même. La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* ce qui *se fait*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. Il est vrai qu'elle s'en tient au dessin, n'étant que la science des grandeurs. Il est vrai aussi qu'elle n'a pu aboutir à ses applications merveilleuses que par l'invention de certains symboles, et que, si l'intuition dont nous venons de parler est à l'origine de l'invention, c'est le symbole seul qui intervient dans l'application. Mais la métaphysique, qui ne vise à aucune application, pourra et le plus souvent devra s'abstenir de convertir l'intuition en symbole. Dispensée de l'obligation d'aboutir à des résultats pratiquement utilisables, elle agrandira indéfiniment le domaine de ses investigations. Ce qu'elle aura perdu, par rapport à la science, en utilité et en rigueur, elle le regagnera en portée et en étendue. Si la mathématique n'est que la science des grandeurs, si les procédés mathématiques ne s'appliquent qu'à des quantités, il ne faut pas oublier que la quantité est toujours de la qualité à l'état naissant : c'en est, pourrait-on dire, le cas limite. Il est donc naturel que la métaphysique adopte, pour l'étendre à toutes les qualités, c'est-à-dire à la réalité en général, l'idée génératrice de notre mathématique. Elle ne s'acheminera nullement par là à la mathématique universelle, cette chimère de la philosophie moderne. Bien au contraire, à mesure qu'elle fera plus de chemin, elle rencontrera des objets plus intraduisibles en symboles. Mais elle aura du moins commencé par prendre contact avec la continuité et la mobilité du réel là où ce contact est le plus merveilleusement utilisable. Elle se sera contemplée dans un miroir qui lui renvoie une image

très rétrécie sans doute, mais très lumineuse aussi, d'elle-même. Elle aura vu avec une clarté supérieure ce que les procédés mathématiques empruntent à la réalité concrète, et elle continuera dans le sens de la réalité concrète, non dans celui des procédés mathématiques. Disons donc, ayant atténué par avance ce que la formule aurait à la fois de trop modeste et de trop ambitieux, qu'un des objets de la métaphysique est d'opérer des différenciations et des intégrations qualitatives.

VIII. Ce qui a fait perdre de vue cet objet, et ce qui a pu tromper la science elle-même sur l'origine de certains procédés qu'elle emploie, c'est que l'intuition, une fois prise, doit trouver un mode d'expression et d'application qui soit conforme aux habitudes de notre pensée et qui nous fournisse, dans des concepts bien arrêtés, les points d'appui solides dont nous avons un si grand besoin. Là est la condition de ce que nous appelons rigueur, précision, et aussi extension indéfinie d'une méthode générale à des cas particuliers. Or cette extension et ce travail de perfectionnement logique peuvent se poursuivre pendant des siècles, tandis que l'acte générateur de la méthode ne dure qu'un instant. C'est pourquoi nous prenons si souvent l'appareil logique de la science pour la science même, oubliant l'intuition d'où le reste a pu sortir.

De l'oubli de cette intuition procède tout ce qui a été dit par les philosophes, et par les savants eux-mêmes, de la « relativité » de la connaissance scientifique. *Est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses.* Cette intuition atteint un absolu.

La science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science. En même temps qu'elle constituerait la métaphysique en science positive — je veux dire progressive et indéfiniment perfectible — elle amènerait les sciences positives proprement dites à prendre conscience de leur portée véritable, souvent très supérieure à ce qu'elles s'imaginent. Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus

de métaphysique dans la science. Elle aurait pour résultat de rétablir la continuité entre les intuitions que les diverses sciences positives ont obtenues de loin en loin au cours de leur histoire, et qu'elles n'ont obtenues qu'à coups de génie...

P. M., 213-217.

## II

# *LA MÉMOIRE OU LES DEGRÉS COEXISTANTS DE LA DURÉE*

### A) PRINCIPES DE LA MÉMOIRE

#### 23. EN QUEL SENS LA DURÉE EST MÉMOIRE

Notre durée n'est pas un instant qui remplace un autre instant : il n'y aurait alors jamais que du présent, pas de prolongement du passé dans l'actuel, pas d'évolution, pas de durée concrète. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. La mémoire, ....., n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre. Il n'y a pas de registre, pas de tiroir, il n'y a même pas ici, à proprement parler, une faculté, car une faculté s'exerce par intermittences, quand elle veut ou quand elle peut, tandis que l'amoncellement du passé sur le passé se poursuit sans trêve. En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant : ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en refouler la presque totalité dans l'inconscient et pour n'intro-

duire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail *utile* (1). Tout au plus des souvenirs de luxe arrivent-ils, par la porte entre-bâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que nous n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre *caractère*, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales ? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation.

E. C., 4-5.

24. NOUS NOUS PLAÇONS D'EMBLÉE DANS LE PASSÉ :  
LE SOUVENIR PUR, AU DELA DE L'IMAGE

S'agit-il de retrouver un souvenir, d'évoquer une période de notre histoire ? Nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé, travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception. Mais il demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque

(1) Cf. textes 30, 37, 38, 39.

chose qui tranche sur le présent, nous le ne reconnâtrions jamais pour un souvenir...

... La vérité est que nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée. Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière. Là est précisément l'erreur de l'associationnisme : placé dans l'actuel, il s'épuise en vains efforts pour découvrir, dans un état réalisé et présent, la marque de son origine passée, pour distinguer le souvenir de la perception, et pour ériger en différence de nature ce qu'il a condamné par avance à n'être qu'une différence de grandeur.

*Imaginer* n'est pas *se souvenir*. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière.

M. M., 148-150.

25. DIFFÉRENCE DE NATURE  
ENTRE LA PERCEPTION ET LE SOUVENIR

Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure que la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît l'illusion que le souvenir *succède* à la perception.

Mais cette illusion a une autre source, plus profonde encore.

Elle vient de ce que le souvenir ravivé, conscient, nous fait l'effet d'être la perception elle-même ressuscitant sous une forme plus modeste, et rien autre chose que cette perception. Entre la perception et le souvenir il y aurait une différence d'intensité ou de degré, mais non pas de nature. La perception se définissant un état fort et le souvenir un état faible, le souvenir d'une perception ne pouvant alors être que cette perception affaiblie, il nous semble que la mémoire ait dû attendre, pour enregistrer une perception dans l'inconscient, que la perception se fût endormie en souvenir. Et c'est pourquoi nous jugeons que le souvenir d'une perception ne saurait se créer avec cette perception ni se développer en même temps qu'elle.

Mais la thèse qui fait de la perception présente un état fort et du souvenir ravivé un état faible, qui veut qu'on passe de cette perception à ce souvenir par voie de diminution, a contre elle l'observation la plus élémentaire. Nous l'avons montré dans un travail antérieur. Prenez une sensation intense et faites-la décroître progressivement jusqu'à zéro. S'il n'y a entre le souvenir de la sensation et la sensation elle-même qu'une différence de degré, la sensation deviendra souvenir avant de s'éteindre. Or un moment arrive, sans doute, où vous ne pouvez plus dire si vous avez affaire à une sensation faible que vous éprouvez ou à une sensation faible que vous imaginez, mais jamais l'état faible ne devient le souvenir, rejeté dans le passé, de l'état fort. Le souvenir est donc autre chose.

Le souvenir d'une sensation est chose capable de *suggérer* cette sensation, je veux dire de la faire renaître, faible d'abord, plus forte ensuite, de plus en plus forte à mesure que l'attention se fixe davantage sur elle. Mais il est distinct de l'état qu'il suggère, et c'est précisément parce que nous le sentons derrière la sensation suggérée, comme le magnétiseur derrière l'hallucination provoquée, que nous localisons dans le passé la cause de ce que nous éprouvons. La sensation, en effet, est essentiellement de l'actuel et du présent ; mais le souvenir, qui la suggère du fond de l'inconscient d'où il émerge à peine, se présente avec cette puissance *sui generis* de suggestion qui est la marque

de ce qui n'est plus, de ce qui voudrait être encore. A peine la suggestion a-t-elle touché l'imagination que la chose suggérée se dessine à l'état naissant, et c'est pourquoi il est si difficile de distinguer entre une sensation faible qu'on éprouve et une sensation faible qu'on se remémore sans la dater. Mais la suggestion n'est à aucun degré ce qu'elle suggère, le souvenir pur d'une sensation ou d'une perception n'est à aucun degré la sensation ou la perception mêmes. Ou bien alors il faudra dire que la parole du magnétiseur, pour suggérer aux sujets endormis qu'ils ont dans la bouche du sucre ou du sel, doit déjà être elle-même un peu sucrée ou salée...

... Le souvenir apparaît comme doublant à tout instant la perception, naissant avec elle, se développant en même temps qu'elle, et lui survivant, précisément parce qu'il est d'une autre nature qu'elle.

E. S., 131-133, 135.

## 26. LES DEGRÉS DE LA DURÉE

Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres. Et, même alors, nous ne nous tenons jamais tout entiers. Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés. Mais, plus le sentiment est profond et la coïncidence complète, plus la vie où ils nous replacent absorbe l'intellectualité en la dépassant.

sant. Car l'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables au cadre de l'intelligence que les faits qui se répètent. Or, sur les moments réels de la durée réelle l'intelligence trouve sans doute prise après coup, en reconstituant le nouvel état avec une série de vues prises du dehors sur lui et qui ressemblent autant que possible au déjà connu : en ce sens, l'état contient de l'intellectualité « en puissance », pour ainsi dire. Il la déborde cependant, il reste incommensurable avec elle, étant indivisible et nouveau.

Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. Mais, à la limite, nous entrevoyons une existence faite d'un présent qui recommencerait sans cesse — plus de durée réelle, rien que de l'instantané qui meurt et renaît indéfiniment. Est-ce là l'existence de la matière ? Pas tout à fait, sans doute, car l'analyse la résout en ébranlements élémentaires dont les plus courts sont d'une durée très faible, presque évanouissante, mais non pas nulle. On peut néanmoins présumer que l'existence physique incline dans ce second sens, comme l'existence psychique dans le premier.

Au fond de la « spiritualité » d'une part, de la « matérialité » avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes, comme nous le montrerons en détail un peu plus loin. Cette présomption se confirmera si l'on considère les choses du point de vue de l'étendue, et non plus seulement de la durée.

Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entier les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse. En cela consistent la vie et l'action libres. Laissons-

nous aller, au contraire ; au lieu d'agir, rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entrepénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. Elle le côtoie sans cesse, d'ailleurs, dans la sensation. Nous ne nous appesantirons pas ici sur un point que nous avons approfondi ailleurs. Bornons-nous à rappeler que l'extension admet des degrés, que toute sensation est extensive dans une certaine mesure, et que l'idée de sensations inévidentes, artificiellement localisées dans l'espace, est une simple vue de l'esprit, suggérée par une métaphysique inconsciente bien plutôt que par l'observation psychologique.

Sans doute nous ne faisons que les premiers pas dans la direction de l'étendue, même quand nous nous laissons aller le plus que nous pouvons. Mais supposons, un instant, que la matière consiste en ce même mouvement poussé plus loin, et que le physique soit simplement du psychique inversi. On comprendrait alors que l'esprit se sentit si bien à son aise et circulât si naturellement dans l'espace, dès que la matière lui en suggère la représentation plus distincte. Cet espace il en avait la représentation implicite dans le sentiment même qu'il prenait de sa détente éventuelle, c'est-à-dire de son extension possible. Il le retrouve dans les choses, mais il l'eût obtenu sans elles s'il eût eu l'imagination assez puissante pour pousser jusqu'au bout l'inversion de son mouvement naturel. D'autre part, nous nous expliquerions ainsi que la matière accentuât encore sa matérialité sous le regard de l'esprit. Elle a commencé par aider celui-ci à redescendre sa pente à elle, elle lui a donné l'impulsion. Mais l'esprit continue, une fois lancé. La représentation qu'il forme de l'espace pur n'est que le schéma du terme où ce mouvement aboutirait. Une fois en possession de la forme d'espace, il s'en sert comme d'un filet aux mailles faisables et défaisables à volonté, lequel, jeté sur la matière, la divise comme les besoins de notre action l'exigent. Ainsi, l'espace de notre géométrie et la spatialité des choses s'engendrent mutuel-

lement par l'action et la réaction réciproques de deux termes qui sont de même essence, mais qui marchent en sens inverse l'un de l'autre. Ni l'espace n'est aussi étranger à notre nature que nous nous le figurons, ni la matière n'est aussi complètement étendue dans l'espace que notre intelligence et nos sens se la représentent.

E. C., 201-204.

## 27. LA MÉMOIRE COMME COEXISTENCE VIRTUELLE DES DEGRÉS

Tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée. Ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de « systématisations » différentes. Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une voix qui le prononçait autrefois d'une certaine manière. Ces deux associations par ressemblance ne sont pas dues à l'arrivée accidentelle de deux représentations différentes que le hasard aurait amenées tour à tour dans la sphère d'attraction de la perception actuelle. Elles répondent à deux *dispositions* mentales diverses, à deux degrés distincts de tension de la mémoire, ici plus rapprochée de l'image pure, là plus disposée à la réplique immédiate, c'est-à-dire à l'action. Classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers « tons » de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire, et nous ne voulons même pas, pour le moment, nous y essayer. Mais chacun de nous sent bien que ces lois existent, et qu'il y a des rapports stables de ce genre. Nous savons, par exemple, quand nous lisons un roman d'analyse, que certaines associations d'idées qu'on nous dépeint sont vraies, qu'elles ont pu être vécues ; d'autres nous choquent ou ne nous donnent pas l'impression du réel, parce que nous y sentons l'effet d'un rapprochement mécanique entre des étages différents de l'esprit, comme si l'auteur n'avait pas su se tenir sur le plan qu'il avait choisi de la vie

mentale. La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément. La pathologie vient d'ailleurs confirmer ici — sur des exemples grossiers, il est vrai — une vérité dont nous avons tous l'instinct. Dans les « amnésies systématisées » des hystériques, par exemple, les souvenirs qui paraissent abolis sont réellement présents ; mais ils se rattachent tous, sans doute, à un certain ton déterminé de vitalité intellectuelle, où le sujet ne peut plus se placer.

M. M., 188-189.

## 28. LES DEGRÉS DE LA MÉMOIRE ET L'ATTENTION

On se représente volontiers la perception attentive comme une série de processus qui chemineraient le long d'un fil unique, l'objet excitant des sensations, les sensations faisant surgir devant elles des idées, chaque idée ébranlant de proche en proche des points plus reculés de la masse intellectuelle. Il y aurait donc là une marche en ligne droite, par laquelle l'esprit s'éloignerait de plus en plus de l'objet pour n'y plus revenir. Nous prétendons au contraire que la perception réfléchie est un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même. Qu'on ne voie pas ici une simple question de mots. Il s'agit de deux conceptions radicalement différentes du travail intellectuel. D'après la première, les choses se passent mécaniquement, et par une série tout accidentelle d'additions successives. A chaque moment d'une perception attentive, par exemple, des éléments nouveaux, émanant d'une région plus profonde de l'esprit, pourraient se joindre aux éléments anciens sans créer une perturbation générale, sans exiger une transformation du système. Dans la seconde, au contraire, un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes

pièces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu. De ces différents cercles de la mémoire, que nous étudierons en détail plus tard, le plus étroit A est le plus voisin de la perception immédiate. Il ne contient que l'objet O lui-même

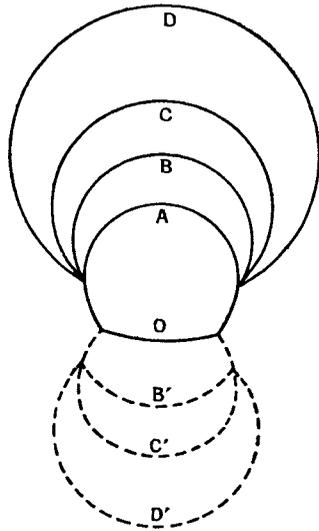


Fig. 1

avec l'image consécutive qui revient le couvrir. Derrière lui les cercles B, C, D, de plus en plus larges, répondent à des efforts croissants d'expansion intellectuelle. C'est le tout de la mémoire, comme nous verrons, qui entre dans chacun de ces circuits, puisque la mémoire est toujours présente ; mais cette mémoire, que son élasticité permet de dilater indéfiniment, réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées, — tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir. Ainsi, après avoir reconstitué l'objet aperçu, à la manière d'un tout indépendant, nous reconstituons avec lui les conditions de plus en plus lointaines avec lesquelles il forme un système. Appelons B', C', D' ces causes de profondeur croissante, situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même. On voit que le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher ; de sorte qu'à mesure que les cercles B, C, D représentent une plus haute expansion de la mémoire, leur réflexion atteint en B', C', D' des couches plus profondes de la réalité. La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs

différentes. Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions. C'est ordinairement la perception présente qui détermine l'orientation de notre esprit ; mais selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images.

En d'autres termes enfin, les souvenirs personnels, exactement localisés, et dont la série dessinerait le cours de notre existence passée, constituent, réunis, la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire. Essentiellement fugitifs, ils ne se matérialisent que par hasard, soit qu'une détermination accidentelle précise de notre attitude corporelle les attire, soit que l'indétermination même de cette attitude laisse le champ libre au caprice de leur manifestation. Mais cette enveloppe extrême se resserre et se répète en cercles intérieurs et concentriques, qui, plus étroits, supportent les mêmes souvenirs diminués, de plus en plus éloignés de leur forme personnelle et originale, de plus en plus capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu. Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enclasse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence. A ce moment précis, la mémoire, au lieu de faire paraître et disparaître capricieusement ses représentations, se règle sur le détail des mouvements corporels.

M. M., 113-116.

## B) PSYCHOLOGIE DE LA MÉMOIRE

### 29. MOUVEMENT VERS L'IMAGE

Mais interrogeons notre conscience. Demandons-lui ce qui se passe quand nous écoutons la parole d'autrui avec l'idée de la comprendre. Attendons-nous, passifs, que les impressions aillent chercher leurs images ? Ne sentons-nous pas plutôt que nous nous plaçons dans une certaine disposition, variable avec l'interlocuteur, variable avec la langue qu'il parle, avec le genre d'idées qu'il exprime et surtout avec le mouvement général de sa phrase, comme si nous commençons par régler le ton de notre travail intellectuel ? Le schème moteur, soulignant ses intonations, suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin. Il est le récipient vide, déterminant, par sa forme, la forme où tend la masse fluide qui s'y précipite.

Mais on hésitera à comprendre ainsi le mécanisme de l'interprétation, à cause de l'invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès*. Nous avons dit que nous partions de l'idée, et que nous la développiions en souvenirs-images auditifs, capables de s'insérer dans le schème moteur pour recouvrir les sons entendus. Il y a là un progrès continu par lequel la nébulosité de l'idée se condense en images auditives distinctes, qui, fluides encore, vont se solidifier enfin dans leur coalescence avec les sons matériellement perçus. A aucun moment on ne peut dire avec précision que l'idée ou que l'image-souvenir finit, que l'image-souvenir ou que la sensation commence. Et, de fait, où est la ligne de démarcation entre la confusion des sons perçus en masse et la clarté que les images auditives remémorées y ajoutent, entre la discontinuité de ces images remémorées elles-mêmes et la continuité de l'idée originelle

qu'elles dissocient et réfractent en mots distincts ? Mais la pensée scientifique, analysant cette série ininterrompue de changements et cédant à un irrésistible besoin de figuration symbolique, arrête et solidifie en choses achevées les principales phases de cette évolution. Elle érige les sons bruts entendus en mots séparés et complets puis les images auditives remémorées en entités indépendantes de l'idée qu'elles développent : ces trois termes, perception brute, image auditive et *idée* vont ainsi former des tous distincts dont chacun se suffira à lui-même. Et tandis que, pour s'en tenir à l'expérience pure, c'est de l'idée qu'il eût fallu nécessairement partir puisque les souvenirs auditifs lui doivent leur soudure et que les sons bruts à leur tour ne se complètent que par les souvenirs, on ne voit pas d'inconvénient, quand on a arbitrairement complété le son brut et arbitrairement aussi soudé ensemble les souvenirs, à renverser l'ordre naturel des choses, à affirmer que nous allons de la perception aux souvenirs et des souvenirs à l'idée.

