



# Bergson et le culte de l'intuition

## Le subjectivisme français à la recherche de l'intuition

La France a connu de nombreux penseurs, et de grands auteurs de littérature. Leur grand point commun, c'est leur préoccupation pour le style et le mode de vie, c'est-à-dire, en fin de compte, pour une manière de vivre vertueuse, ou morale.

La France dite classique du XVIIe siècle, c'est celle des moralistes en quête de vertu, et celle des Lumières, c'est celle de la morale universaliste ; les auteurs réalistes, voire naturalistes, du XIXe siècle, se sont préoccupés de l'état d'esprit d'une époque où le capitalisme s'approprie toutes les initiatives.

Pour cette raison, la France n'a pas connu de philosophes en tant que tel. Les « philosophes des Lumières » sont des essayistes et des écrivains, nullement des philosophes en tant que tel. Aussi, l'élaboration de systèmes de pensée cohérents et complets est inconnue en France. Ni René Descartes ni Denis Diderot, ni Pierre-Joseph Proudhon ni Jean Jaurès n'ont cherché à systématiser leur pensée, à ériger une démarche complète, cohérente sur tous les plans.

Leurs œuvres, comme celle de Jean-Jacques Rousseau, furent nombreuses et denses, mais il n'y a pas de diderotisme ni de jaressisme, ou encore de cartésianisme ou de proudhonisme : ces termes, lorsqu'ils existent, désignent l'approche de chaque auteur, nullement son « système ».

Il y a ici un caractère propre à la culture française, qui a toujours été plus intéressée par le psychisme de l'individu dans sa manière de vivre, que les grands systèmes. On est ici toujours dans l'esprit des essais de Montaigne, des poètes de la Pléiade : une personne découvre, raconte, explique à sa manière, est prétexte à l'inspiration, à la réflexion.

Rares sont ceux qui ont su dépasser cela et atteindre l'universel à partir du particulier. Jean Racine et Honoré de Balzac sont ici les titans de notre culture, de par leur précision formidable dans leur description de l'âme humaine. Ces deux auteurs ont systématiquement souligné la dimension dialectique propre aux situations, avec le reflet dans l'esprit provoqué par la réalité.

De manière plus traditionnelle, il y a un certain « psychologisme » qui s'est développé, pour s'imposer dans l'idéologie dominante. Deux grands auteurs ont joué un rôle décisif ici : Marcel Proust (1871-1922) et Henri Bergson (1859-1941), qui ont tous deux travaillé sur la question du temps tel qu'il est ressenti.

Ces deux auteurs ont, en pratique, posé les bases du subjectivisme à la française. S'ils y sont arrivés, c'est parce que Juifs, ils ont apporté au catholicisme dominant une dimension qui manquait et

permettant l'existentialisme.

Dans le protestantisme, l'individu est livré à lui-même, tout comme dans le judaïsme et l'Islam. Mais dans le catholicisme, il y a l'Église dont l'individu reste une composante ; il n'est pas libre de s'épancher de manière existentielle, sauf au sein d'un mysticisme issu du baroque et de la contre-réforme. Charles Baudelaire (1821-1867) avait le premier tenté de valoriser un aventurisme existentialiste, avec ses *Fleurs du mal*, très proche du romantisme noir de Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889).

Ce sont cependant Marcel Proust et Henri Bergson qui vont parvenir à ouvrir la voie à un subjectivisme français : puisque le subjectivisme protestant, juif, musulman, s'appuyait sur l'espace où l'individu est livré à lui-même (ce qu'il n'est pas dans le catholicisme), alors le subjectivisme catholique va s'appuyer sur le temps.

C'est cela la clef de la profonde différence entre les romans modernes américains ou anglais et ceux d'Italie ou d'Amérique latine : les premiers sont subjectivistes dans un esprit de voyageur, les seconds accordent une importance démesurée à la durée, à la perception du temps qui passe.