M. M., 134-136.

### 30. POURQUOI LE SOUVENIR DEVIENT IMAGE

D'une manière générale, *en droit*, le passé ne revient à la conscience que dans la mesure où il peut aider à comprendre le présent et à prévoir l'avenir : c'est un éclaircisseur de l'action. On fait fausse route quand on étudie les fonctions de représentation à l'état isolé, comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre fin, comme si nous étions de purs esprits, occupés à voir passer des idées et des images. La perception présente attirerait alors à elle un souvenir similaire sans aucune arrière-pensée d'utilité, pour rien, pour le plaisir, — pour le plaisir d'introduire dans le monde mental une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps. Nous ne contestons certes pas « la loi de similarité », mais, comme nous le faisons remarquer ailleurs, deux idées quelconques et deux images prises au hasard, si éloignées qu'on les suppose, se ressembleront toujours par quelque côté, puisqu'on trouvera toujours un genre commun dans lequel les faire entrer : de sorte que n'importe quelle perception rappellerait n'importe quel

souvenir, s'il n'y avait ici qu'une attraction mécanique du semblable par le semblable. La vérité est que, si une perception rappelle un souvenir, c'est afin que les circonstances qui ont précédé, accompagné et suivi la situation passée jettent quelque lumière sur la situation actuelle et montrent par où en sortir. Mille et mille évocations de souvenirs par ressemblance sont possibles, mais le souvenir qui tend à reparaître est celui qui ressemble à la perception par un certain côté particulier, celui qui peut éclairer et diriger l'acte en préparation. Et ce souvenir lui-même pourrait, à la rigueur, ne pas se manifester : il suffirait qu'il rappelât, sans se montrer lui-même, les circonstances qui ont été données en contiguïté avec lui, ce qui a précédé et ce qui a suivi, enfin ce qu'il importe de connaître pour comprendre le présent et anticiper l'avenir. On concevrait même que rien de tout cela ne se manifestât à la conscience, et que la conclusion seule apparût, je veux dire la suggestion précise d'une certaine démarche à faire. C'est ainsi que les choses se passent probablement chez la plupart des animaux. Mais plus la conscience se développe, plus elle éclaire l'opération de la mémoire et plus aussi elle laisse transparaître l'association par ressemblance, qui est le moyen, derrière l'association par contiguïté, qui est le but. Celle-là, une fois installée dans la conscience, permet à une foule de souvenirs de luxe de s'introduire en vertu de quelque ressemblance, même dépourvue d'intérêt actuel : ainsi s'explique que nous puissions rêver un peu en agissant ; mais ce sont les nécessités de l'action qui ont déterminé les lois du rappel ; elles seules détiennent les clefs de la conscience, et les souvenirs de rêve ne s'introduisent qu'en profitant de ce qu'il y a de lâche, de mal défini, dans la relation de ressemblance qui donne l'autorisation d'entrer. Bref, si la totalité de nos souvenirs exerce à tout instant une poussée du fond de l'inconscient, la conscience attentive à la vie ne laisse passer, légalement, que ceux qui peuvent concourir à l'action présente, quoique beaucoup d'autres se fauillent à la faveur de cette condition générale de ressemblance qu'il a bien fallu poser.

E. S., 144-146.

### 31. LE RÊVE

Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve. Le sommeil, naturel ou artificiel, provoque justement un détachement de ce genre. On nous montrait récemment dans le sommeil une interruption de contact entre les éléments nerveux, sensoriels et moteurs. Même si l'on ne s'arrête pas à cette ingénieuse hypothèse, il est impossible de ne pas voir dans le sommeil un relâchement, au moins fonctionnel, de la tension du système nerveux, toujours prêt pendant la veille à prolonger l'excitation reçue en réaction appropriée. Or c'est un fait d'observation banale que l'« exaltation » de la mémoire dans certains rêves et dans certains états somnambuliques. Des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises. Mais rien de plus instructif, à cet égard, que ce qui se produit dans certains cas de suffocation brusque, chez les noyés et les pendus. Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits.

Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement : automate conscient, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée. Le premier ne sortirait jamais du particulier, et même de l'individuel. Laissant à chaque image sa date dans le temps et sa place dans l'espace, il verrait par où elle *diffère* des autres et non par où elle leur ressemble. L'autre, toujours porté par l'habitude, ne démêlerait au contraire dans une situation

que le côté par où elle *ressemble* pratiquement à des situations antérieures. Incapable sans doute de *penser* l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée. Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances : au confluent des deux courants apparaîtrait l'idée générale.

M. M., 171-173.

### 32. L'IDÉE GÉNÉRALE

L'essence de l'idée générale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure. Reportons-nous en effet au schéma que nous avons déjà tracé. En S est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la base AB seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité. Dans le cône ainsi déterminé, l'idée générale oscillera continuellement entre le sommet S et la base AB. En S elle prendrait la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot prononcé ; en AB elle revêtirait l'aspect, non moins net, des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au *tout fait*, qui ne connaît que des *choses* et ignore les *progrès*, n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille ; elle fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples, en nombre indéfini, qui en sont l'équivalent dans la mémoire. Mais la vérité est que l'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Elle consiste dans le double courant qui va de l'une à

l'autre — toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs.

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répé-

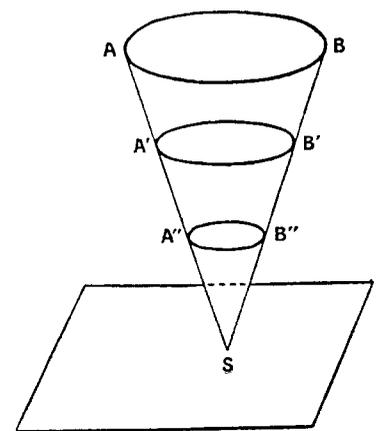


Fig. 2

tions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve ; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d'autres termes, donne à ses représentations juste assez de l'image et juste assez de l'idée pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente.

M. M., 180-181.

## 33. LE SCHÉMA

... Le schéma dont nous parlons n'a rien de mystérieux ni même d'hypothétique ; il n'a rien non plus qui puisse choquer les tendances d'une psychologie habituée, sinon à résoudre toutes nos représentations en images, du moins à définir toute représentation par rapport à des images, réelles ou possibles. C'est bien en fonction d'images réelles ou possibles que se définit le schéma mental, tel que nous l'envisageons dans toute cette étude. Il consiste en une *attente* d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise, comme dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images capables de venir s'y insérer, comme dans le cas de l'imagination créatrice. Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du *tout fait*, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images, il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son œuvre. L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent toujours capable de se réaliser en images mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose.

L'existence de ce schéma est donc un fait, et c'est au contraire la réduction de toute représentation à des images solides, calquées sur le modèle des objets extérieurs, qui serait une hypothèse. Ajoutons que nulle part cette hypothèse ne manifeste aussi clairement son insuffisance que dans la question actuelle. Si les images constituent le tout de notre vie mentale, par où l'état de concentration de l'esprit pourra-t-il se différencier de l'état de dispersion intellectuelle ? Il faudra supposer que dans certains cas elles se succèdent sans intention commune, et que dans d'autres

cas, par une inexplicable chance, toutes les images simultanées et successives se groupent de manière à donner la solution de plus en plus approchée d'un seul et même problème. Dira-t-on que ce n'est pas une chance, que c'est la ressemblance des images qui fait qu'elles s'appellent les unes les autres, mécaniquement, selon la loi générale d'association ? Mais, dans le cas de l'effort intellectuel, les images qui se succèdent peuvent justement n'avoir aucune similitude extérieure entre elles : leur ressemblance est tout intérieure ; c'est une identité de signification, une égale capacité de résoudre un certain problème vis-à-vis duquel elles occupent des positions analogues ou complémentaires, en dépit de leurs différences de forme concrète. Il faut donc bien que le problème soit représenté à l'esprit, et tout autrement que sous forme d'image. Image lui-même, il évoquerait des images qui lui ressemblent et qui se ressemblent entre elles. Mais puisque son rôle est au contraire d'appeler et de grouper des images selon leur puissance de résoudre la difficulté, il doit tenir compte de cette puissance des images, non de leur forme extérieure et apparente. C'est donc bien un mode de représentation distinct de la représentation imagée, quoiqu'il ne puisse se définir que par rapport à elle.

En vain on nous objecterait la difficulté de concevoir l'action du schéma sur les images. Celle de l'image sur l'image est-elle plus claire ? Quand on dit que les images s'attirent en raison de leur ressemblance, va-t-on au delà de la constatation pure et simple du fait ? Tout ce que nous demandons est qu'on ne néglige aucune partie de l'expérience. A côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par le schéma. A côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un autre plan, en profondeur. A côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction. Quant à savoir *comment* elles travaillent, c'est une question qui n'est pas du ressort de la seule psychologie : elle se rattache au problème général et métaphysique de la causalité. Entre l'impulsion et l'attraction, entre la cause « efficiente »

et la « cause finale », il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition. L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu, sur l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple, cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale.

*E. S., 187-190.*

## C) ROLE DU CORPS

### 34. LA PENSÉE ET LE CERVEAU

La pensée est orientée vers l'action ; et, quand elle n'aboutit pas à une action réelle, elle esquisse une ou plusieurs actions virtuelles, simplement possibles. Ces actions réelles ou virtuelles, qui sont la projection diminuée et simplifiée de la pensée dans l'espace et qui en marquent les articulations motrices, sont ce qui en est dessiné dans la substance cérébrale. La relation du cerveau à la pensée est donc complexe et subtile. Si vous me demandiez de l'exprimer dans une formule simple, nécessairement grossière, je dirais que le cerveau est un organe de pantomime, et de pantomime seulement. Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter. L'activité cérébrale est à l'activité mentale ce que les mouvements du bâton du chef d'orchestre sont à la symphonie. La symphonie dépasse de tous côtés les mouvements qui la scandent ; la vie de l'esprit déborde de même la vie cérébrale. Mais le cerveau, justement parce qu'il extrait de la vie de l'esprit tout ce qu'elle a de jouable en mouvement et de matérialisable, justement parce qu'il constitue ainsi le point d'insertion de l'esprit dans la matière, assure à tout instant l'adaptation de l'esprit aux circonstances, maintient sans cesse l'esprit en contact avec des réalités. Il n'est donc pas, à proprement parler, organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience ; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent capables d'action efficace. Disons, si vous voulez, que le cerveau est l'organe de *l'attention à la vie*.

C'est pourquoi il suffira d'une légère modification de la substance cérébrale pour que l'esprit tout entier paraisse

atteint. Nous parlions de l'effet de certains toxiques sur la conscience, et plus généralement de l'influence de la maladie cérébrale sur la vie mentale. En pareil cas, est-ce l'esprit même qui est dérangé, ou ne serait-ce pas plutôt le mécanisme de l'insertion de l'esprit dans les choses ? Quand un fou déraisonne, son raisonnement peut être en règle avec la plus stricte logique : vous diriez, en entendant parler tel ou tel persécuté, que c'est par excès de logique qu'il pêche. Son tort n'est pas de raisonner mal, mais de raisonner à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme un homme qui rêve. Supposons, comme cela paraît vraisemblable, que la maladie soit causée par une intoxication de la substance cérébrale. Il ne faut pas croire que le poison soit allé chercher le raisonnement dans telles ou telles cellules du cerveau, ni par conséquent qu'il y ait, en tels ou tels points du cerveau, des mouvements d'atomes qui correspondent au raisonnement. Non, il est probable que c'est le cerveau tout entier qui est atteint, de même que c'est la corde tendue tout entière qui se détend, et non pas telle ou telle de ses parties, quand le nœud a été mal fait. Mais, de même qu'il suffit d'un très faible relâchement de l'amarre pour que le bateau se mette à danser sur la vague, ainsi une modification même légère de la substance cérébrale tout entière pourra faire que l'esprit, perdant contact avec l'ensemble des choses matérielles auxquelles il est ordinairement appuyé, sente la réalité se dérober sous lui, titube, et soit pris de vertige. C'est bien, en effet, par un sentiment comparable à la sensation de vertige que la folie débute dans beaucoup de cas. Le malade est désorienté. Il vous dira que les objets matériels n'ont plus pour lui la solidité, le relief, la réalité d'autrefois. Un relâchement de la tension, ou plutôt de l'attention, avec laquelle l'esprit se fixait sur la partie du monde matériel à laquelle il avait affaire, voilà en effet le seul résultat direct du dérangement cérébral, — le cerveau étant l'ensemble des dispositifs qui permettent à l'esprit de répondre à l'action des choses par des réactions motrices, effectuées ou simplement naissantes, dont la justesse assure la parfaite insertion de l'esprit dans la réalité.

*E. S.*, 47-49.

### 35. LÉSIONS CÉRÉBRALES

Les troubles de la mémoire imaginative qui correspondent à des lésions localisées de l'écorce sont toujours des maladies de la reconnaissance, soit de la reconnaissance visuelle ou auditive en général (cécité et surdité psychiques), soit de la reconnaissance des mots (cécité verbale, surdité verbale, etc.) Tels sont donc les troubles que nous devons examiner.

Mais si notre hypothèse est fondée, ces lésions de la reconnaissance ne viendront pas du tout de ce que les souvenirs occupaient la région lésée. Elles devront tenir à deux causes : tantôt à ce que notre corps ne peut plus prendre automatiquement, en présence de l'excitation venue du dehors, l'attitude précise par l'intermédiaire de laquelle s'opérerait une sélection entre nos souvenirs, tantôt à ce que les souvenirs ne trouvent plus dans le corps un point d'application, un moyen de se prolonger en action. Dans le premier cas, la lésion portera sur les mécanismes qui continuent l'ébranlement recueilli en mouvement automatiquement exécuté : l'attention ne pourra plus être fixée par l'objet. Dans le second, la lésion intéressera ces centres particuliers de l'écorce qui *préparent* les mouvements volontaires en leur fournissant l'antécédent sensoriel nécessaire, et qu'on appelle, à tort ou à raison, des centres imaginatifs : l'attention ne pourra plus être fixée par le sujet. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ce sont des mouvements actuels qui seront lésés ou des mouvements à venir qui cesseront d'être préparés : il n'y aura pas eu destruction de souvenirs.

Or, la pathologie confirme cette prévision. Elle nous révèle l'existence de deux espèces absolument distinctes de cécité et de surdité psychiques, de cécité et de surdité verbales. Dans la première, les souvenirs visuels ou auditifs sont encore évoqués, mais ne peuvent plus s'appliquer sur les perceptions correspondantes. Dans la seconde, l'évocation des souvenirs est elle-même empêchée.

*M. M.*, 118-119.

### 36. LES MALADIES DE LA MÉMOIRE

Il y a un point sur lequel tout le monde s'accorde, c'est que les maladies de la mémoire des mots sont causées par des lésions du cerveau plus ou moins nettement localisables.

Voyons donc comment ce résultat est interprété par la doctrine qui fait de la pensée une fonction du cerveau, et plus généralement par ceux qui croient à un parallélisme ou à une équivalence entre le travail du cerveau et celui de la pensée.

Rien de plus simple que leur explication. Les souvenirs sont là, accumulés dans le cerveau sous forme de modifications imprimées à un groupe d'éléments anatomiques : s'ils disparaissent de la mémoire, c'est que les éléments anatomiques où ils reposent sont altérés ou détruits. Nous parlions tout à l'heure de clichés, de phonogrammes : telles sont les comparaisons qu'on trouve dans toutes les explications cérébrales de la mémoire ; les impressions faites par des objets extérieurs subsisteraient dans le cerveau, comme sur la plaque sensibilisée ou sur le disque phonographique. A y regarder de près, on verrait combien ces comparaisons sont décevantes. Si vraiment mon souvenir visuel d'un objet, par exemple, était une impression laissée par cet objet sur mon cerveau, je n'aurais jamais le souvenir d'un objet, j'en aurais des milliers, j'en aurais des millions ; car l'objet le plus simple et le plus stable change de forme, de dimension, de nuance, selon le point d'où je l'aperçois : à moins donc que je me condamne à une fixité absolue en le regardant, à moins que mon œil s'immobilise dans son orbite, des images innombrables, nullement superposables, se dessineront tour à tour sur ma rétine et se transmettront à mon cerveau. Que sera-ce, s'il s'agit de l'image visuelle d'une personne, dont la physiologie change, dont le corps est mobile, dont le vêtement et l'entourage sont différents chaque fois que je la revois ? Et pourtant il est incontestable que ma conscience me présente une image unique, ou peu s'en faut, un souvenir pratiquement invariable de l'objet ou de la personne : preuve évidente qu'il y a eu tout autre chose ici qu'un enregistrement mécanique. J'en dirais d'ailleurs autant du souvenir auditif. Le même mot articulé, par des personnes différentes, ou par la même personne à des moments différents, dans des phrases différentes, donne des phonogrammes qui ne coïncident pas entre eux : comment le souvenir, relativement invariable et unique, du son du mot serait-il comparable à un phonogramme ? Cette seule

considération suffirait déjà à nous rendre suspecte la théorie qui attribue les maladies de la mémoire des mots à une altération ou à une destruction des souvenirs eux-mêmes, enregistrés automatiquement par l'écorce cérébrale.

Mais voyons ce qui se passe dans ces maladies. Là où la lésion cérébrale est grave, et où la mémoire des mots est atteinte profondément, il arrive qu'une excitation plus ou moins forte, une émotion par exemple, ramène tout à coup le souvenir qui paraissait à jamais perdu. Serait-ce possible, si le souvenir avait été déposé dans la matière cérébrale altérée ou détruite ? Les choses se passent bien plutôt comme si le cerveau servait à *rappeler* le souvenir, et non pas à le conserver. L'aphasique devient incapable de retrouver le mot quand il en a besoin ; il semble tourner tout autour, n'avoir pas la force voulue pour mettre le doigt au point précis qu'il faudrait toucher ; dans le domaine psychologique, en effet, le signe extérieur de la force est toujours la précision. Mais le souvenir paraît bien être là : parfois, ayant remplacé par des périphrases le mot qu'il croit disparu, l'aphasique fera entrer dans l'une d'elles le mot lui-même. Ce qui faiblit ici, c'est cet *ajustement à la situation* que le mécanisme cérébral doit assurer. Plus spécialement, ce qui est atteint, c'est la faculté de rendre le souvenir conscient en esquissant d'avance les mouvements par lesquels le souvenir, s'il était conscient, se prolongerait en acte. Quand nous avons oublié un nom propre, comment nous y prenons-nous pour le rappeler ? Nous essayons de toutes les lettres de l'alphabet l'une après l'autre ; nous les prononçons intérieurement d'abord ; puis, si cela ne suffit pas, nous les articulons tout haut ; nous nous plaçons donc, tour à tour, dans toutes les diverses dispositions motrices entre lesquelles il faudra choisir ; une fois que l'attitude voulue est trouvée, le son du mot cherché s'y glisse comme dans un cadre préparé à le recevoir. C'est cette mimique réelle ou virtuelle, effectuée ou esquissée, que le mécanisme cérébral doit assurer. Et c'est elle, sans doute, que la maladie atteint.

Réfléchissez maintenant à ce qu'on observe dans l'aphasie progressive, c'est-à-dire dans les cas où l'oubli des mots va toujours s'aggravant. En général, les mots disparaissent alors dans un ordre déterminé, comme si la maladie connais-

sait la grammaire : les noms propres s'éclipsent les premiers, puis les noms communs, ensuite les adjectifs, enfin les verbes. Voilà qui paraîtra, au premier abord, donner raison à l'hypothèse d'une accumulation des souvenirs dans la substance cérébrale. Les noms propres, les noms communs, les adjectifs, les verbes, constitueraient autant de couches superposées, pour ainsi dire, et la lésion atteindrait ces couches l'une après l'autre. Oui, mais la maladie peut tenir aux causes les plus diverses, prendre les formes les plus variées, débiter en un point quelconque de la région cérébrale intéressée et progresser dans n'importe quelle direction : l'ordre de disparition des souvenirs reste le même. Serait-ce possible, si c'était aux souvenirs eux-mêmes que la maladie s'attaquait ? Le fait donc doit s'expliquer autrement. Voici l'interprétation très simple que je vous propose. D'abord, si les noms propres disparaissent avant les noms communs, ceux-ci avant les adjectifs, les adjectifs avant les verbes, c'est qu'il est plus difficile de se rappeler un nom propre qu'un nom commun, un nom commun qu'un adjectif, un adjectif qu'un verbe : la fonction de rappel, à laquelle le cerveau prête évidemment son concours, devra donc se limiter à des cas de plus en plus faciles à mesure que la lésion du cerveau s'aggravera. Mais d'où vient la plus ou moins grande difficulté du rappel ? Et pourquoi les verbes sont-ils, de tous les mots, ceux qui nous avons le moins de peine à évoquer ? C'est tout simplement que les verbes expriment des actions, et qu'une action peut être mimée. Le verbe est mimalement directement, l'adjectif ne l'est que par l'intermédiaire du verbe qu'il enveloppe, le substantif par le double intermédiaire de l'adjectif qui exprime un de ses attributs et du verbe impliqué dans l'adjectif, le nom propre par le triple intermédiaire du nom commun, de l'adjectif et du verbe encore ; donc, à mesure que nous allons du verbe au nom propre, nous nous éloignons davantage de l'action tout de suite imitable, jouable par le corps ; un artifice de plus en plus compliqué devient nécessaire pour symboliser en mouvement l'idée exprimée par le mot qu'on cherche ; et comme c'est au cerveau qu'incombe la tâche de préparer ces mouvements, comme son fonctionnement est d'autant plus diminué, réduit, simplifié sur ce point que la région intéressée est lésée plus

profondément, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une altération ou une destruction des tissus, qui rend impossible l'évocation des noms propres ou des noms communs, laisse subsister celle du verbe. Ici, comme ailleurs, les faits nous invitent à voir dans l'activité cérébrale un extrait mimé de l'activité mentale, et non pas un équivalent de cette activité.

E. S., 51-55.

### 37. QU'EST-CE QUE LE CERVEAU ?

Il suffit de comparer la structure du cerveau à celle de la moelle pour se convaincre qu'il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. Que se passe-t-il, en effet, dans l'action réflexe ? Le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite, par l'intermédiaire des cellules nerveuses de la moelle, en un mouvement centrifuge déterminant une contradiction musculaire. En quoi consiste, d'autre part, la fonction du système cérébral ? L'ébranlement périphérique, au lieu de se propager directement à la cellule motrice de la moelle et d'imprimer au muscle une contraction nécessaire, remonte à l'encéphale d'abord, puis redescend aux mêmes cellules motrices de la moelle qui intervenaient dans le mouvement réflexe. Qu'a-t-il donc gagné à ce détour, et qu'est-il allé chercher dans les cellules dites sensitives de l'écorce cérébrale ? Je ne comprends pas, je ne comprendrai jamais qu'il y puise la miraculeuse puissance de se transformer en représentation des choses, et je tiens d'ailleurs cette hypothèse pour inutile, comme on le verra tout à l'heure. Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner à *volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet. Plus se multiplieront ces cellules interposées, plus elles émettront de prolongements amiboïdes capables sans doute de se rapprocher diversement, plus nombreuses

et plus variées aussi seront les voies capables de s'ouvrir devant un même ébranlement venu de la périphérie, et plus par conséquent il y aura de systèmes de mouvements entre lesquels une même excitation laissera le choix. Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication » ou de la faire attendre. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit ; mais comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements, et que tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe y ont leurs représentants attirés, il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé. D'autre part, comme une multitude énorme de voies motrices peuvent s'ouvrir dans cette substance, *toutes ensemble*, à un même ébranlement venu de la périphérie, cet ébranlement à la faculté de s'y diviser à l'infini, et par conséquent de se perdre en réactions motrices innombrables, simplement naissantes. Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu'il s'analyse lui-même en se dispersant. En d'autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement. Et, pas plus dans les centres supérieurs de l'écorce que dans la moelle, les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance : ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles.

C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. Plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l'espace qu'il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes : ainsi grandit la latitude qu'il laisse à notre action, et en cela

consiste justement sa perfection croissante. Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? Et dès lors la richesse croissante de cette perception elle-même ne doit-elle pas symboliser simplement la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses ? Partons donc de cette indétermination comme du principe véritable.

M. M., 25-27.

### 38. SIGNIFICATION DE LA PERCEPTION

Voici les images extérieures, puis mon corps, puis enfin les modifications apportées par mon corps aux images environnantes. Je vois bien comment les images extérieures influent sur l'image que j'appelle mon corps : elles lui transmettent du mouvement. Et je vois aussi comment ce corps influe sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit. Mais comment mon corps en général, mon système nerveux en particulier, engendreraient-ils tout ou partie de ma représentation de l'univers ? Dites que mon corps est matière ou dites qu'il est image, peu m'importe le mot. S'il est matière, il fait partie du monde matériel, et le monde matériel par conséquent, existe autour de lui et en dehors de lui. S'il est image, cette image ne pourra donner que ce qu'on y aura mis, et puisqu'elle est, par hypothèse, l'image de mon corps seulement, il serait absurde d'en vouloir tirer celle de tout l'univers. *Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action ; il ne saurait faire naître une représentation.*

Mais si mon corps est un objet capable d'exercer une action réelle et nouvelle sur les objets qui l'entourent, il doit

occuper vis-à-vis d'eux une situation privilégiée. En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature. Comme elle n'aura pas à choisir, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles. L'action nécessaire s'accomplira d'elle-même, quand son heure aura sonné. Mais j'ai supposé que le rôle de l'image que j'appelle mon corps était d'exercer sur d'autres images une influence réelle, et par conséquent de se décider entre plusieurs démarches matériellement possibles. Et puisque ces démarches lui sont sans doute suggérées par le plus ou moins grand avantage qu'elle peut tirer des images environnantes, il faut bien que ces images dessinent en quelque manière, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elle. De fait, j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle ; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux.*

M. M., 14-16.

### 39. LA PERCEPTION ET LE CORPS

Quand une lésion des nerfs ou des centres interrompt le trajet de l'ébranlement nerveux, la perception est diminuée d'autant. Faut-il s'en étonner ? Le rôle du système nerveux

est d'utiliser cet ébranlement, de le convertir en démarches pratiques, réellement ou virtuellement accomplies. Si, pour une raison ou pour une autre, l'excitation ne passe plus, il serait étrange que la perception correspondante eût lieu encore, puisque cette perception mettrait alors notre corps en relation avec des points de l'espace qui ne l'inviteraient plus directement à faire un choix. Sectionnez le nerf optique d'un animal ; l'ébranlement parti du point lumineux ne se transmet plus au cerveau et de là aux nerfs moteurs ; le fil qui reliait l'objet extérieur aux mécanismes moteurs de l'animal en englobant le nerf optique est rompu : la perception visuelle est donc devenue impuissante, et dans cette impuissance consiste précisément l'inconscience. Que la matière puisse être perçue sans le concours d'un système nerveux, sans organes des sens, cela n'est pas théoriquement inconcevable ; mais c'est pratiquement impossible, parce qu'une perception de ce genre ne servirait à rien. Elle conviendrait à un fantôme, non à un être vivant, c'est-à-dire agissant. On se représente le corps vivant comme un empire dans un empire, le système nerveux comme un être à part, dont la fonction serait d'abord d'élaborer des perceptions, ensuite de créer des mouvements. La vérité est que mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit ou inhibe du mouvement. Ce conducteur se compose d'une multitude énorme de fils tendus de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception. Aussi la perception est-elle diminuée d'un de ses éléments chaque fois qu'un des fils dits sensitifs est coupé, parce qu'alors quelque partie de l'objet extérieur devient impuissante à solliciter l'activité, et aussi chaque fois qu'une habitude stable a été contractée, parce que cette fois la réplique toute prête rend la question inutile. Ce qui disparaît dans un cas comme dans l'autre, c'est la réflexion apparente de l'ébranlement sur lui-même, le retour de la lumière à l'image d'où elle part, ou plutôt cette dissociation, ce *discernement* qui fait que la perception

se dégage de l'image. On peut donc dire que le détail de la perception se moule exactement sur celui des nerfs dits sensitifs, mais que la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir.

*M. M.*, 42-44.

#### 40. LA PERCEPTION ET L'AFFECTION

Il faut voir de plus près les choses, et bien comprendre que la nécessité de l'affection découle de l'existence de la perception elle-même. La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous. Plus grande est la puissance d'agir du corps (symbolisée par une complication supérieure du système nerveux), plus vaste est le champ que la perception embrasse. La distance qui sépare notre corps d'un objet perçu mesure donc véritablement la plus ou moins grande imminence d'un danger, la plus ou moins prochaine échéance d'une promesse. Et par suite, notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. Mais plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle. Passez maintenant à la limite, supposez que la distance devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même. Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle. Son action virtuelle concerne les autres objets et se dessine dans ces objets ; son action réelle le concerne lui-même et se dessine par conséquent en lui. Tout se passera donc enfin comme si, par un véritable retour des actions réelles et virtuelles à leurs points d'application ou d'origine, les images extérieures étaient réfléchies par notre corps dans

l'espace qui l'environne, et les actions réelles arrêtées par lui à l'intérieur de sa substance. Et c'est pourquoi sa surface, limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie.

Cela revient toujours à dire que ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de mon corps. Considérez ce système d'images qui s'appelle le monde matériel. Mon corps est l'une d'elles. Autour de cette image se dispose la représentation, c'est-à-dire son influence éventuelle sur les autres. En elle se produit l'affection, c'est-à-dire son effort actuel sur elle-même. Telle est bien, au fond, la différence que chacun de nous établit naturellement, spontanément, entre une image et une sensation. Quand nous disons que l'image existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsiste, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations.

*M. M.*, 57-59.

#### 41. COMMENT LA MÉMOIRE S'INSÈRE DANS LA PERCEPTION

En fait, il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs. Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée. Le plus souvent, ces souvenirs déplacent nos perceptions réelles, dont nous ne retenons alors que quelques indications, simples « signes » destinés à nous rappeler d'anciennes images. La commodité et la rapidité de la perception sont à ce prix ; mais de là naissent aussi les illusions de tout genre. Rien n'empêche de substituer à cette perception, toute pénétrée de notre passé, la perception qu'aurait une conscience adulte et formée, mais enfermée dans le présent, et absorbée, à l'exclusion de tout autre

travail, dans la tâche de se mouler sur l'objet extérieur. Dira-t-on que nous faisons une hypothèse arbitraire, et que cette perception idéale, obtenue par l'élimination des accidents individuels, ne répond plus du tout à la réalité ? Mais nous espérons précisément montrer que les accidents individuels sont greffés sur cette perception impersonnelle, que cette perception est à la base même de notre connaissance des choses, et que c'est pour l'avoir méconnue, pour ne pas l'avoir distinguée de ce que la mémoire y ajoute ou en retranche, qu'on a fait de la perception tout entière une espèce de vision intérieure et subjective, qui ne différerait du souvenir que par sa plus grande intensité. Telle sera donc notre première hypothèse. Mais elle en entraîne naturellement une autre. Si courte qu'on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige par conséquent un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments. Même, comme nous essaierons de le montrer, la « subjectivité » des qualités sensibles consiste surtout dans une espèce de contraction du réel, opérée par notre mémoire. Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses...

*M. M.*, 30-31.

#### 42. LA PERCEPTION TELLE QU'ELLE EST PÉNÉTRÉE DE MÉMOIRE

En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. Cette représentation de durées à élasticité inégale est peut-être pénible pour notre esprit, qui a contracté l'habitude utile de substituer à la durée vraie, vécue par la conscience, un temps homogène et indépendant ; mais d'abord il est facile, comme nous l'avons montré, de démasquer l'illusion qui rend une

telle représentation pénible, et ensuite cette idée a pour elle au fond, l'assentiment tacite de notre conscience. Ne nous arrive-t-il pas de percevoir en nous, pendant notre sommeil, deux personnes contemporaines et distinctes dont l'une dort quelques minutes tandis que le rêve de l'autre occupe des jours et des semaines ? Et l'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution ? Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser.

C'est dire que nous saisissons, dans l'acte de la perception, quelque chose qui dépasse la perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons. En un sens, ma perception m'est bien intérieure, puisqu'elle contracte en un moment unique de ma durée ce qui se répartirait, en soi, sur un nombre incalculable de moments. Mais si vous supprimez ma conscience, l'univers matériel subsiste tel qu'il était : seulement, comme vous avez fait abstraction de ce rythme particulier de durée qui était la condition de mon action sur les choses, ces choses rentrent en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue, et les qualités sensibles, sans s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée. La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons. — Reliez les uns aux autres, en un mot, les objets discontinus de votre expérience journalière ; résolvez ensuite la continuité immobile de leurs qualités en ébranlements sur place ; attachez-vous à ces mouvements en vous dégageant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la mobilité, cet acte indivisé que votre conscience saisit dans les mouvements que vous exécutez vous-même : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la per-

ception extérieure. — Rétablissez maintenant ma conscience, et, avec elle, les exigences de la vie : de très loin en très loin et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de changements élémentaires. C'est ainsi que les mille positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, que notre œil perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court. Le regard que nous jetons autour de nous, de moment en moment, ne saisit donc que les effets d'une multitude de répétitions et d'évolutions intérieures, effets par là même discontinus, et dont nous rétablissons la continuité par les mouvements relatifs que nous attribuons à des « objets » dans l'espace. Le changement est partout, mais en profondeur ; nous le localisons çà et là, mais en surface ; et nous constituons ainsi des corps à la fois stables quant à leurs qualités et mobiles quant à leurs positions, un simple changement de lieu contractant en lui, à nos yeux, la transformation universelle.

M. M., 232-234.

#### 43. LA PERCEPTION COMME DEGRÉ EXTRÊME DE LA MÉMOIRE

Mais comment le passé, qui, par hypothèse, a cessé d'être, pourrait-il par lui-même se conserver ? N'y a-t-il pas là une contradiction véritable ? — Nous répondons que la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile. Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui se fait*. Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus courte perception possible de

lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.

La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre. Uniquement préoccupée de déterminer ainsi un avenir indéterminé, elle pourra répandre un peu de sa lumière sur ceux de nos états plus reculés dans le passé qui s'organiseraient utilement avec notre état présent, c'est-à-dire avec notre passé immédiat ; le reste demeure obscur. C'est dans cette partie éclairée de notre histoire que nous restons placés, en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action : de là la difficulté que nous éprouvons à concevoir des souvenirs qui se conserveraient dans l'ombre. Notre répugnance à admettre la survivance intégrale du passé tient donc à l'orientation même de notre vie psychologique, véritable déroulement d'états où nous avons intérêt à regarder ce qui se déroule, et non pas ce qui est entièrement déroulé.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à notre point de départ. Il y a, disions-nous, deux mémoires profondément distinctes : l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. Elle fait que nous nous adaptons à la situation présente, et que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence

sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons pas montré le lien. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. Envisagé de ce nouveau point de vue, en effet, notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles. Mais cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, comme nous le disions, une coupe transversale de l'universel devenir. C'est donc le *lieu de passage* des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs...

... La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience,

qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'*action*. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie.

M. M., 166-170.

### III

## *LA VIE OU LA DIFFÉRENCIATION DE LA DURÉE*

### A) LE MOUVEMENT DE LA VIE

#### 44. L'ÉLAN VITAL MOUVEMENT DE LA DURÉE QUI SE DIFFÉRENCIE

Le mouvement évolutif serait chose simple, nous aurions vite fait d'en déterminer la direction, si la vie décrivait une trajectoire unique, comparable à celle d'un boulet plein lancé par un canon. Mais nous avons affaire ici à un obus qui a tout de suite éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps. Nous ne percevons que ce qui est le plus près de nous, les mouvements éparpillés des éclats pulvérisés. C'est en partant d'eux que nous devons remonter, de degré en degré, jusqu'au mouvement originel.

Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la

résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive — due à un équilibre instable de tendances — que la vie porte en elle.

La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante, biaisant avec les forces physiques et chimiques, consentant même à faire avec elles une partie du chemin, comme l'aiguille de la voie ferrée quand elle adopte pendant quelques instants la direction du rail dont elle veut se détacher. Des phénomènes observés dans les formes les plus élémentaires de la vie on ne peut dire s'ils sont encore physiques et chimiques ou s'ils sont déjà vitaux. Il fallait que la vie entrât ainsi dans les habitudes de la matière brute, pour entraîner peu à peu sur une autre voie cette matière magnétisée. Les formes animées qui parurent d'abord furent donc d'une simplicité extrême. C'étaient sans doute de petites masses de protoplasme à peine différencié, comparables du dehors aux Amibes que nous observons aujourd'hui, mais avec, en plus, la formidable poussée intérieure qui devait les hausser jusqu'aux formes supérieures de la vie. Qu'en vertu de cette poussée les premiers organismes aient cherché à grandir le plus possible, cela nous paraît probable : mais la matière organisée a une limite d'expansion bien vite atteinte. Elle se dédouble plutôt que de croître au delà d'un certain point. Il fallut, sans doute, des siècles d'effort et des prodiges de subtilité pour que la vie tournât ce nouvel obstacle. Elle obtint d'un nombre croissant d'éléments, prêts à se dédoubler, qu'ils restassent unis. Par la division du travail elle noua entre eux un indissoluble lien. L'organisme complexe et quasi-discontinu fonctionne ainsi comme eût fait une masse vivante continue, qui aurait simplement grandi.

Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. C'est ce que nous observons sur nous-mêmes dans l'évolution de cette tendance spéciale que nous appelons notre caractère. Chacun de nous, en jetant un coup d'œil rétros-

pectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant : cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénétrèrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée des débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elles, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément.

E. C., 99-101.

#### 45. EXEMPLE : LA PLANTE ET L'ANIMAL

Maintenant, que la cellule animale et la cellule végétale dérivent d'une souche commune, que les premiers organismes vivants aient oscillé entre la forme végétale et la forme animale, participant de l'une et de l'autre à la fois, cela ne nous paraît pas douteux. Nous venons, en effet, de voir que les tendances caractéristiques de l'évolution des deux règnes, quoique divergentes, coexistent encore aujourd'hui, et chez la plante et chez l'animal. La proportion seule diffère. D'ordinaire, l'une des deux tendances exceptionnelles, écrase l'autre, mais, dans les circonstances exceptionnelles, celle-ci se dégage et reconquiert la place perdue. La mobilité et la conscience de la cellule végétale ne sont pas à ce point endormies qu'elles ne puissent se réveiller quand les circonstances le permettent ou l'exigent. Et, d'autre part, l'évolution du règne animal a été sans cesse retardée, ou arrêtée, ou ramenée en arrière par la tendance qu'il a conservée à la vie végétative. Si pleine, si débordante que puisse en effet paraître l'activité d'une espèce animale, la torpeur et l'inconscience la guettent. Elle ne soutient

son rôle que par un effort, au prix d'une fatigue. Le long de la route sur laquelle l'animal a évolué, des défaillances sans nombre se sont produites, des déchéances qui se rattachent pour la plupart à des habitudes parasitaires ; ce sont autant d'aiguillages sur la vie végétative. Ainsi, tout nous fait supposer que le végétal et l'animal descendent d'un ancêtre commun qui réunissait, à l'état naissant, les tendances de l'un et de l'autre.

Mais les deux tendances qui s'impliquaient réciproquement sous cette forme rudimentaire se sont dissociées en grandissant. De là le monde des plantes avec sa fixité et son insensibilité, de là les animaux avec leur mobilité et leur conscience. Point n'est besoin, d'ailleurs, pour expliquer ce dédoublement, de faire intervenir une force mystérieuse. Il suffit de remarquer que l'être vivant appuie naturellement vers ce qui lui est le plus commode, et que végétaux et animaux ont opté, chacun de leur côté, pour deux genres différents de commodité dans la manière de se procurer le carbone et l'azote dont ils avaient besoin. Les premiers, continuellement et machinalement, tirent ces éléments d'un milieu qui les leur fournit sans cesse. Les seconds, par une action discontinue, concentrée en quelques instants, consciente, vont chercher ces corps dans des organismes qui les ont déjà fixés. Ce sont deux manières différentes de comprendre le travail ou, si l'on aime mieux, la paresse. Aussi nous paraît-il douteux qu'on découvre jamais à la plante des éléments nerveux, si rudimentaires qu'on les suppose. Ce qui correspond, chez elle, à la volonté directrice de l'animal, c'est, croyons-nous, la direction où elle infléchit l'énergie de la radiation solaire quand elle s'en sert pour rompre les attaches du carbone avec l'oxygène dans l'acide carbonique. Ce qui correspond, chez elle, à la sensibilité de l'animal, c'est l'impressionnabilité toute spéciale de sa chlorophylle à la lumière. Or, un système nerveux étant, avant tout, un mécanisme qui sert d'intermédiaire entre les sensations et des volitions, le véritable « système nerveux » de la plante nous paraît être le mécanisme ou plutôt le chimisme *sui generis* qui sert d'intermédiaire entre l'impressionnabilité de sa chlorophylle à la lumière et la production de l'amidon. Ce qui revient à dire que la plante ne doit pas avoir d'éléments nerveux,

et que le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne.