Dans ce dernier cas, on joue sur la modification de la perception du temps, alors il n'y a plus rien à part l'individu : c'est le sens des romans de Marcel Proust et celle de la philosophie d'Henri Bergson. Dans cet « espace » qu'est le temps ressenti de manière personnelle, il n'y a rien à part la pensée pure, qui « saisit » les choses par intuition.

Bergson va être le grand concepteur de cette vision du monde. Là où le subjectivisme allemand va produire l'existentialisme des défilés en uniformes ou le romantisme d'une âme errante, le subjectivisme français va produire l'existentialisme d'une sorte de hippie de droite, d'homme frugal portant un béret symbole de sa quête nostalgique et de sa posture aristocratique.

## **Un renouvellement de la démarche subjectiviste de Descartes**

Le premier ouvrage d'Henri Bergson a un titre particulièrement évocateur : *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paru en 1889, cet ouvrage tente de maintenir l'équilibre qu'a réalisé René Descartes entre la religion et le matérialisme.

René Descartes avait tenté d'ouvrir un espace à la bourgeoisie pour qu'elle réalise la science, dans des conditions difficiles où le catholicisme prédominait. En Angleterre, Francis Bacon pouvait ouvertement revendiquer les cinq sens comme base de la connaissance, mais en France ce n'était pas possible. Cela permit à René Descartes d'émerger comme un penseur « radical » alors qu'il n'était en réalité qu'un penseur coincé entre deux eaux.

Henri Bergson va essayer de maintenir ce savant équilibre, qui tente de faire cohabiter le spiritualisme le plus intransigeant, avec une âme individuelle et un monde conçu par un Dieu tout puissant, et un matérialisme transformant la réalité.

Bien entendu, le grand thème de René Descartes est l'espace. S'appuyant sur sa conscience, il remet en cause l'espace autour de lui, qui est peut-être une illusion. La seule chose dont il soit certain, c'est qu'il pense : c'est le fameux « cogito ergo sum », « je pense donc je suis ».

Là où le matérialisme anglais dit que la réalité est vraie (mettant ainsi Dieu de côté), René Descartes fait face à l'Église de manière plus prudente en disant que la réalité doit être remise en cause, ou plutôt mise en doute, pour être ainsi dire « recalculée » rationnellement.

La « conscience » de René Descartes pratique en effet le doute radical pour utiliser les mathématiques comme vérité, contournant la religion en affirmant que cette raison consiste justement en le libre-arbitre donné par Dieu. Comme il s'agit d'un idéalisme religieux, René Descartes raisonne en s'appuyant sur le néo-platonisme issu du pythagorisme, c'est-à-dire sur un Dieu (unique) ayant créé le monde en utilisant des chiffres pour créer le multiple alors que lui-même est « 1 » et seulement « 1 ».

Henri Bergson reprend directement ce schéma. Mais au lieu de procéder au recalcul rationnel de la réalité au moyen des mathématiques, il va rejeter l'espace pour n'accorder de l'attention qu'au temps, c'est-à-dire à la conscience elle-même.

Henri Bergson va donc tenter de montrer que l'esprit peut modifier le corps. Pour cela, il prend l'exemple des sensations : il dit d'abord que celles-ci connaissent différentes intensités, et que la gamme de cette intensité ne dépend pas que des sens. L'esprit agirait dans l'évaluation des sensations.

Voici ce que dit Henri Bergson :

« Essayons de démêler en quoi consiste une intensité croissante de joie ou de tristesse, dans les cas exceptionnels où aucun symptôme physique n'intervient. La joie intérieure n'est pas plus que la passion un fait psychologique isolé qui occuperait d'abord un coin de l'âme et gagnerait peu à peu de la place.

A son plus bas degré, elle ressemble assez à une orientation de nos états de conscience dans le sens de l'avenir.

Puis, comme si cette attraction diminuait leur pesanteur, nos idées et nos sensations se succèdent avec plus de rapidité ; nos mouvements ne nous coûtent plus le même effort.