E. C., 113-115.

#### 46. EXEMPLE : L'INTELLIGENCE ET L'INSTINCT

Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse. Or, elle a le choix entre deux manières d'agir sur la matière brute. Elle peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument *organisé* avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner *médiatement* dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière inorganique. De là l'intelligence et l'instinct, qui divergent de plus en plus en se développant, mais qui ne se séparent jamais tout à fait l'un de l'autre. D'un côté, en effet, l'instinct le plus parfait de l'Insecte s'accompagne de quelques lueurs d'intelligence, ne fût-ce que dans le choix du lieu, du moment et des matériaux de la construction : quand, par extraordinaire, des Abeilles nidifient à l'air libre, elles inventent des dispositifs nouveaux et véritablement intelligents pour s'adapter à ces conditions nouvelles. Mais, d'autre part, l'intelligence a encore plus besoin de l'instinct que l'instinct de l'intelligence, car façonner la matière brute suppose déjà chez l'animal un degré supérieur d'organisation, où il n'a pu s'élever que sur les ailes de l'instinct. Aussi, tandis que la nature a évolué franchement vers l'instinct chez les Arthropodes, nous assistons, chez presque tous les Vertébrés, à la recherche plutôt qu'à l'épanouissement de l'intelligence. C'est encore l'instinct qui forme le substrat de leur activité psychique, mais l'intelligence est là, qui aspire à le supplanter. Elle n'arrive pas à inventer des instruments : du moins s'y essaie-t-elle en exécutant le plus de variations possible sur l'instinct, dont elle vou-

drait se passer. Elle ne prend tout à fait possession d'elle-même que chez l'homme, et ce triomphe s'affirme par l'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique : c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence. Il n'en est pas moins vrai que la nature a dû hésiter entre deux modes d'activité psychique, l'un assuré du succès immédiat, mais limité dans ses effets, l'autre aléatoire, mais dont les conquêtes, s'il arrivait à l'indépendance, pouvaient s'étendre indéfiniment. Le plus grand succès fut d'ailleurs remporté, ici encore, du côté où était le plus gros risque. *Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème.*

E. C., 142-144.

#### 47. DIFFÉRENCIATION ET COMPENSATION : LA RELIGION

Imaginons alors une humanité primitive et des sociétés rudimentaires. Pour assurer à ces groupements la cohésion voulue, la nature disposerait d'un moyen bien simple : elle n'aurait qu'à doter l'homme d'instincts appropriés. Ainsi fit-elle pour la ruche et pour la fourmilière. Son succès fut d'ailleurs complet : les individus ne vivent ici que pour la communauté. Et son travail fut facile, puisqu'elle n'eut qu'à suivre sa méthode habituelle : l'instinct est en effet coextensif à la vie, et l'instinct social, tel qu'on le trouve chez l'insecte, n'est que l'esprit de subordination et de coordination qui anime les cellules, tissus et organes de tout corps vivant. Mais c'est à un épanouissement de l'intelligence, et non plus à un développement de l'instinct, que tend la poussée vitale dans la série des vertébrés. Quand le terme du mouvement est atteint chez l'homme, l'instinct n'est pas supprimé, mais il est éclipsé ; il ne reste de lui qu'une lueur vague autour du noyau, pleinement éclairé ou plutôt lumineux, qu'est l'intelligence. Désormais la réflexion permettra à l'individu d'inventer, à la société de progresser. Mais, pour que la société progresse, encore faut-il

qu'elle subsiste. Invention signifie initiative, et un appel à l'initiative individuelle risque déjà de compromettre la discipline sociale. Que sera-ce, si l'individu détourne sa réflexion de l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire de la tâche à accomplir, à perfectionner, à révoquer, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ? Livré à l'instinct, comme la fourmi ou l'abeille, il fût resté tendu sur sa fin extérieure à atteindre ; il eût travaillé pour l'espèce, automatiquement, somnambuliquement. Doté d'intelligence éveillée à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. Sans doute un raisonnement en forme lui démontrerait qu'il est de son intérêt de promouvoir le bonheur d'autrui ; mais il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill et Stuart Mill n'a pas convaincu tous les philosophes, encore moins le commun des hommes. La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme. C'est ce côté que l'être intelligent se précipitera si rien ne l'arrête. Mais la nature veille. Tout à l'heure, devant la barrière ouverte, un gardien avait surgi, qui interdisait l'entrée et repoussait le contrevenant. Ici ce sera un dieu protecteur de la cité, lequel défendra, menacera, réprimera. L'intelligence se règle en effet sur des perceptions présentes ou sur ces résidus plus ou moins imagés de perceptions présentes qu'on appelle les souvenirs. Puisque l'instinct n'existe plus qu'à l'état de trace ou de virtualité, puisqu'il n'est pas assez fort pour provoquer des actes ou pour les empêcher, il devra susciter une perception illusoire ou tout au moins une contrefaçon de souvenir assez précise, assez frappante, pour que l'intelligence se détermine par elle. *Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence.*

M. R., 125-127.

#### 48. DIFFÉRENCIATION ET THÉORIE DE L'ÉVOLUTION

En soumettant ainsi les divers formes actuelles de l'évolutionisme à une commune épreuve, en montrant qu'elles viennent toutes se heurter à une même insurmontable

difficulté (1), nous n'avons nullement l'intention de les renvoyer dos à dos. Chacune d'elles, au contraire, appuyée sur un nombre considérable de faits, doit être vraie à sa manière. Chacune d'elles doit correspondre à un certain point de vue sur le processus d'évolution. Peut-être faut-il d'ailleurs qu'une théorie se maintienne exclusivement à un point de vue particulier pour qu'elle reste scientifique, c'est-à-dire pour qu'elle donne aux recherches de détail une direction précise. Mais la réalité sur laquelle chacune de ces théories prend une vue partielle doit les dépasser toutes. Et cette réalité est l'objet propre de la philosophie, laquelle n'est point astreinte à la précision de la science, puisqu'elle ne vise aucune application. Indiquons donc, en deux mots, ce que chacune des trois grandes formes actuelles de l'évolutionisme nous paraît apporter de positif à la solution du problème, ce que chacune d'elles laisse de côté, et sur quel point, à notre sens, il faudrait faire converger ce triple effort pour obtenir une idée plus compréhensive, quoique par là même plus vague, du processus évolutif.

Les néo-darwiniens ont probablement raison, croyons-nous, quand ils enseignent que les causes essentielles de variation sont les différences inhérentes au germe dont l'individu est porteur, et non pas les démarches de cet individu, au cours de sa carrière. Où nous avons de la peine à suivre ces biologistes, c'est quand ils tiennent les différences inhérentes au germe pour purement accidentelles et individuelles. Nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'elles sont le développement d'une impulsion qui passe de germe à germe à travers les individus, qu'elles ne sont pas par conséquent de purs accidents, et qu'elles pourraient fort bien apparaître en même temps, sous la même forme, chez tous les représentants d'une même espèce ou du moins chez un certain nombre d'entre eux. Déjà, d'ailleurs, la théorie des *mutations* modifie profondément le darwinisme sur ce point. Elle dit qu'à un moment donné, après une longue période écoulée, l'espèce tout entière est prise d'une tendance à changer. C'est donc que la *ten-*

(1) « L'épreuve » consiste en ceci : rendre compte de l'existence d'appareils identiques (l'œil par exemple), obtenus par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. Cf. texte 49.

*dance à changer* n'est pas accidentelle. Accidentel, il est vrai, serait le changement lui-même, si la mutation opère, comme le veut De Vries (1), dans des sens différents chez les différents représentants de l'espèce. Mais, d'abord, il faudra voir si la théorie se confirme sur beaucoup d'autres espèces végétales (De Vries ne l'a vérifiée que sur l'*Oenothera Lamarckiana*), et ensuite il n'est pas impossible, comme nous l'expliquerons plus loin, que la part du hasard soit bien plus grande dans la variation des plantes que dans celle des animaux, parce que, dans le monde végétal, la fonction ne dépend pas aussi étroitement de la forme. Quoi qu'il en soit, les néo-darwiniens sont en voie d'admettre que les périodes de mutation sont déterminées. Le sens de la mutation pourrait donc l'être aussi, au moins chez les animaux, et dans la mesure que nous aurons à indiquer.

On aboutirait ainsi à une hypothèse comme celle d'Eimer, d'après laquelle les variations des différents caractères se poursuivraient, de génération en génération, dans des sens définis. Cette hypothèse nous paraît plausible, dans les limites où Eimer lui-même l'enferme. Certes, l'évolution du monde organique ne doit pas être prédéterminée dans son ensemble. Nous prétendons au contraire que la spontanéité de la vie s'y manifeste par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes. Mais cette indétermination ne peut pas être complète : elle doit laisser à la détermination une certaine part. Un organe tel que l'œil, par exemple, se serait constitué précisément par une variation continue dans un sens défini. Même, nous ne voyons pas comment on expliquerait autrement la similitude de structure de l'œil dans des espèces qui n'ont pas du tout la même histoire. Où nous nous séparons d'Eimer, c'est lorsqu'il prétend que des combinaisons de causes physiques et chimiques suffisent à assurer le résultat. Nous avons essayé au contraire d'établir, sur l'exemple précis de l'œil, que, s'il y a ici « orthogénèse », une cause psychologique intervient (2).

(1) Botaniste hollandais qui, vers 1900, introduisit en biologie l'idée de variation brusque ou « mutation ».

(2) Eimer avait proposé le mot « orthogénèse » pour désigner l'évolution qui se fait dans un sens déterminé (1888).

C'est précisément à une cause d'ordre psychologique que certains néo-lamarckiens ont recours. Là est, à notre sens, un des points les plus solides du néo-lamarckisme. Mais, si cette cause n'est que l'effort conscient de l'individu, elle ne pourra opérer que dans un nombre assez restreint de cas ; elle interviendra tout au plus chez l'animal, et non pas dans le monde végétal. Chez l'animal lui-même, elle n'agira que sur les points directement ou indirectement soumis à l'influence de la volonté. Là même où elle agit, on ne voit pas comment elle obtiendrait un changement aussi profond qu'un accroissement de complexité : tout au plus serait-ce concevable si les caractères acquis se transmettaient régulièrement, de manière à s'additionner entre eux ; mais cette transmission paraît être l'exception plutôt que la règle. Un changement héréditaire et de sens défini, qui va s'accumulant et se composant avec lui-même de manière à construire une machine de plus en plus compliquée, doit sans doute se rapporter à quelque espèce d'effort, mais à un effort autrement profond que l'effort individuel, autrement indépendant des circonstances, commun à la plupart des représentants d'une même espèce, inhérent aux germes qu'ils portent plutôt qu'à leur seule substance, assuré par là de se transmettre à leurs descendants.

Nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un *élan originel* de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmettent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand les espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun. C'est ce qu'il nous reste à montrer d'une manière plus précise sur l'exemple même que nous avons choisi, la

formation de l'œil chez les mollusques et chez les ver-tébrés (1). L'idée d'un « élan originel » pourra d'ailleurs devenir ainsi plus claire.

E. C., 85-88.

#### 49. DIFFÉRENCIATION ET RÉSULTATS SIMILAIRES

Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Quelque chose a grandi, quelque chose s'est développé par une série d'additions qui ont été autant de créations. C'est ce développement même qui a amené à se dissocier des tendances qui ne pouvaient croître au delà d'un certain point sans devenir incompatibles entre elles. A la rigueur, rien n'empêcherait d'imaginer un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie. Ou encore, à défaut d'un individu unique, on pourrait supposer une pluralité d'individus se succédant en une série unilinéaire. Dans les deux cas l'évolution n'aurait eu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une seule dimension. Mais l'évolution s'est faite en réalité par l'intermédiaire de millions d'individus sur des lignes divergentes, dont chacune aboutissait elle-même à un carrefour d'où rayonnaient de nouvelles voies, et ainsi de suite indéfiniment. Si notre hypothèse est fondée, si les causes essentielles qui travaillent le long de ces divers chemins sont de nature psychologique, elles doivent conserver quelque chose de commun en dépit de la divergence de leurs effets, comme des camarades séparés depuis longtemps gardent les mêmes souvenirs d'enfance. Des bifurcations ont eu beau se produire, des voies latérales s'ouvrir où les éléments dissociés se déroulaient d'une manière indépendante ; ce n'en est pas moins par l'élan primitif du tout que se continue le mouvement des parties. Et chose du tout doit donc subsister dans les parties. Et cet élément commun pourra se rendre sensible aux yeux d'une certaine manière, peut-être par la présence d'organes identiques dans des organismes très différents. Supposons,

(1) Cf. textes 50 et 52.

un instant, que le mécanisme soit la vérité : l'évolution se sera faite par une série d'accidents s'ajoutant les uns aux autres, chaque accident nouveau se conservant par sélection s'il est avantageux à cette somme d'accidents avantageux antérieurs que représente la forme actuelle de l'être vivant. Quelle chance y aura-t-il pour que, par deux séries toutes différentes d'accidents qui s'additionnent, deux évolutions toutes différentes aboutissent à des résultats similaires ? Plus deux lignes d'évolution divergeront, moins il y aura de probabilités pour que des influences accidentelles extérieures ou des variations accidentelles internes aient déterminé sur elles la construction d'appareils identiques, surtout s'il n'y avait pas trace de ces appareils au moment où la bifurcation s'est produite. Cette similitude serait naturelle, au contraire, dans une hypothèse telle que la nôtre : on devrait retrouver, jusque dans les derniers ruisselets, quelque chose de l'impulsion reçue à la source. *Le pur mécanisme serait donc réfutable, et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côté, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionnelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles.*

E. C., 53-55.

#### 50. EXEMPLE : LA VISION

Plus l'effort de la main est considérable, plus elle va loin à l'intérieur de la limaille. Mais, quelque soit le point où elle s'arrête, instantanément et automatiquement les grains s'équilibrent, se coordonnent entre eux. Ainsi pour la vision et pour son organe. Selon que l'acte indivisé qui constitue la vision s'avance plus ou moins loin, la matérialité de l'organe est faite d'un nombre plus ou moins considérable d'éléments coordonnés entre eux, mais l'ordre est nécessairement complet et parfait. Il ne saurait être partiel, parce que, encore une fois, le processus réel qui lui donne naissance n'a pas de parties. C'est de quoi ni le mécanisme

ni le finalisme ne tiennent compte, et c'est à quoi nous ne prenons pas garde non plus quand nous étonnons de la merveilleuse structure d'un instrument comme l'œil. Au fond de notre étonnement il y a toujours cette idée qu'une *partie seulement* de cet ordre *aurait pu* être réalisée, que sa réalisation complète est une espèce de grâce. Cette grâce, les finalistes se la font dispenser en une seule fois par la cause finale ; les mécanistes prétendent l'obtenir petit à petit par l'effet de la sélection naturelle ; mais les uns et les autres voient dans cet ordre quelque chose de positif et dans sa cause, par conséquent, quelque chose de fractionnable, qui comporte tous les degrés possibles d'achèvement. En réalité, la cause est plus ou moins intense, mais elle ne peut produire son effet qu'en bloc et d'une manière achevée. Selon qu'elle ira plus ou moins loin dans le sens de la vision, elle donnera les simples amas pigmentaires d'un organisme inférieur, ou l'œil rudimentaire d'une Serpule, ou l'œil déjà différencié de l'Alciope, ou l'œil merveilleusement perfectionné d'un Oiseau, mais tous ces organes, de complication très inégale, présenteront nécessairement une égale coordination. C'est pourquoi deux espèces animales auront beau être fort éloignées l'une de l'autre : si, de part et d'autre, la marche à la vision est allée aussi loin, des deux côtés il y aura le même organe visuel car la forme de l'organe ne fait qu'exprimer la mesure dans laquelle a été obtenu l'exercice de la fonction.

Mais, en parlant d'une marche à la vision, ne revenons-nous pas à l'ancienne conception de la finalité ? Il en serait ainsi, sans aucun doute, si cette marche exigeait la représentation, consciente ou inconsciente, d'un but à atteindre. Mais la vérité est qu'elle s'effectue en vertu de l'élan originel de la vie, qu'elle est impliquée dans ce mouvement même, et que c'est précisément pourquoi on la retrouve sur des lignes d'évolution indépendantes. Que si maintenant on nous demandait pourquoi et comment elle y est impliquée, nous répondrions que la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. Le sens de cette action n'est sans doute pas prédéterminé : de là l'imprévisible variété des formes que la vie, en évoluant, sème sur son chemin. Mais cette action présente toujours, à un degré plus ou moins élevé, le caractère de la contingence ;

elle implique tout au moins un rudiment de choix. Or, un choix suppose la représentation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre chose : les contours visibles des corps sont le dessin de notre action éventuelle sur eux. La vision se retrouvera donc, à des degrés différents, chez les animaux les plus divers, et elle se manifestera par la même complexité de structure partout où elle aura atteint le même degré d'intensité.

*E. C.*, 96-98.

#### 51. LA DIFFÉRENCIATION EN HISTOIRE

Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. Il n'y a donc pas de loi historique inéluctable. Mais il y a des lois biologiques ; et les sociétés humaines, en tant que voulues d'un certain côté par la nature, relèvent de la biologie sur ce point particulier. Si l'évolution du monde organisé s'accomplit selon certaines lois, je veux dire en vertu de certaines forces, il est impossible que l'évolution psychologique de l'homme individuel et social renonce tout à fait à ces habitudes de la vie. Or nous montrions jadis que l'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan...

Seulement, dans l'évolution générale de la vie, les tendances ainsi créées par voie de dichotomie se développent le plus souvent dans des espèces distinctes ; elles vont, chacune de son côté, chercher fortune dans le monde ; la matérialité qu'elles se sont donnée les empêche de venir se ressouder pour ramener en plus fort, en plus complexe, en plus évolué, la tendance originelle. Il n'en est pas de même dans l'évolution de la vie psychologique et sociale. C'est dans le même individu, ou dans la même société, qu'évoluent ici les tendances qui se sont constituées par dissociation. Et elles ne peuvent d'ordinaire se développer que successivement. Si elles sont deux, comme il arrive le plus souvent, c'est à l'une d'elles surtout qu'on s'attachera

d'abord ; avec elle on ira plus ou moins loin, généralement le plus loin possible ; puis, avec ce qu'on aura gagné au cours de cette évolution, on reviendra chercher celle qu'on a laissée en arrière. On la développera à son tour, négligeant maintenant la première, et ce nouvel effort se prolongera jusqu'à ce que, renforcé par de nouvelles acquisitions on puisse reprendre celle-ci et la pousser plus loin encore. Comme, pendant l'opération, on est tout entier à l'une des deux tendances, comme c'est elle seule qui compte, volontiers on dirait qu'elle seule est positive et que l'autre n'en est que la négation : s'il plaît de mettre les choses sous cette forme, l'autre est effectivement le contraire. On constatera, — et ce sera plus ou moins vrai selon les cas, — que le progrès s'est fait par une oscillation entre les deux contraires, la situation n'étant d'ailleurs pas la même et un gain ayant été réalisé quand le balancier revient à son point de départ. Il arrive pourtant que l'expression soit rigoureusement juste, et que ce soit bien entre des contraires qu'il y ait eu oscillation. C'est lorsqu'une tendance, avantageuse en elle-même, est incapable de se modérer autrement que par l'action d'une tendance antagoniste, laquelle se trouve ainsi être également avantageuse. Il semble que la sagesse conseillerait alors une coopération des deux tendances, la première intervenant quand les circonstances le demandent, l'autre la retenant au moment où elle va dépasser la mesure. Malheureusement, il est difficile de dire où commence l'exagération et le danger. Parfois, le seul fait de pousser plus loin qu'il ne semblait raisonnable conduit à un entourage nouveau, crée une situation nouvelle, qui supprime le danger en même temps qu'il accentue l'avantage. Il en est surtout ainsi des tendances très générales qui déterminent l'orientation d'une société et dont le développement se répartit nécessairement sur un nombre plus ou moins considérable de générations. Une intelligence, même surhumaine, ne saurait dire où l'on sera conduit, puisque l'action en marche crée sa propre route, crée pour une forte part les conditions où elle s'accomplira, et défie ainsi le calcul. On poussera donc de plus en plus loin ; on ne s'arrêtera, bien souvent, que devant l'imminence d'une catastrophe. La tendance antagoniste prend alors la place restée vide ; seule à son tour, elle ira aussi loin qu'il lui sera possible d'aller. Elle

sera réaction, si l'autre s'est appelée action. Comme les deux tendances, si elles avaient cheminé ensemble, se seraient modérées l'une l'autre, comme leur interpénétration dans une tendance primitive indivisée est ce même par quoi doit se définir la modération, le seul fait de prendre toute la place communique à chacune d'elles un élan qui peut aller jusqu'à l'emportement à mesure que tombent les obstacles ; elle a quelque chose de frénétique. N'abusons pas du mot « loi » dans un domaine qui est celui de la liberté, mais usons de ce terme commode quand nous nous trouvons devant de grands faits qui présentent une régularité suffisante : nous appellerons *loi de dichotomie* celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple. Et nous proposerons alors d'appeler *loi de double frénésie* l'exigence, immanente à chacune des deux tendances une fois réalisée par sa séparation, d'être suivie jusqu'au bout, — comme s'il y avait un bout ! Encore une fois : il est difficile de ne pas se demander si la tendance simple n'eût pas mieux fait de croître sans se dédoubler, maintenue dans la juste mesure par la coïncidence même de la force d'impulsion avec un pouvoir d'arrêt, qui ne serait alors que virtuellement une force d'impulsion différente. On n'aurait pas risqué de tomber dans l'absurde, on se serait assuré contre la catastrophe. Oui, mais on n'eût pas obtenu le maximum de création en quantité et en qualité. Il faut s'engager à fond dans l'une des directions pour savoir ce qu'elle donnera : quand on ne pourra plus avancer, on reviendra, avec tout l'acquis, se lancer dans la direction négligée ou abandonnée. Sans doute, à regarder du dehors ces allées et venues, on ne voit que l'antagonisme des deux tendances, les vaines tentatives de l'une pour contrarier le progrès de l'autre, l'échec final de celle-ci et la revanche de la première : l'humanité aime le drame ; volontiers elle cueille dans l'ensemble d'une histoire plus ou moins longue les traits qui lui impriment la forme d'une lutte entre deux partis, ou deux sociétés, ou deux principes ; chacun d'eux, tour à tour, aurait remporté la victoire. Mais la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès. La vérité est qu'une tendance sur laquelle deux vues différentes sont possibles

ne peut fournir son maximum, en quantité et en qualité, que si elle matérialise ces deux possibilités en réalités mouvantes, dont chacune se jette en avant et accapare la place, tandis que l'autre la guette sans cesse pour savoir si son tour est venu. Ainsi se développera le contenu de la tendance originelle, si toutefois on peut parler de contenu alors que personne, pas même la tendance elle-même devenue consciente, ne saurait dire ce qui sortira d'elle. Elle donne l'effort, et le résultat est une surprise. Telle est l'opération de la nature : les luttes dont elle nous offre le spectacle ne se résolvent pas tant en hostilités qu'en curiosités. Et c'est précisément quand elle imite la nature, quand elle se laisse aller à l'impulsion primitivement reçue, que la marche de l'humanité assume une certaine régularité et se soumet, très imparfaitement d'ailleurs, à des lois comme celles que nous énonçons. Mais le moment est venu de fermer notre trop longue parenthèse. Montrons seulement comment s'appliqueraient nos deux lois dans le cas qui nous l'a fait ouvrir.

Il s'agissait du souci de confort et de luxe qui semble être devenu la préoccupation principale de l'humanité. A voir comment il a développé l'esprit d'invention, comment beaucoup d'inventions sont des applications de notre science, comment la science est destinée à s'accroître sans fin, on serait tenté de croire qu'il y aura progrès indéfini dans la même direction. Jamais, en effet, les satisfactions que des inventions nouvelles apportent à d'anciens besoins ne déterminent l'humanité à en rester là ; des besoins nouveaux surgissent, aussi impérieux, de plus en plus nombreux. On a vu la course au bien-être aller en s'accélégrant, sur une piste où des foules de plus en plus compactes se précipitaient. Aujourd'hui, c'est une ruée. Mais cette frénésie même ne devrait-elle pas nous ouvrir les yeux ? N'y aurait-il pas quelque autre frénésie, dont celle-ci aurait pris la suite, et qui aurait développé en sens opposé une activité dont elle se trouve être le complément ? Par le fait, c'est à partir du xv<sup>e</sup> ou du xvi<sup>e</sup> siècle que les hommes semblent aspirer à un élargissement de la vie matérielle. Pendant tout le moyen âge un idéal d'ascétisme avait prédominé. Inutile de rappeler les exagérations auxquelles il avait conduit ; déjà il y avait eu frénésie. On dira que cet ascétisme fut le fait d'un petit

nombre, et l'on aura raison. Mais de même que le mysticisme, privilège de quelques-uns, fut vulgarisé par la religion, ainsi l'ascétisme concentré, qui fut sans doute exceptionnel, se dilua pour le commun des hommes en une indifférence générale aux conditions de l'existence quotidienne. C'était, pour tout le monde, un manque de confort qui nous surprend. Riches et pauvres se passaient de superfluités que nous tenons pour des nécessités. On a fait remarquer que, si le seigneur vivait mieux que le paysan, il faut surtout entendre par là qu'il était nourri plus abondamment. Pour le reste, la différence était légère. Nous nous trouvons donc bien ici devant deux tendances divergentes qui se sont succédé et qui se sont comportées, l'une et l'autre, frénétiquement. Il est permis de présumer qu'elles correspondent à deux vues opposées prises sur une tendance primordiale, laquelle aurait trouvé ainsi moyen de tirer d'elle-même, en quantité et en qualité, tout ce qu'elle pouvait et même plus qu'elle n'avait, s'engageant sur les deux voies tour à tour, se replaçant dans l'une des directions avec tout ce qui avait été ramassé le long de l'autre. Il y aurait donc oscillation et progrès, progrès par oscillation. Et il faudrait prévoir, après la complication sans cesse croissante de la vie, un retour à la simplicité. Ce retour n'est évidemment pas certain ; l'avenir de l'humanité reste indéterminé, parce qu'il dépend d'elle. Mais si, du côté de l'avenir, il n'y a que des possibilités ou des probabilités, que nous examinerons tout à l'heure, il n'en est pas de même pour le passé : les deux développements opposés que nous venons de signaler sont bien ceux d'une seule tendance originelle.

*M. R.*, 313-319.

## B) VIE ET MATIÈRE

### 52. AU DELA DU MÉCANISME

Mais une structure organique peut-elle se comparer à une empreinte ? Nous avons déjà signalé l'ambiguïté du terme « adaptation ». Autre chose est la complication graduelle d'une forme qui s'insère de mieux en mieux dans le moule des conditions extérieures, autre chose la structure de plus en plus complexe d'un instrument qui tire de ces conditions un parti de plus en plus avantageux. Dans le premier cas, la matière se borne à recevoir une empreinte, mais dans le second elle réagit activement, elle résout un problème. De ces deux sens du mot, c'est le second évidemment qu'on utilise quand on dit que l'œil s'est de mieux en mieux adapté à l'influence de la lumière. Mais on passe plus ou moins inconsciemment du second sens au premier, et une biologie purement mécanistique s'efforcera d'amener à coïncider ensemble l'adaptation passive d'une matière inerte, qui subit l'influence du milieu, et l'adaptation active d'un organisme, qui tire de cette influence un parti approprié. Nous reconnaissons d'ailleurs que la nature elle-même paraît inviter notre esprit à confondre les deux genres d'adaptation, car elle commence d'ordinaire par une adaptation passive là où elle doit construire plus tard un mécanisme qui réagira activement. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, il est incontestable que le premier rudiment de l'œil se trouve dans la tache pigmentaire des organismes inférieurs : cette tache a fort bien pu être produite physiquement par l'action même de la lumière, et l'on observe une foule d'intermédiaires entre la simple tache de pigment et un œil compliqué comme celui des Vertébrés. — Mais, de ce qu'on passe par degrés d'une chose

à une autre, il ne suit pas que les deux choses soient de même nature. De ce qu'un orateur adopte d'abord les passions de son auditoire pour arriver ensuite à s'en rendre maître, on ne conclura pas que *suivre* soit la même chose que *diriger*. Or, la matière vivante paraît n'avoir d'autre moyen de tirer parti des circonstances, que de s'y adapter d'abord passivement : là où elle doit prendre la direction d'un mouvement, elle commence par l'adopter. La vie procède par insinuation. On aura beau nous montrer tous les intermédiaires entre une tache pigmentaire et un œil ; il n'y en aura pas moins, entre les deux, le même intervalle qu'entre une photographie et un appareil à photographier. La photographie s'est infléchie sans doute, peu à peu, dans le sens d'un appareil photographique ; mais est-ce la lumière seule, force physique, qui aurait pu provoquer cet infléchissement et convertir une impression laissée par elle en une machine capable de l'utiliser ?

On alléguera que nous faisons intervenir à tort des considérations d'utilité, que l'œil n'est pas fait pour voir, mais que nous voyons parce que nous avons des yeux, que l'organe est ce qu'il est, et que l'« utilité » est un mot par lequel nous désignons les effets fonctionnels de la structure. Mais quand je dis que l'œil « tire parti » de la lumière, je n'entends pas seulement par là que l'œil est capable de voir ; je fais allusion aux rapports très précis qui existent entre cet organe et l'appareil de locomotion. La rétine des Vertébrés se prolonge en un nerf optique, qui se continue lui-même par des centres cérébraux reliés à des mécanismes moteurs. Notre œil tire parti de la lumière en ce qu'il nous permet d'utiliser par des mouvements de réaction les objets que nous voyons avantageux, d'éviter ceux que nous voyons nuisibles. Or, on n'aura pas de peine à me montrer que, si la lumière a produit physiquement une tache de pigment, elle peut déterminer physiquement aussi les mouvements de certains organismes : des Infusoires ciliés, par exemple, réagissent à la lumière. Personne ne soutiendra cependant que l'influence de la lumière ait causé physiquement la formation d'un système nerveux, d'un système musculaire, d'un système osseux, toutes choses qui sont en continuité avec l'appareil de la vision chez les Vertébrés. A vrai dire, déjà quand on parle de la for-

mation graduelle de l'œil, à plus forte raison quand on rattache l'œil à ce qui en est inséparable, on fait intervenir tout autre chose que l'action directe de la lumière. On attribue implicitement à la matière organisée une certaine capacité *sui generis*, la mystérieuse puissance de monter des machines très compliquées pour tirer parti de l'excitation simple dont elle subit l'influence.

E. C., 70-72.

### 53. AU DELA DU FINALISME

Telle est la philosophie de la vie où nous nous acheminons. Elle prétend dépasser à la fois le mécanisme et le finalisme ; mais, comme nous l'annoncions d'abord, elle se rapproche de la seconde doctrine plus que de la première. Il ne sera pas inutile d'insister sur ce point, et de montrer en termes plus précis par où elle ressemble au finalisme, et par où elle en diffère.

Comme le finalisme radical, quoique sous une forme plus vague, elle nous représentera le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Mais cette harmonie est loin d'être aussi parfaite qu'on l'a dit. Elle admet bien des discordances, parce que chaque espèce, chaque individu même ne retient de l'impulsion globale de la vie qu'un certain élan, et tend à utiliser cette énergie dans son intérêt propre ; en cela consiste *l'adaptation*. L'espèce et l'individu ne pensent ainsi qu'à eux, — d'où un conflit possible avec les autres formes de la vie. L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel, le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents, qui ne sont tous qu'un seul et même souffle. L'harmonie, ou plutôt la « complémentarité », ne se révèle qu'en gros, dans les tendances plutôt que dans les états. Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé), l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait

assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. C'est croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence, qui n'est qu'une vue immobile et fragmentaire prise sur elle, et qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure. Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même. L'évolution doit donc comporter à tout moment une interprétation psychologique qui en est, de notre point de vue, la meilleure explication, mais cette explication n'a de valeur et même de signification que dans le sens rétroactif. Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent. Bref, la conception classique de la finalité postule à la fois trop et trop peu. Elle est trop large et trop étroite. En expliquant la vie par l'intelligence, elle rétrécit à l'excès la signification de la vie ; l'intelligence, telle du moins que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur. C'est cette réalité plus compréhensive que le finalisme vrai devrait reconstituer, ou plutôt embrasser, si possible, dans une vision simple. Mais, d'autre part, justement parce qu'elle déborde l'intelligence, faculté de lier le même au même, d'apercevoir et aussi de produire des répétitions, cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même : ces effets n'étaient donc pas donnés en elle par avance, et par conséquent elle ne pouvait pas les prendre pour fins, encore qu'une fois produits ils comportent une interprétation rationnelle, comme celle

de l'objet fabriqué qui a réalisé un modèle. Bref, la théorie des causes finales ne va pas assez loin quand elle se borne à mettre de l'intelligence dans la nature, et elle va trop loin quand elle suppose une préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée.

E. C., 50-52.

#### 54. LIMITATION DE L'ÉLAN VITAL

Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire. De la méconnaissance de ce point sont nées les erreurs et les puérités du finalisme radical. Il s'est représenté l'ensemble du monde vivant comme une construction, et comme une construction analogue aux nôtres. Toutes les pièces en seraient disposées en vue du meilleur fonctionnement possible de la machine. Chaque espèce aurait sa raison d'être, sa fonction, sa destination. Ensemble elles donneraient un grand concert, où les dissonances apparentes ne serviraient qu'à faire ressortir l'harmonie fondamentale. Bref, tout se passerait dans la nature comme dans les œuvres du génie humain, où le résultat obtenu peut être minime, mais où il y a du moins adéquation parfaite entre l'objet fabriqué et le travail de fabrication.

Rien de semblable dans l'évolution de la vie. La disproportion y est frappante entre le travail et le résultat. De bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par

un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant.

La cause profonde de ces dissonances gît dans une irrémédiable différence de rythme. La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là toujours va de l'avant ; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite ; chaque évolution spéciale est un processus circulaire. Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables, et contrefont même si bien l'immobilité que nous les traitons comme des *choses* plutôt que comme des *progrès*, oubliant que la permanence même de leur forme n'est que le dessin d'un mouvement. Parfois cependant se matérialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet.

Ce contraste entre la vie en général, et les formes où elle se manifeste, présente partout le même caractère. On pourrait dire que la vie tend à agir le plus possible, mais que chaque espèce préfère donner la plus petite somme possible d'effort. Envisagée dans ce qui est son essence

même, c'est-à-dire comme une transition d'espèce à espèce, la vie est une action toujours grandissante. Mais chacune des espèces, à travers lesquelles la vie passe, ne vise qu'à sa commodité. Elle va à ce qui demande le moins de peine. S'absorbant dans la forme qu'elle va prendre, elle entre dans un demi-sommeil, où elle ignore à peu près tout le reste de la vie ; elle se façonne elle-même en vue de la plus facile exploitation possible de son entourage immédiat. Ainsi, l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais il ne peut s'y prolonger sans se distraire de sa direction, comme il arriverait à un sauteur qui, pour franchir l'obstacle, serait obligé d'en détourner les yeux et de se regarder lui-même.

Les formes vivantes sont, par définition même, des formes viables. De quelque manière qu'on explique l'adaptation de l'organisme à ses conditions d'existence, cette adaptation est nécessairement suffisante du moment que l'espèce subsiste. En ce sens, chacune des espèces successives que décrivent la paléontologie et la zoologie fut un *succès* remporté par la vie. Mais les choses prennent un tout autre aspect quand on compare chaque espèce au mouvement qui l'a déposée sur son chemin, et non plus aux conditions où elle s'est insérée. Souvent ce mouvement a dévié, bien souvent aussi il a été arrêté net ; ce qui ne devait être qu'un lieu de passage est devenu le terme. De ce nouveau point de vue, l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait.

E. C., 127-130.

##### 55. VIE ET AUTOMATISME : LE COMIQUE

Pour que l'exagération soit comique, il faut qu'elle n'apparaisse pas comme le but, mais comme un simple moyen dont le dessinateur se sert pour rendre manifestes à nos yeux les contorsions qu'il voit se préparer dans la nature. C'est cette contorsion qui importe, c'est elle qui intéresse.

Et voilà pourquoi on ira la chercher jusque dans les éléments de la physionomie qui sont incapables de mouvement, dans la courbure d'un nez et même dans la forme d'une oreille. C'est que la forme est pour nous le dessin d'un mouvement. Le caricaturiste qui altère la dimension d'un nez, mais qui en respecte la formule, qui l'allonge par exemple dans le sens même où l'allongeait déjà la nature, fait véritablement grimacer ce nez : désormais l'original nous paraîtra, lui aussi, avoir voulu s'allonger et faire la grimace. En ce sens, on pourrait dire que la nature obtient souvent elle-même des succès de caricaturiste. Dans le mouvement par lequel elle a fendu cette bouche, rétréci ce menton, gonflé cette joue, il semble qu'elle ait réussi à aller jusqu'au bout de sa grimace, trompant la surveillance modératrice d'une force plus raisonnable. Nous rions alors d'un visage qui est à lui-même, pour ainsi dire, sa propre caricature.

En résumé, quelle que soit la doctrine à laquelle notre raison se rallie, notre imagination a sa philosophie bien arrêtée : dans toute forme humaine elle aperçoit l'effort d'une âme qui façonne la matière, âme infiniment souple, éternellement mobile, soustraite à la pesanteur parce que ce n'est pas la terre qui l'attire. De sa légèreté ailée cette âme communique quelque chose au corps qu'elle anime : l'immatérialité qui passe ainsi dans la matière est ce qu'on appelle la grâce. Mais la matière résiste et s'obstine. Elle tire à elle, elle voudrait convertir à sa propre inertie et faire dégénérer en automatisme l'activité toujours en éveil de ce principe supérieur. Elle voudrait fixer les mouvements intelligemment variés du corps en plis stupidement contractés, solidifier en grimaces durables les expressions mouvantes de la physionomie, imprimer enfin à toute la personne une attitude telle qu'elle paraisse enfoncée et absorbée dans la matérialité de quelque occupation mécanique au lieu de se renouveler sans cesse au contact d'un idéal vivant. Là où la matière réussit ainsi à épaissir extérieurement la vie de l'âme, à en figer le mouvement, à en contrarier enfin la grâce, elle obtient du corps un effet comique. Si donc on voulait définir ici le comique en le rapprochant de son contraire, il faudrait l'opposer à la grâce plus encore qu'à la beauté. Il est plutôt raideur que laideur.

R., 21-22.

## 56. VIE ET MATÉRIALITÉ

Pour nous, le tout d'une machine organisée représente bien, à la rigueur, le tout du travail organisateur (encore que ce ne soit vrai qu'approximativement), mais les parties de la machine ne correspondent pas à des parties du travail, car *la matérialité de cette machine ne représente plus un ensemble de moyens employés, mais un ensemble d'obstacles tournés* : c'est une négation plutôt qu'une réalité positive. Ainsi, comme nous l'avons montré dans une étude antérieure, la vision est une puissance qui atteindrait, en droit, une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action ; elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision *canalisée*, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation. Dès lors, la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée ; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été déposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre, car le canal s'est fait autrement.

Plus précisément, nous comparions le procédé par lequel la nature construit un œil à l'acte simple par lequel nous levons la main. Mais nous avons supposé que la main ne rencontrait aucune résistance. Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. A un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans des forces intérieures à l'amas, la raison de l'arrangement. Les uns rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent

sur lui : ce seront des mécanistes. D'autres voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ces actions élémentaires : ils seront finalistes. Mais la vérité est qu'il y a tout simplement eu un acte indivisible, celui de la main traversant la limaille : l'inépuisable détail du mouvement des grains, ainsi que l'ordre de leur arrangement final, exprime négativement, en quelque sorte, ce mouvement indivisé, étant la forme globale d'une résistance et non pas une synthèse d'actions positives élémentaires. C'est pourquoi, si l'on donne le nom d'« effet » à l'arrangement des grains et celui de « cause » au mouvement de la main, on pourra dire, à la rigueur, que le tout de l'effet s'explique par le tout de la cause, mais à des parties de la cause ne correspondront nullement des parties de l'effet. En d'autres termes, ni le mécanisme ni le finalisme ne seront ici à leur place, et c'est à un mode d'explication *sui generis* qu'il faudra recourir. Or, dans l'hypothèse que nous proposons, le rapport de la vision à l'appareil visuel serait à peu près celui de la main à la limaille de fer qui en dessine, en canalise et en limite le mouvement.

E. C., 94-96.

#### 57. LA MATIÈRE, INVERSION DE LA DURÉE

Considère-t-on *in abstracto* l'étendue en général ? L'*extension* apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt. S'attache-t-on à la réalité concrète qui remplit cette étendue ? L'ordre qui y règne, et qui se manifeste par les lois de la nature, est un ordre qui doit naître de lui-même quand l'ordre inverse est supprimé : une détente du vouloir produirait précisément cette suppression. Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose *qui se défait* ; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du

poids qui s'élève. Mais cette conclusion s'imposera à nous avec plus de force encore si nous serrons de plus près la réalité concrète, si nous considérons, non plus seulement la matière en général, mais, à l'intérieur de cette matière, les corps vivants.

Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois. Elle n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physiques, telle que le principe de Carnot la détermine. Du moins se comporte-t-elle absolument comme ferait une force qui, laissée à elle-même, travaillerait dans la direction inverse. Incapable d'*arrêter* la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la *retarder*. L'évolution de la vie continue en effet, comme nous l'avons montré, une impulsion initiale ; cette impulsion, qui a déterminé le développement de la fonction chlorophyllienne dans la plante et du système sensori-moteur chez l'animal, amène la vie à des actes de plus en plus efficaces par la fabrication et l'emploi d'explosifs de plus en plus puissants. Or, que représentent ces explosifs sinon un emmagasinage de l'énergie solaire, énergie dont la dégradation se trouve ainsi provisoirement suspendue en quelques-uns des points où elle se déversait ? L'énergie utilisable que l'explosif recèle se dépensera, sans doute, au moment de l'explosion ; mais elle se fût dépensée plus tôt si un organisme ne s'était trouvé là pour en arrêter la dissipation, pour la retenir et l'additionner avec elle-même. Telle qu'elle se présente aujourd'hui à nos yeux, au point où l'a amenée une scission des tendances, complémentaires l'une de l'autre, qu'elle renfermait en elle, la vie est suspendue tout entière à la fonction chlorophyllienne de la plante. C'est dire qu'envisagée dans son impulsion initiale, avant toute scission,

elle était une tendance à accumuler dans un réservoir, comme font surtout les parties vertes des végétaux, en vue d'une dépense instantanée efficace, comme celle qu'effectue l'animal, quelque chose qui se fût écoulé sans elle. Elle est comme un effort pour relever le poids qui tombe. Elle ne réussit, il est vrai, qu'à en retarder la chute. Du moins peut-elle nous donner une idée de ce que fut l'élévation du poids.

Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants ; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent ; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait de la réalité qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes sont déterminés nécessairement, au lieu que la création d'un monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté. Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève ; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima : avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.*

E. C., 246-248.

#### 58. LA MATIÈRE, LE PLUS BAS DEGRÉ DE LA DURÉE

Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations intensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, — l'idée d'un parallélisme ou celle d'une harmonie préétablie. Mais de là aussi l'impossibilité de constituer soit une psychologie de la mémoire, soit une métaphysique de la matière. Nous avons essayé d'établir que cette psychologie et cette métaphysique sont solidaires, et que les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, — la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable.

Mais la relation du corps à l'esprit en devient-elle plus claire ? A une distinction spatiale nous substituons une distinction temporelle : les deux termes en sont-ils plus capables de s'unir ? Il faut remarquer que la première distinction ne comporte pas de degrés : la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace ; il n'y a pas de transition possible entre eux. Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchi. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. Considère-t-on alors ce système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une lati-

tude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis de la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux, le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire. Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté.

*M. M.*, 248-250.

#### 59. VIE, CONSCIENCE, HUMANITÉ

Radicale aussi, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose ; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle ; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. Toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière, et d'un écrasement plus ou moins complet de la conscience par la matière qui retombait sur elle. L'entreprise était paradoxale, — si toutefois l'on peut parler ici, autrement que par métaphore, d'entreprise et d'effort. Il s'agissait de créer

avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu. Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissé prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des mécanismes qu'elle avait montés. L'automatisme, qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté, s'enroule autour d'elle et l'entraîne. Elle n'a pas la force de s'y soustraire, parce que l'énergie dont elle avait fait provision pour des actes s'emploie presque tout entière à maintenir l'équilibre infiniment subtil, essentiellement instable, où elle a amené la matière. Mais l'homme n'entretient pas seulement sa machine ; il arrive à s'en servir comme il lui plaît. Il le doit sans doute à la supériorité de son cerveau, qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui-même, de le dominer. Il le doit à son langage, qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner et la dispense ainsi de se poser exclusivement sur les corps matériels dont le flux l'entraînerait d'abord, l'engloutirait bientôt. Il le doit à la vie sociale, qui emmagasine et conserve les efforts comme le langage emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen où les individus devront se hausser d'emblée, et, par cette excitation initiale, empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut. Mais notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent, chacun à sa manière, le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution. Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité. Ils nous laissent deviner que si, au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde tendue trop haute, l'homme seul a sauté l'obstacle.

*E. C.*, 264-265.

## IV

# CONDITION HUMAINE ET PHILOSOPHIE

« La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine. »  
(P. M., 218.)

## A) LA PHILOSOPHIE

### 60. CRITIQUE DE L'INTELLIGENCE

Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. La fabrication s'exerce exclusivement sur la matière brute, en ce sens que, même si elle emploie des matériaux organisés, elle les traite en objets inertes, sans se préoccuper de la vie qui les a informés. De la matière brute elle-même elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. Si donc l'intelligence tend à fabriquer, on peut prévoir que ce qu'il y a de fluide dans le réel lui échappera en partie, et que ce qu'il y a de proprement vital dans le vivant lui échappera tout à fait. *Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé.*

Si l'on passait en revue les facultés intellectuelles, on verrait que l'intelligence ne se sent à son aise, qu'elle n'est tout à fait chez elle, que lorsqu'elle opère sur la matière

brute, en particulier sur des solides. Quelle est la propriété la plus générale de la matière brute ? Elle est étendue, elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties. Sans doute il nous est utile, en vue de nos manipulations ultérieures, de considérer chaque objet comme divisible en parties arbitrairement découpées, chaque partie étant divisible encore à notre fantaisie, et ainsi de suite à l'infini. Mais il nous est avant tout nécessaire, pour la manipulation présente, de tenir l'objet réel auquel nous avons affaire, ou les éléments réels en lesquels nous l'avons résolu, pour *provisoirement définitifs* et de les traiter comme autant d'*unités*. A la possibilité de décomposer la matière autant qu'il nous plaît, et comme il nous plaît, nous faisons allusion quand nous parlons de la *continuité* de l'étendue matérielle ; mais cette continuité, comme on le voit, se réduit pour nous à la faculté que la matière nous laisse de choisir le mode de discontinuité que nous lui trouverons : c'est toujours, en somme, le mode de discontinuité une fois choisi qui nous apparaît comme effectivement réel et qui fixe notre attention, parce que c'est sur lui que se règle notre action présente. Ainsi la discontinuité est pensée pour elle-même, elle est pensable en elle-même, nous nous la représentons par un acte positif de notre esprit, tandis que la représentation intellectuelle de la continuité est plutôt négative, n'étant, au fond, que le refus de notre esprit, devant n'importe quel système de décomposition actuellement donné, de le tenir pour seul possible. *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu.*

D'autre part, les objets sur lesquels notre action s'exerce sont, sans aucun doute, des objets mobiles. Mais ce qui nous importe, c'est de savoir où le mobile va, où il est à un moment quelconque de son trajet. En d'autres termes, nous nous attachons avant tout à ses positions actuelles ou futures, et non pas au *progrès* par lequel il passe d'une position à une autre, progrès qui est le mouvement même. Dans les actions que nous accomplissons, et qui sont des mouvements systématisés, c'est sur le but ou la signification du mouvement, sur son dessin d'ensemble, en un mot sur le plan d'exécution immobile que nous fixons notre esprit. Ce qu'il y a de mouvant dans l'action ne nous

intéresse que dans la mesure où le tout en pourrait être avancé, retardé ou empêché par tel ou tel incident survenu en route. De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. A moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse : c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément ; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles) (1), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstituer le mouvement tel qu'il est ; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*

E. C., 154-156.

## 61. CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Nous disions qu'il y a *plus* dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, *plus* dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, *plus* dans l'évolution de la forme que les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du

(1) Cf. textes 14 et 15.

second le premier : c'est du premier que la spéculation devrait partir. Mais l'intelligence renverse l'ordre des deux termes, et, sur ce point, la philosophie antique procède comme fait l'intelligence. Elle s'installe donc dans l'immuable, elle ne se donnera que des Idées. Pourtant il y a du devenir, c'est un fait. Comment, ayant posé l'immuabilité toute seule, en fera-t-on sortir le changement ? Ce ne peut être par l'addition de quelque chose, puisque par hypothèse, il n'existe rien de positif en dehors des Idées. Ce sera donc par une diminution. Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat : il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immuabilité au devenir.

C'est donc du négatif, ou tout au plus du zéro, qu'il faudra ajouter aux Idées pour obtenir le changement. En cela consiste le « non-être » platonicien, la « matière » aristotélicienne, — un zéro métaphysique qui, accolé à l'Idée comme le zéro arithmétique à l'unité, la multiplie dans l'espace et dans le temps. Par lui l'Idée immobile et simple se réfracte en un mouvement indéfiniment propagé. En droit, il ne devrait y avoir que des Idées immuables, immuablement emboîtées les unes dans les autres. En fait, la matière y vient surajouter son vide et décroche du même coup le devenir universel. Elle est l'insaisissable rien qui, se glissant entre les Idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude, comme un soupçon insinué entre deux cœurs qui s'aiment. Dégradez les idées immuables : vous obtenez, par là même, le flux perpétuel des choses. Les Idées ou Formes sont sans doute le tout de la réalité intelligible, c'est-à-dire de la vérité, en ce qu'elles représentent, réunies, l'équilibre théorique de l'Être. Quant à la réalité sensible, elle est une oscillation indéfinie de part et d'autre de ce point d'équilibre.

De là, à travers toute la philosophie des Idées, une certaine conception de la durée, comme aussi de la relation du temps à l'éternité. A qui s'installe dans le devenir, la durée apparaît comme la vie même des choses, comme la réalité fondamentale. Les Formes, que l'esprit isole et emmagasine dans des concepts, ne sont alors que des vues prises sur la réalité changeante. Elles sont des moments cueillis le long de la durée, et, précisément parce qu'on a

coupé le fil qui les reliait au temps, elles ne durent plus. Elles tendent à se confondre avec leur propre définition, c'est-à-dire avec la reconstruction artificielle et l'expression symbolique qui est leur équivalent intellectuel. Elles entrent dans l'éternité, si l'on veut ; mais ce qu'elles ont d'éternel ne fait plus qu'un avec ce qu'elles ont d'irréel. — Au contraire, si l'on traite le devenir par la méthode cinématographique, les Formes ne sont plus des vues prises sur le changement, elles en sont les éléments constitutifs, elles représentent tout ce qu'il y a de positif dans le devenir. L'éternité ne plane plus au-dessus du temps comme une abstraction, elle le fonde comme une réalité. Telle est précisément, sur ce point, l'attitude de la philosophie des Formes ou des Idées. Elle établit entre l'éternité et le temps le même rapport qu'entre la pièce d'or et la menue monnaie, — monnaie si menue que le paiement se poursuit indéfiniment sans que la dette soit jamais payée : on se libérerait d'un seul coup avec la pièce d'or. C'est ce que Platon exprime dans son magnifique langage quand il dit que Dieu, ne pouvant faire le monde éternel, lui donna le Temps, « image mobile de l'éternité ».

E. C., 315-317.

## 62. CRITIQUE DE LA CRITIQUE

Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la Raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non par une dialectique. La dialectique nous conduit à des philosophies opposées ; elle démontre aussi bien la thèse que l'antithèse des antinomies. Seule, une intuition supérieure (que Kant appelle une intuition « intellectuelle »), c'est-à-dire une *perception* de la réalité métaphysique, permettrait à la métaphysique de se constituer. Le résultat le plus clair de la *Critique* kantienne est ainsi de montrer qu'on ne pourrait pénétrer dans l'au-delà que par une vision, et qu'une doctrine ne vaut, dans ce domaine, que par ce qu'elle contient de perception : prenez cette perception, analysez-la, recomposez-la, tournez et retournez-la dans tous les sens, faites-lui subir les plus subtiles opérations de la

plus haute chimie intellectuelle, vous ne retirerez jamais de votre creuset que ce que vous y aurez mis; tant vous y aurez introduit de vision, tant vous en retrouverez; et le raisonnement ne vous aura pas fait avancer d'un pas *au-delà* de ce que vous aviez perçu d'abord. Voilà ce que Kant a dégagé en pleine lumière; et c'est là, à mon sens, le plus grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative. Il a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition. — Seulement, ayant prouvé que l'intuition serait seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta : cette intuition est impossible.

Pourquoi la jugea-t-il impossible ? Précisément parce qu'il se représenta une vision de ce genre — je veux dire une vision de la réalité « en soi » — comme se l'était représentée Plotin, comme se la sont représentée en général ceux qui ont fait appel à l'intuition métaphysique. Tous ont entendu par là une faculté de connaître qui se distinguerait radicalement de la conscience aussi bien que des sens, qui serait même orientée dans la direction inverse. Tous ont cru que se détacher de la vie pratique était lui tourner le dos.

Pourquoi l'ont-ils cru ? Pourquoi Kant, leur adversaire, a-t-il partagé leur erreur ? Pourquoi tous ont-ils jugé ainsi, quittes à en tirer des conclusions opposées, ceux-là construisant aussitôt une métaphysique, celui-ci déclarant la métaphysique impossible ?

Ils l'ont cru, parce qu'ils se sont imaginé que nos sens et notre conscience, tels qu'ils fonctionnent dans la vie de tous les jours, nous faisaient saisir directement le mouvement. Ils ont cru que par nos sens et notre conscience, travaillant comme ils travaillent d'ordinaire, nous apercevions réellement le changement dans les choses et le changement en nous. Alors, comme il est incontestable qu'en suivant les données habituelles de nos sens et de notre conscience nous aboutissons, dans l'ordre de la spéculation, à des contractions insolubles, ils ont conclu de là que la contradiction était inhérente au changement lui-même et que, pour se soustraire à cette contradiction, il fallait sortir de la sphère du changement et s'élever au-dessus du Temps. Tel est le fond de la pensée des métaphysiciens, comme

aussi de ceux qui, avec Kant, nient la possibilité de la métaphysique.

La métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d'Élée relatifs au changement et au mouvement. C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes — Platon tout le premier — à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. Et c'est parce que Kant crut que nos sens et notre conscience s'exercent effectivement dans un Temps véritable, je veux dire dans un Temps qui change sans cesse, dans une durée qui dure, c'est parce que, d'autre part, il se rendait compte de la relativité des données usuelles de nos sens et de notre conscience (arrêtée d'ailleurs par lui bien avant le terme transcendant de son effort) qu'il jugea la métaphysique impossible sans une vision tout autre que celle des sens et de la conscience, — vision dont il ne trouvait d'ailleurs aucune trace chez l'homme.

Mais si nous pouvions établir que ce qui a été considéré comme du mouvement et du changement par Zénon d'abord, puis par les métaphysiciens en général, n'est ni changement ni mouvement, qu'ils ont retenu du changement ce qui ne change pas et du mouvement ce qui ne se meut pas, qu'ils ont pris pour une perception immédiate et complète du mouvement et du changement une cristallisation de cette perception, une solidification en vue de la pratique; — et si nous pouvions montrer, d'autre part, que ce qui a été pris par Kant pour le temps lui-même est un temps qui ne coule ni ne change ni ne dure; — alors, pour se soustraire à des contradictions comme celles que Zénon a signalées et pour dégager notre connaissance journalière de la relativité dont Kant la croyait frappée, il n'y aurait pas à sortir du temps (nous en sommes déjà sortis !), il n'y aurait pas à se dégager du changement (nous ne nous en sommes que trop dégagés !), il faudrait, au contraire, ressaisir le changement et la durée dans leur mobilité originelle. Alors, nous ne verrions pas seulement tomber une à une bien des difficultés et s'évanouir plus d'un problème : par l'extension et la revivification de notre faculté de percevoir, peut-être aussi (mais il n'est pas question pour le moment de s'élever à de telles hauteurs) par un prolongement que donneront à l'intuition des âmes

privilégiées, nous rétablirions la continuité dans l'ensemble de nos connaissances, — continuité qui ne serait plus hypothétique et construite, mais expérimentée et vécue.

P. M., 154-157.

### 63. LA PHILOSOPHIE COMME EFFORT

Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace ; et, si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière. Cette vision rétrospective est, comme nous l'avons montré, la fonction naturelle de l'intelligence et par conséquent de la conscience distincte. Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fit plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants. Dans l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant, nous avons la conscience plus ou moins claire des motifs et des mobiles, et même, à la rigueur, du devenir par lequel ils s'organisent en acte ; mais le pur vouloir, le courant qui traverse cette matière en lui communiquant la vie, est chose que nous sentons à peine, que tout au plus nous effleurons au passage. Essayons de nous y installer, ne fût-ce que pour un moment : même alors, c'est un vouloir individuel, fragmentaire, que nous saisirons. Pour arriver au principe de toute vie comme aussi de toute matérialité, il faudrait aller plus loin encore. Est-ce impossible ? non, certes ; l'histoire de la philosophie est là pour en témoigner. Il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelques-unes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition. La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse.

A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort, par lequel on lie des idées à des idées, fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le mouvement, en poussant maintenant les concepts les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient nécessaire ; il faudra défaire la plus grande partie de ce qu'on avait fait. En résumé, la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même. Mais par la dialectique, — qui n'est qu'une détente de l'intuition, — bien des accords différents sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système, et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va-et-vient continu est nécessaire entre la nature et l'esprit.

E. C., 238-240.

### 64. LA PHILOSOPHIE COMME PERCEPTION

Voici alors la question qui se pose, et que je tiens pour essentielle. Puisque tout essai de philosophie purement conceptuelle suscite des tentatives antagonistes et que, sur le terrain de la dialectique pure, il n'y a pas de système auquel on ne puisse en opposer un autre, resterons-nous sur ce terrain, ou ne devrions-nous pas plutôt (sans renoncer, cela va sans dire, à l'exercice des facultés de conception et de raisonnement) revenir à la perception, obtenir qu'elle se dilate et s'étende ? Je disais que c'est l'insuffisance de la perception naturelle qui a poussé les philosophes à compléter la perception par la conception, — celle-ci devant combler les intervalles entre les données des sens ou de la conscience et, par là, unifier et systématiser notre connais-

sance des choses. Mais l'examen des doctrines nous montre que la faculté de concevoir, au fur et à mesure qu'elle avance dans ce travail d'intégration, est réduite à éliminer du réel un grand nombre de différences qualitatives, d'éteindre en partie nos perceptions, d'appauvrir notre vision concrète de l'univers. C'est même parce que chaque philosophie est amenée, bon gré mal gré, à procéder ainsi, qu'elle suscite des philosophies antagonistes, dont chacune relève quelque chose de ce que celle-là a laissé tomber. La méthode va donc contre le but : elle devait, en théorie, étendre et compléter la perception ; elle est obligée, en fait, de demander à une foule de perceptions de s'effacer pour que telle ou telle d'entre elles puisse devenir représentative des autres. — Mais supposez qu'au lieu de vouloir nous élever au-dessus de notre perception des choses, nous nous enfions en elle pour la creuser et l'élargir. Supposez que nous y insérions notre volonté, et que cette volonté se dilatant, dilate notre vision des choses. Nous obtiendrons cette fois une philosophie où rien ne serait sacrifié des données des sens et de la conscience : aucune qualité, aucun aspect du réel, ne se substituerait au reste sous prétexte de l'expliquer. Mais surtout nous aurions une philosophie à laquelle on ne pourrait en opposer d'autres, car elle n'aurait rien laissé en dehors d'elle que d'autres doctrines pussent ramasser : elle aurait tout pris. Elle aurait pris tout ce qui est donné, et même plus que ce qui est donné, car les sens et la conscience, conviés par elle à un effort exceptionnel, lui auraient livré plus qu'ils ne fournissent naturellement. A la multiplicité des systèmes qui luttent entre eux, armés de concepts différents, succéderait l'unité d'une doctrine capable de réconcilier tous les penseurs dans une même perception, — perception qui irait d'ailleurs s'élargissant, grâce à l'effort combiné des philosophes dans une direction commune.

P. M., 147-149.

#### 65. LA PHILOSOPHIE COMME EMPIRISME

La distance est donc beaucoup moins grande qu'on ne le suppose entre un prétendu « empirisme » comme celui de Taine et les spéculations les plus transcendantes de

certain panthéistes allemands. La méthode est analogue dans les deux cas : elle consiste à raisonner sur les *éléments* de la traduction comme si c'étaient des parties de l'original. Mais un empirisme vrai est celui qui 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 ; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique. Le travail est d'une difficulté extrême, parce qu'aucune des conceptions toutes faites dont la pensée se sert pour ses opérations journalières ne peut plus servir. Rien de plus facile que de dire que le moi est multiplicité, ou qu'il est unité, ou qu'il est la synthèse de l'une et de l'autre. Unité et multiplicité sont ici des représentations qu'on n'a pas besoin de tailler sur l'objet, qu'on trouve déjà fabriquées et qu'on n'a qu'à choisir dans un tas, vêtements de confection qui iront aussi bien à Pierre qu'à Paul parce qu'ils ne dessinent la forme d'aucun des deux. Mais un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose. Il ne procède pas par combinaison d'idées qu'on trouve dans le commerce, unité et multiplicité par exemple ; mais la représentation à laquelle il nous achemine est au contraire une représentation unique, simple, dont on comprend d'ailleurs très bien, une fois formée, pourquoi l'on peut la placer dans les cadres unité, multiplicité, etc., tous beaucoup plus larges qu'elle. Enfin la philosophie ainsi définie ne consiste pas à choisir entre des concepts et à prendre parti pour une école, mais à aller chercher une intuition unique d'où l'on redescend aussi bien aux divers concepts, parce qu'on s'est placé au-dessus des divisions d'écoles.

Que la personnalité ait de l'unité, cela est certain ; mais pareille affirmation ne m'apprend rien sur la nature extraordinaire de cette unité qu'est la personne. Que notre moi soit multiple, je l'accorde encore, mais il y a là une multiplicité dont il faudra bien reconnaître qu'elle n'a rien de commun avec aucune autre. Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir *quelle* unité, *quelle* multi-

plicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne. Et elle ne le saura que si elle ressaisit l'intuition simple du moi par le moi. Alors, selon la pente qu'elle choisira pour redescendre de ce sommet, elle aboutira à l'unité, ou à la multiplicité, ou à l'un quelconque des concepts par lesquels on essaie de définir la vie mouvante de la personne. Mais aucun mélange de ces concepts entre eux, nous le répétons, ne donnerait rien qui ressemble à la personne qui dure.

P. M., 196-197.

#### 66. EMPIRISME ET MYSTICISME

Nous reconnaissons pourtant que l'expérience mystique, laissée à elle-même, ne peut apporter au philosophe la certitude définitive. Elle ne serait tout à fait convaincante que si celui-ci était arrivé par une autre voie, telle que l'expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle, à envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant. La rencontre, chez les mystiques, de cette expérience telle qu'on l'attendait, permettrait alors d'ajouter aux résultats acquis, tandis que ces résultats acquis feraient rejaillir sur l'expérience mystique quelque chose de leur propre objectivité. Il n'y a pas d'autre source de connaissance que l'expérience. Mais, comme la notation intellectuelle du fait dépasse nécessairement le fait brut, il s'en faut que toutes les expériences soient également concluantes et autorisent la même certitude. Beaucoup nous conduisent à des conclusions simplement probables. Toutefois les probabilités peuvent s'additionner, et l'addition donner un résultat qui équivaille pratiquement à la certitude. Nous parlions jadis de ces « lignes de faits » dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique. Par elle s'établira une collabora-

tion entre philosophes ; la métaphysique, comme la science, progressera par accumulation graduelle de résultats acquis, au lieu d'être un système complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer. Or il se trouve précisément que l'approfondissement d'un certain ordre de problèmes, tout différents du problème religieux, nous a conduit à des conclusions qui rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique. Et d'autre part l'expérience mystique, étudiée pour elle-même, nous fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une tout autre méthode. Il y a donc bien ici renforcement et complément réciproques. Commençons par le premier point.

C'est en suivant d'aussi près que possible les données de la biologie que nous étions arrivés à la conception d'un élan vital et d'une évolution créatrice.... Cette conception n'avait rien de commun avec les hypothèses sur lesquelles se construisent les métaphysiques ; c'était une condensation de faits, un résumé de résumés. Maintenant, d'où venait l'élan, et quel en était le principe ? S'il se suffisait à lui-même, qu'était-il en lui-même, et quel sens fallait-il donner à l'ensemble de ses manifestations ? A ces questions les faits considérés n'apportaient aucune réponse ; mais on apercevait bien la direction d'où la réponse pourrait venir. L'énergie lancée à travers la matière nous était apparue en effet comme infra-consciente ou supra-consciente, en tout cas de même espèce que la conscience. Elle avait dû contourner bien des obstacles, se rétrécir pour passer, se partager surtout entre des lignes d'évolution divergentes ; finalement, c'est à l'extrémité des deux lignes principales que nous avons trouvé les deux modes de connaissance en lesquels elle s'était analysée pour se matérialiser, l'instinct de l'insecte et l'intelligence de l'homme. L'instinct était intuitif, l'intelligence réfléchissait et raisonnait. Il est vrai que l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct ; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique. Mais de même qu'autour de l'instinct animal subsistait une frange d'intelligence, ainsi l'intelligence humaine était auréolée d'intuition. Celle-ci, chez l'homme,

était restée pleinement désintéressée et consciente, mais ce n'était qu'une lueur, et qui ne se projetait pas bien loin. C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination. Car elle était tournée vers le dedans ; et si, par une première intensification, elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, si la plupart d'entre nous n'allaient pas plus loin, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège ?

M. R., 263-265.

## B) LA CONDITION HUMAINE ET SON DÉPASSEMENT

### 67. STATUT DE L'INTELLIGENCE

Cette solution consisterait d'abord à considérer l'intelligence comme une fonction spéciale de l'esprit, essentiellement tournée vers la matière inerte (1). Elle consisterait ensuite à dire que ni la matière ne détermine la forme de l'intelligence, ni l'intelligence n'impose sa forme à la matière, ni la matière et l'intelligence n'ont été réglées l'une sur l'autre par je ne sais quelle harmonie préétablie, mais que progressivement l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. *Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses.*

De ce point de vue, la connaissance que nous donnent de la matière notre perception, d'un côté, et la science, de l'autre, nous apparaît comme approximative, sans doute, mais non pas comme relative. Notre perception, dont le rôle est d'éclairer nos actions, opère un sectionnement de la matière qui sera toujours trop net, toujours subordonné à des exigences pratiques, toujours à reviser par conséquent. Notre science, qui aspire à prendre la forme mathématique, accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière ; ses schémas seront donc, en général, trop précis, et d'ailleurs toujours à refaire. Il faudrait, pour qu'une théorie scientifique fût définitive, que l'esprit pût embrasser en bloc la totalité des choses et les situer exac-

(1) Le problème posé par Bergson était celui d'une genèse *simultanée* de l'intelligence et des corps. Il reproche à la métaphysique de se donner d'abord l'intelligence dans un principe ; il reproche à Spencer de s'accorder l'existence d'objets déjà extérieurs les uns aux autres.

tement les unes par rapport aux autres ; mais, en réalité, nous sommes obligés de poser les problèmes un à un, en termes qui sont par là même des termes provisoires, de sorte que la solution de chaque problème devra être indéfiniment corrigée par la solution qu'on donnera des problèmes suivants, et que la science, dans son ensemble, est relative à l'ordre contingent dans lequel les problèmes ont été posés tour à tour. C'est en ce sens, et dans cette mesure, qu'il faut tenir la science pour conventionnelle, mais la conventionalité est de fait, pour ainsi dire, et non pas de droit. En principe, la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte.

La connaissance scientifique, ainsi envisagée, s'élève. En revanche, la théorie de la connaissance devient une entreprise infiniment difficile, et qui passe les forces de la pure intelligence. Il ne suffit plus, en effet, de déterminer, par une analyse conduite avec prudence, les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer. En ce qui concerne l'espace, il faudrait, par un effort *sui generis* de l'esprit, suivre la progression ou plutôt la régression de l'extra-spatial se dégradant en spatialité. En nous plaçant d'abord aussi haut que possible dans notre propre conscience pour nous laisser ensuite peu à peu tomber, nous avons bien le sentiment que notre moi s'étend en souvenirs inertes extériorisés les uns par rapport aux autres, au lieu de se tendre en un vouloir indivisible et agissant. Mais ce n'est là qu'un commencement. Notre conscience, en esquissant le mouvement, nous en montre la direction et nous fait entrevoir la possibilité pour lui de se continuer jusqu'au bout ; elle ne va pas aussi loin. En revanche, si nous considérons la matière qui nous paraît d'abord coïncider avec l'espace, nous trouvons que, plus notre attention se fixe sur elle, plus les parties que nous disions juxtaposées entrent les unes dans les autres, chacune d'elles subissant l'action du tout qui lui est, par conséquent, présent en quelque manière. Ainsi, quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace, la matière n'y aboutit pas tout à fait : d'où l'on peut conclure qu'elle ne fait que continuer beaucoup plus loin le mouvement que la conscience pouvait esquisser en nous à l'état naissant. Nous tenons donc les deux bouts

de la chaîne, quoique nous n'arrivions pas à saisir les autres anneaux. Nous échapperont-ils toujours ? Il faut considérer que la philosophie, telle que nous la définissons, n'a pas encore pris conscience complète d'elle-même. La physique comprend son rôle quand elle pousse la matière dans le sens de la spatialité ; mais la métaphysique a-t-elle compris le sien quand elle emboîtait purement et simplement le pas de la physique, avec le chimérique espoir d'aller plus loin dans la même direction ? Sa tâche propre ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée ? Tout ce qui apparaît comme *positif* au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou intervention de la positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques.

Certes, si l'on considère l'ordre admirable des mathématiques, l'accord parfait des objets dont elle s'occupe, la logique immanente aux nombres et aux figures, la certitude où nous sommes, quelles que soient la diversité et la complexité de nos raisonnements sur le même sujet, de retomber toujours sur la même conclusion, on hésitera à voir dans des propriétés d'apparence aussi positive un système de négations, l'absence plutôt que la présence d'une réalité vraie. Mais il ne faut pas oublier que notre intelligence, qui constate cet ordre et qui l'admire, est dirigée dans le sens même du mouvement qui aboutit à la matérialité et à la spatialité de son objet. Plus, en analysant son objet, elle y met de complication, plus compliqué est l'ordre qu'elle y trouve. Et cet ordre et cette complication lui font nécessairement l'effet d'une réalité positive, étant de même sens qu'elle.

E. C., 207-210.

#### 68. POSSIBILITÉS DE L'INTELLIGENCE

Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait, en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser. C'est une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même. Mais encore faut-il

que la virtualité passe à l'acte. Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer. Le mot, fait pour aller d'une chose à une autre, est, en effet, essentiellement, déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. Ainsi va s'ouvrir aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations. Elle n'attendait d'ailleurs que cette occasion. Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail. Son premier métier avait beau être de fabriquer des instruments ; cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Du jour où l'intelligence, réfléchissant sur ses démarches, s'aperçoit elle-même comme créatrice d'idées, comme faculté de représentation en général, il n'y a pas d'objet dont elle ne veuille avoir l'idée, fût-il sans rapport direct avec l'action pratique. Voilà pourquoi nous disions qu'il y a des choses que l'intelligence seule peut chercher. Seule en effet, elle s'inquiète de théorie. Et sa théorie voudrait tout embrasser, non seulement la matière brute, sur laquelle elle a naturellement prise, mais encore la vie et la pensée.

E. C., 159-160.

#### 69. STATUT DE LA SOCIÉTÉ

Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, par conséquent variables et imprévus ; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables. L'instrument est d'ailleurs destiné à un travail, et ce travail est d'autant plus efficace

qu'il est plus spécialisé, plus divisé par conséquent entre travailleurs diversement qualifiés qui se complètent réciproquement. La vie sociale est ainsi immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence ; cet idéal trouve sa réalisation la plus complète dans la ruche ou la fourmilière d'une part, dans les sociétés humaines de l'autre. Humaine ou animale, une société est une organisation ; elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres ; elle offre donc, ou simplement vécu ou, de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois. Mais, dans une ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rive à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès. Il en résulte que, dans les premières, chaque règle est imposée par la nature, elle est nécessaire ; tandis que dans les autres une seule chose est naturelle, la nécessité d'une règle. Plus donc, dans une société humaine, on creusera jusqu'à la racine des obligations diverses pour arriver à l'obligation en général, plus l'obligation tendra à devenir nécessité, plus elle se rapprochera de l'instinct dans ce qu'elle a d'impérieux. Et néanmoins on se tromperait grandement si l'on voulait rapporter à l'instinct une obligation particulière, quelle qu'elle fût. Ce qu'il faudra toujours se dire, c'est que, aucune obligation n'étant de nature instinctive, le tout de l'obligation eût été de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence. C'est un instinct virtuel, comme celui qui est derrière l'habitude de parler. La morale d'une société humaine est en effet comparable à son langage. Il est à remarquer que si les fourmis échangent des signes, comme cela paraît probable, le signe leur est fourni par l'instinct même qui les fait communiquer ensemble. Au contraire, une langue est un produit de l'usage. Rien, ni dans le vocabulaire ni même dans la syntaxe, ne vient de la nature. Mais il est naturel de parler, et les signes invariables, d'origine naturelle, qui servent probablement dans une société d'insectes représentent ce qu'eût été notre langage si la nature, en nous octroyant la faculté de parler, n'y eût joint cette fonction fabricatrice et utilisatrice de l'outil, inventive par conséquent, qu'est l'intelligence. Repor-

tons-nous sans cesse à ce qu'*eût été* l'obligation si la société humaine avait été instinctive au lieu d'être intelligente : nous n'expliquerons ainsi aucune obligation en particulier, nous donnerons même de l'obligation en général une idée qui serait fausse si l'on s'en tenait à elle ; et pourtant à cette société instinctive on devra penser, comme à un pendant de la société intelligente, si l'on ne veut pas s'engager sans fil conducteur dans la recherche des fondements de la morale.

*M. R.*, 22-23.

#### 70. POSSIBILITÉS DE LA SOCIÉTÉ

La vie aurait d'ailleurs pu s'en tenir là, et ne rien faire de plus que de constituer des sociétés closes dont les membres eussent été liés les uns aux autres par des obligations strictes. Composées d'être intelligents, ces sociétés auraient présenté une variabilité qu'on ne trouve pas dans les sociétés animales, régies par l'instinct ; mais la variation ne serait pas allée jusqu'à encourager le rêve d'une transformation radicale ; l'humanité ne se fût pas modifiée au point qu'une société unique, embrassant tous les hommes, apparût comme possible. Par le fait, celle-ci n'existe pas encore, et n'existera peut-être jamais : en donnant à l'homme la conformation morale qu'il lui fallait pour vivre en groupe, la nature a probablement fait pour l'espèce tout ce qu'elle pouvait. Mais de même qu'il s'est trouvé des hommes de génie pour reculer les bornes de l'intelligence, et qu'il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu'il n'avait été possible de donner tout d'un coup à l'espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. L'apparition de chacune d'elles était comme la création d'une espèce nouvelle composée d'un individu unique, la poussée vitale aboutissant de loin en loin, dans un homme déterminé, à un résultat qui n'eût pu être obtenu tout d'un coup pour l'ensemble de l'humanité. Chacune d'elles marquait ainsi un certain point atteint par l'évolution de la vie ; et chacune d'elles manifestait sous une forme

originale un amour qui paraît être l'essence même de l'effort créateur. L'émotion créatrice qui soulevait ces âmes privilégiées, et qui était un débordement de vitalité, s'est répandue autour d'elles : enthousiastes, elles rayonnaient un enthousiasme qui ne s'est jamais complètement éteint et qui peut toujours retrouver sa flamme. Aujourd'hui, quand nous ressuscitons par la pensée ces grands hommes de bien, quand nous le écoutons parler et quand nous les regardons faire, nous sentons qu'ils nous communiquent de leur ardeur et qu'ils nous entraînent dans leur mouvement : ce n'est plus une coercion plus ou moins atténuée, c'est un plus ou moins irrésistible attrait. Mais cette seconde force, pas plus que la première, n'a besoin d'explication. Vous ne pouvez pas ne pas vous donner la demi-contrainte exercée par des habitudes qui correspondent symétriquement à l'instinct, vous ne pouvez pas ne pas poser ce soulèvement de l'âme qu'est l'émotion : dans un cas vous avez l'obligation originelle, et, dans l'autre, quelque chose qui en devient le prolongement ; mais, dans les deux cas, vous êtes devant des forces qui ne sont pas proprement et exclusivement morales, et dont le moraliste n'a pas à faire la genèse. Pour avoir voulu la faire, les philosophes ont méconnu le caractère mixte de l'obligation sous sa forme actuelle ; ils ont ensuite dû attribuer à telle ou telle représentation de l'intelligence la puissance d'entraîner la volonté : comme si une idée pouvait jamais demander catégoriquement sa propre réalisation ! comme si l'idée était autre chose ici que l'extrait intellectuel commun, ou mieux la projection sur le plan intellectuel, d'un ensemble de tendances et d'aspirations dont les unes sont au-dessus et les autres au-dessous de la pure intelligence ! Rétablissons la dualité d'origine : les difficultés s'évanouissent. Et la dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « pression sociale » et « élan d'amour » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, mais exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente, comme eût fait l'apparition d'une nouvelle espèce, un effort d'évolution créatrice.

*M. R.*, 97-98.

## 71. STATUT ET POSSIBILITÉS DE LA RELIGION

... L'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie. Surtout, il n'y a pas d'humanité sans société, et la société demande à l'individu un désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi. Il ne faut pas compter sur la réflexion pour soutenir ce désintéressement. L'intelligence, à moins d'être celle d'un subtil philosophe utilitaire, conseillerait plutôt l'égoïsme. Par deux côtés, donc, elle appelait un contrepoids. Ou plutôt elle en était déjà munie, car la nature, encore une fois, ne fait pas les êtres de pièces et de morceaux : ce qui est multiple dans sa manifestation peut être simple dans sa genèse. Une espèce qui surgit apporte avec elle, dans l'indivisibilité de l'acte qui la pose, tout le détail de ce qui la rend viable. L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions. Tel est donc le rôle, telle est la signification de la religion que nous avons appelée statique ou naturelle. La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie.

Il est vrai qu'on aperçoit tout de suite une autre solution possible du problème. La religion statique attache l'homme à la vie, et par conséquent l'individu à la société, en lui racontant des histoires comparables à celles dont on berce les enfants. Sans doute ce ne sont pas des histoires comme les autres. Issues de la fonction fabulatrice par nécessité, et non pas pour le simple plaisir, elles contrefont la réalité perçue au point de se prolonger en actions : les autres créations imaginatives ont cette tendance, mais elles n'exigent pas que nous nous y laissions aller ; elles peuvent rester à l'état d'idées ; celles-là, au contraire, sont idéo-motrices. Ce n'en sont pas moins des fables, que des esprits critiques accepteront souvent en fait, comme nous l'avons vu, mais qu'en droit ils devraient rejeter. Le principe actif, mouvant, dont le seul stationnement en un point

extrême s'est exprimé par l'humanité, exige sans doute de toutes les espèces créées qu'elles se cramponnent à la vie. Mais, comme nous le montrions jadis, si ce principe donne toutes les espèces globalement, à la manière d'un arbre qui pousse dans toutes les directions des branches terminées en bourgeons, c'est le dépôt, dans la matière, d'une énergie librement créatrice, c'est l'homme ou quelque être de même signification — nous ne disons pas de même forme — qui est la raison d'être du développement tout entier. L'ensemble eût pu être très supérieur à ce qu'il est, et c'est probablement ce qui arrive dans des mondes où le courant est lancé à travers une matière moins réfractaire. Comme aussi le courant eût pu ne jamais trouver libre passage, pas même dans cette mesure insuffisante, auquel cas ne se seraient jamais dégagées sur notre planète la qualité et la quantité d'énergie créatrice que représente la forme humaine. Mais, de toute manière, la vie est chose au moins aussi désirable, plus désirable même pour l'homme que pour les autres espèces, puisque celles-ci la subissent comme un effet produit au passage par l'énergie créatrice, tandis qu'elle est chez l'homme le succès même, si incomplet et si précaire soit-il, de cet effort. Pourquoi, dès lors, l'homme ne retrouverait-il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre de l'élan, dans la direction d'où l'élan était venu ? Ce n'est pas par l'intelligence, ou en tout cas avec l'intelligence seule, qu'il pourrait le faire : celle-ci irait plutôt en sens inverse ; elle a une destination spéciale et, lorsqu'elle s'élève dans ses spéculations, elle nous fait tout au plus concevoir des possibilités, elle ne touche pas une réalité. Mais nous savons qu'autour de l'intelligence est restée une frange d'intuition, vague et évanouissante. Ne pourrait-on pas la fixer, l'intensifier, et surtout la compléter en action, car elle n'est devenue pure vision que par un affaiblissement de son principe et, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une abstraction pratiquée sur elle-même ?

Une âme capable et digne de cet effort ne se demanderait même pas si le principe avec lequel elle se tient maintenant en contact est la cause transcendante de toutes choses ou si ce n'en est que la délégation terrestre. Il lui suffirait de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa

personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour. A la société elle se donnerait par surcroît, mais à une société qui serait alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe. La confiance que la religion statique apportait à l'homme s'en trouverait transfigurée : plus de souci pour l'avenir, plus de retour inquiet sur soi-même ; l'objet n'en vaudrait matériellement plus la peine, et prendrait moralement une signification trop haute. C'est maintenant d'un détachement de chaque chose en particulier que serait fait l'attachement à la vie en général. Mais faudrait-il alors parler encore de religion ? ou fallait-il alors, pour tout ce qui précédait, employer déjà ce mot ? Les deux choses ne diffèrent-elles pas au point de s'exclure, et de ne pouvoir s'appeler du même nom ?

Il y a bien des raisons, cependant, pour parler de religion dans les deux cas. D'abord le mysticisme — car c'est à lui que nous pensons — a beau transporter l'âme sur un autre plan : il ne lui en assure pas moins, sous une forme éminente, la sécurité et la sérénité que la religion statique a pour fonction de procurer. Mais surtout il faut considérer que le mysticisme pur est une essence rare, qu'on le rencontre le plus souvent à l'état de dilution, qu'il n'en communique pas moins alors à la masse à laquelle il se mêle sa couleur et son parfum, et qu'on doit le laisser avec elle, pratiquement inséparable d'elle, si l'on veut le prendre agissant, puisque c'est ainsi qu'il a fini par l'imposer au monde. En se plaçant à ce point de vue, on apercevrait une série de transitions, et comme des différences de degré, là où réellement il y a une différence radicale de nature.

*M. R., 222-225.*

## 72. LE MYSTIQUE

Car l'amour qui le consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. Ce n'est pas la fraternité

que les philosophes ont recommandée au nom de la raison, en arguant de ce que tous les hommes participent originellement d'une même essence raisonnable : devant un idéal aussi noble on s'inclinera avec respect ; on s'efforcera de le réaliser s'il n'est pas trop gênant pour l'individu et pour la communauté ; on ne s'y attachera pas avec passion. Ou bien alors ce sera qu'on aura respiré dans quelque coin de notre civilisation le parfum enivrant que le mysticisme y a laissé. Les philosophes eux-mêmes auraient-ils posé avec une telle assurance le principe, si peu conforme à l'expérience courante, de l'égale participation de tous les hommes à une essence supérieure, s'il ne s'était pas trouvé des mystiques pour embrasser l'humanité entière dans un seul indivisible amour ? Il ne s'agit donc pas ici de la fraternité dont on a construit l'idée pour en faire un idéal. Et il ne s'agit pas non plus de l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme. D'un tel instinct on peut d'ailleurs se demander s'il a jamais existé ailleurs que dans l'imagination des philosophes, où il a surgi pour des raisons de symétrie. Famille, patrie, humanité apparaissant comme des cercles de plus en plus larges, on a pensé que l'homme devait aimer naturellement l'humanité comme on aime sa patrie et sa famille, alors qu'en réalité le groupement familial et le groupement social sont les seuls qui aient été voulus par la nature, les seuls auxquels correspondent des instincts, et que les instincts sociaux porteraient les sociétés à lutter les unes contre les autres bien plutôt qu'à s'unir pour se constituer effectivement en humanité. Tout au plus le sentiment familial et social pourra-t-il surabonder accidentellement et s'employer au delà de ses frontières naturelles, par luxe ou par jeu ; cela n'ira jamais très loin. Bien différent est l'amour mystique de l'humanité. Il ne prolonge pas un instinct, il ne dérive pas d'une idée. Ce n'est ni du sensible ni du rationnel. C'est l'un et l'autre implicitement, et c'est beaucoup plus effectivement. Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que moral. Il voudrait, avec l'aide de Dieu, parachever la création de l'espèce humaine et faire

de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même. Ou, pour employer des mots qui disent, comme nous verrons, la même chose dans une autre langue : sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt.

Réussira-t-il ? Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce ne pourra être qu'en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même. Les mystiques le sentent bien. Le grand obstacle qu'ils rencontreront est celui qui a empêché la création d'une humanité divine. L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination. Moyen dangereux, car la mécanique, en se développant, pourra se retourner contre la mystique : même, c'est en réaction apparente contre celle-ci que la mécanique se développera le plus complètement. Mais il y a des risques qu'il faut courir : une activité d'ordre supérieur, qui a besoin d'une activité plus basse, devra la susciter ou en tout cas la laisser faire, quitte à se défendre s'il en est besoin ; l'expérience montre que

si, de deux tendances contraires mais complémentaires, l'une a grandi au point de vouloir prendre toute la place, l'autre s'en trouvera bien pour peu qu'elle ait su se conserver : son tour reviendra, et elle bénéficiera alors de tout ce qui a été fait sans elle, qui n'a même été mené vigoureusement que contre elle. Quoi qu'il en soit, ce moyen ne pouvait être utilisé que beaucoup plus tard, et il y avait, en attendant, une tout autre méthode à suivre. C'était de ne pas rêver pour l'élan mystique une propagation générale immédiate, évidemment impossible, mais de le communiquer, encore que déjà affaibli, à un petit nombre de privilégiés qui formeraient ensemble une société spirituelle ; les sociétés de ce genre pourraient essaimer ; chacune d'elles, par ceux de ses membres qui seraient exceptionnellement doués, donnerait naissance à une ou plusieurs autres ; ainsi se conserverait, ainsi se continuerait l'élan jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait, du côté spirituel, une transformation radicale. Telle est la méthode que les grands mystiques ont suivie. C'est par nécessité, et parce qu'ils ne pouvaient pas faire davantage, qu'ils dépensèrent surtout à fonder des couvents ou des ordres religieux leur énergie surabondante. Ils n'avaient pas à regarder plus loin pour le moment. L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient les instruments. Tout leur effort devrait donc se concentrer sur une tâche très grande, très difficile, mais limitée. D'autres efforts viendront, d'autres étaient d'ailleurs déjà venus ; tous seraient convergents, puisque Dieu en faisait l'unité.

*M. R., 247-250.*

## C) CONCLUSION

### 73. RÉALITÉ DU TEMPS

... La succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait. Quand un processus physique s'accomplit sous mes yeux, il ne dépend pas de ma perception ni de mon inclination de l'accélérer ou de le ralentir. Ce qui importe au physicien, c'est le *nombre* d'unités de durée que le processus remplit : il n'a pas à s'inquiéter des unités elles-mêmes, et c'est pourquoi les états successifs du monde pourraient être déployés d'un seul coup dans l'espace sans que sa science en fût changée et sans qu'il cessât de parler du temps. Mais pour nous, êtres conscients, ce sont les unités qui importent, car nous ne comptons pas des extrémités d'intervalle, nous sentons et vivons les intervalles eux-mêmes. Or, nous avons conscience de ces intervalles comme d'intervalles *déterminés*. J'en reviens toujours à mon verre d'eau sucrée : pourquoi dois-je attendre que le sucre fonde ? Si la durée du phénomène est relative pour le physicien, en ce qu'elle se réduit à un certain nombre d'unités de temps et que les unités elles-mêmes sont ce qu'on voudra, cette durée est un absolu pour ma conscience, car elle coïncide avec un certain degré d'impatience qui est, lui, rigoureusement déterminé. D'où vient cette détermination ? Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée psychologique qui s'impose, sur laquelle je ne puis rien ? Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition, n'a pas d'efficace réelle, si le temps n'est pas une espèce de force, pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs avec une vitesse qui, au regard de ma conscience, est un véritable absolu ? pourquoi avec cette

vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? pourquoi pas avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place.*

E. C., 338-339.

### 74. L'IDÉE DE CRÉATION

Le mystère répandu sur l'existence de l'univers vient pour une forte part, en effet, de ce que nous voulons que la genèse s'en soit faite d'un seul coup, ou bien alors que toute matière soit éternelle. Qu'on parle de création ou qu'on pose une matière incréée, dans les deux cas c'est la totalité de l'univers qu'on met en cause. En approfondissant cette habitude d'esprit, on y trouverait.... l'idée, commune aux matérialistes et à leurs adversaires, qu'il n'y a pas de durée réellement agissante et que l'absolu — matière ou esprit — ne saurait prendre place dans le temps concret, dans le temps que nous sentons être l'étoffe même de notre vie : d'où résulterait que tout est donné une fois pour toutes, et qu'il faut poser de toute éternité ou la multiplicité matérielle elle-même, ou l'acte créateur de cette multiplicité, donné en bloc dans l'essence divine. Une fois déraciné ce préjugé, l'idée de création devient plus claire, car elle se confond avec celle d'accroissement.

Mais ce n'est plus alors de l'univers dans sa totalité que nous devons parler...

... Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire..... Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait. Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre, que les choses s'y passent de la même manière. Et je sais qu'ils ne se sont pas tous constitués en même temps, puisque l'observation me montre, aujourd'hui même, des nébuleuses en voie de concentration. Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. Que des choses nouvelles puissent s'ajouter aux choses qui existent, cela est absurde, sans aucun doute, puisque la *chose* résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées. Parler de choses qui se créent reviendrait donc à dire que l'entendement se donne plus qu'il ne se donne, — affirmation contradictoire avec elle-même, représentation vide et vaine. Mais que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est que ce chacun de nous constate quand il se regarde agir. Les choses se constituent par la coupe instantanée que l'entendement pratique, à un moment donné, dans un flux de ce genre, et ce qui est mystérieux quand

on compare entre elles les coupes devient clair quand on se reporte au flux. Même, les modalités de l'action créatrice, en tant que celle-ci se poursuit dans l'organisation des formes vivantes, se simplifient singulièrement quand on les prend de ce biais. Devant la complexité d'un organisme et la multitude quasi infinie d'analyses et de synthèses entrelacées qu'elle présuppose, notre entendement recule déconcerté. Que le jeu pur et simple des forces physiques et chimiques puisse faire cette merveille, nous avons peine à le croire. Et si c'est une science profonde qui est à l'œuvre, comment comprendre l'influence exercée sur la matière sans forme par cette forme sans matière ? Mais la difficulté naît de ce qu'on se représente, statiquement, des particules matérielles toutes faites, juxtaposées les unes aux autres, et, statiquement aussi, une cause extérieure qui plaquerait sur elles une organisation savante. En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace. Non seulement nous fermons les yeux sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules et agrégat de faits. La raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence, qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant, dans le flux du réel, des coupes instantanées dont chacune devient, dans sa fixité, indéfiniment décomposable. N'apercevant, dans un organisme, que des parties extérieures à des parties, l'entendement n'a le choix qu'entre deux systèmes d'explication : ou tenir l'organisation infiniment compliquée (et, par là, infiniment savante) pour un assemblage fortuit, ou la rapporter à

l'influence incompréhensible d'une force extérieure qui en aurait groupé les éléments. Mais cette complication est l'œuvre de l'entendement, cette incompréhensibilité est son œuvre aussi. Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se remettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes.

*E. C.*, 241-242 ; 249-251.

#### 75. DURÉE ET LIBERTÉ

C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui nous montre l'âme 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. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de l'un quelconque de ces sentiments, c'est donc reconnaître qu'elle se détermine elle-même. L'associationniste réduit le moi à un agrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si, au contraire, il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout

entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés. — Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique. A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénétreraient bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiètera continuellement sur l'autre. Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental.

*D. I.*, 124-126.

## 76. VIE ET LIBERTÉ

Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit. Elle serait impossible, si le déterminisme auquel la matière obéit ne pouvait se relâcher de sa rigueur. Mais supposez qu'à certains moments, en certains points, la matière offre une certaine élasticité, là s'installera la conscience. Elle s'y installera en se faisant toute petite ; puis, une fois dans la place, elle se dilatera, arrondira sa part et finira par obtenir tout, parce qu'elle dispose du temps et parce que la quantité d'indétermination la plus légère, en s'additionnant indéfiniment avec elle-même, donnera autant de liberté qu'on voudra. — Mais nous allons retrouver cette même conclusion sur de nouvelles lignes de faits, qui nous la présenteront avec plus de rigueur.

Si nous cherchons, en effet, comment un corps vivant s'y prend pour exécuter des mouvements, nous trouvons que sa méthode est toujours la même. Elle consiste à utiliser certaines substances qu'on pourrait appeler explosives et qui, semblables à la poudre à canon, n'attendent qu'une étincelle pour détoner. Je veux parler des aliments, plus particulièrement des substances ternaires — hydrates de carbone et graisses. Une somme considérable d'énergie potentielle y est accumulée, prête à se convertir en mouvement. Cette énergie a été lentement, graduellement, empruntée au soleil par les plantes ; et l'animal qui se nourrit d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'une plante, ou d'un animal qui s'est nourri d'un animal qui s'est nourri d'une plante, etc., fait simplement passer dans son corps un explosif que la vie a fabriqué en emmagasinant de l'énergie solaire. Quand il exécute un mouvement, c'est qu'il libère l'énergie ainsi emprisonnée ; il n'a, pour cela, qu'à toucher un déclic, à frôler la détente d'un pis-

tolet sans frottement, à appeler l'étincelle : l'explosif détone, et dans la direction choisie le mouvement s'accomplit. Si les premiers êtres vivants oscillèrent entre la vie végétale et la vie animale, c'est que la vie, à ses débuts, se chargeait à la fois de fabriquer l'explosif et de l'utiliser pour des mouvements. A mesure que végétaux et animaux se différenciaient, la vie se scindait en deux règnes, séparant ainsi l'une de l'autre les deux fonctions primitivement réunies. Ici elle se préoccupait davantage de fabriquer l'explosif, là de le faire détoner. Mais, qu'on l'envisage au début ou au terme de son évolution, toujours la vie dans son ensemble est un double travail d'accumulation graduelle et de dépense brusque : il s'agit pour elle d'obtenir que la matière, par une opération lente et difficile, emmagasine une énergie de puissance qui deviendra tout d'un coup énergie de mouvement. Or, comment procéderait autrement une cause libre, incapable de briser la nécessité à laquelle la matière est soumise, capable pourtant de la fléchir, et qui voudrait, avec la très petite influence dont elle dispose sur la matière, obtenir d'elle, dans une direction de mieux en mieux choisie, des mouvements de plus en plus puissants ? Elle s'y prendrait précisément de cette manière. Elle tâcherait de n'avoir qu'à faire jouer un déclic ou à fournir une étincelle, à utiliser instantanément une énergie que la matière aurait accumulée pendant tout le temps qu'il aurait fallu.

E. S., 13-15.

## 77. MÉMOIRE ET LIBERTÉ

En même temps que notre perception actuelle et pour ainsi dire instantanée effectue cette division de la matière en objets indépendants, notre mémoire solidifie en qualités sensibles l'écoulement continu des choses. Elle prolonge le passé dans le présent, parce que notre action disposera de l'avenir dans l'exakte proportion où notre perception, grossie par la mémoire, aura contracté le passé. Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans le présent, et dans un présent qui recommence sans cesse,

voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la *nécessité*. S'il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle. La plus ou moins haute tension de leur durée, qui exprime, au fond, leur plus ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté. L'indépendance de leur action sur la matière ambiante s'affirme de mieux en mieux à mesure qu'ils se dégagent davantage du rythme selon lequel cette matière s'écoule. De sorte que les qualités sensibles, telles qu'elles figurent dans notre perception doublée de mémoire, sont bien les moments successifs obtenus par la solidification du réel. Mais pour distinguer ces moments, et aussi pour les relier ensemble par un fil qui soit commun à notre propre existence et à celles des choses, force nous est bien d'imaginer un schème abstrait de la succession en général, un milieu homogène et indifférent qui soit à l'écoulement de la matière, dans le sens de la longueur, ce que l'espace est dans le sens de la largeur : en cela consiste le temps homogène. Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière.

*M. M.*, 236-237.

## INDEX GÉNÉRAL

Nous ne citons pas les mots *durée*, *intuition*, *mémoire*, *vie*, parce qu'ils sont présents dans la plupart des textes.

### A

- Absolu*, 11, 20, 29.  
*Action* (pratique), 28, 29 ;  
 — et cerveau, 65, 72-73 ;  
 — et intelligence, 119-121 ;  
 — et mémoire, 46, 59-60 ;  
 — et perception, 72-74, 76 ;  
 — virtuelle et réelle, 76 ;  
 — et vision, 60.  
*Adaptation*, 103-105.  
*Affection*, 76-77.  
*Amnésie*, *Aphasie*, 53, 67, 69.  
*Amour*, 129-130, 142-144.  
*Analyse*, 14, 26, 39 ;  
 — et synthèse, 33-34 ;  
 — infinitésimale, 41.  
*Animal*, 87-88.  
*Association* (des idées), 47, 52, 57-58.  
*Attention*, 67 ;  
 — à la vie, 65-66 ;  
 — et perception, 53-55.  
*Attitude*, 46, 55, 62, 67, 69.  
*Automatisme*, 59-60, 71-72, 110, 116-117.  
*Avenir*, 106-107, 116, 153.

### C

- Caractère*, 46, 86-87.  
*Causalité*, 63-64, 96-97, 106, 112.  
*Cerveau*, 65-73, 117.  
*Changement*, 7-8, 15, 20, 39-40, 125.

- Choix*, 71, 89, 97, 116.  
*Comique*, 110.  
*Conscience*, 15, 38, 46, 58, 79-81, 116-117, 151-152.  
*Contingence*, 97.  
*Continuité*, *Discontinuité*, 9, 18-19 ;  
 — et matière, 120 ;  
 — et mémoire, 56 ;  
 — et perception, 32, 79-80 ;  
 — et vie, 88.  
*Contraction*, *Détente*, 12, 32, 50-52, 61, 78-80, 112-114.  
*Création*, 12, 18, 30, 114, 116-117, 138-139, 147-150 ;  
 — des problèmes, 22.

### D

- Degrés*, 33-35, 49, 51-55, 97, 104, 115, 151.  
*Désordre*, *ordre*, 24-26.  
*Dialectique*, 123, 126.  
*Dichotomie*, 100.  
*Dieu*, 143-144.  
*Différenciation*, *dissociation*, *divergence*, 42, 86-90, 94-102.  
*Discernement*, 75.  
*Divisibilité*, *indivisibilité*, 13-14, 16-19, 22-23, 32.

### E

- Effort*, 63-64, 126-127.  
*Empirisme*, 128-130.  
*Espace*, 15-17, 19, 51, 134.