Enfin, dans la joie extrême, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être.

Ainsi, il y a plusieurs formes caractéristiques de la joie purement intérieure, autant d'étapes successives qui correspondent à des modifications qualitatives de la masse de nos états psychologiques. »

C'est là du subjectivisme. Ce qui se passe dans l'esprit devient non seulement indépendant, mais le moteur de la réalité individuelle. Marcel Proust ne dit pas autre chose dans l'exemple de sa fameuse « madeleine ».

Voici comment Henri Bergson reformule cette approche, cette fois non pas avec un gâteau, mais avec la danse :

« Si les mouvements saccadés manquent de grâce, c'est parce que chacun d'eux se suffit à lui-même et n'annonce pas ceux qui vont le suivre. Si la grâce préfère les courbes aux lignes brisées, c'est que la ligne courbe change de direction à tout moment, mais que chaque direction nouvelle était indiquée dans celle qui la précédait.

La perception d'une facilité à se mouvoir vient donc se fondre ici dans le plaisir d'arrêter en quelque sorte la marche du temps, et de tenir l'avenir dans le présent. Un troisième élément intervient quand les mouvements gracieux obéissent à un rythme, et que la musique les accompagne.

C'est que le rythme et la mesure, en nous permettant de prévoir encore mieux les mouvements de l'artiste, nous font croire cette fois que nous en sommes les maîtres.

Comme nous devinons presque l'attitude qu'il va prendre, il paraît nous obéir quand il la prend en effet ; la régularité du rythme établit entre lui et nous une espèce de communication, et les retours périodiques de la mesure sont comme autant de fils invisibles au moyen desquels nous faisons jouer cette marionnette imaginaire.

Même, si elle s'arrête un instant, notre main impatientée ne peut s'empêcher de se mouvoir comme pour la pousser, comme pour la replacer au sein de ce mouvement dont le rythme est devenu toute notre pensée et toute notre volonté. »

Ce qui se passerait dans l'esprit serait, parfois, tout ce qui compterait. C'est la toute puissance de la conscience individuelle, c'est la même méthode que René Descartes.

## **« Où notre pensée s'absorbe et où notre volonté se perd »**

Henri Bergson, avec sa conception de la conscience toute puissante, inverse la théorie matérialiste dialectique du reflet. Ce n'est plus la conscience qui est imprimée par la réalité, mais l'inverse.

Cela signifie que ce qu'on appelle mémoire n'est pas une impression, comme dans le matérialisme dialectique où la conscience est imprimée, mais un simple outil pour l'intuition, pour l'action future de la conscience. Le monde consiste en l'avenir de la conscience agissante.

Ainsi, selon Henri Bergson :

« L'état affectif ne doit donc pas correspondre seulement aux ébranlements, mouvements ou phénomènes physiques qui ont été, mais encore et surtout à ceux qui se préparent, à ceux qui voudraient être. »

La nature (divine) a donc ici permis une conscience toute puissante, dont la mémoire n'a de sens que comme vecteur du libre choix de la conscience agissante. L'être humain n'est plus façonné par la réalité : il dessine lui-même la réalité par sa conscience. Tout passe et tourne autour de la conscience.

Par conséquent, l'art ne doit plus proposer une synthèse de la réalité, mais hypnotiser la conscience afin de proposer un contenu satisfaisant à la conscience toute puissante. Henri Bergson dit ainsi :

« En se plaçant à ce point de vue, on s'apercevra, croyons-nous, que l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous

amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé.

Dans les procédés de l'art on retrouvera sous une forme atténuée, raffinés et en quelque sorte spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose. »

On a ici un équivalent du principe des « correspondances » formulé par Charles Baudelaire dans *Les fleurs du mal*. La conscience se retrouve, elle a des « sympathies » (au sens d'atomes crochus, d'affinités électives) avec quelque chose. Cette rencontre produit quelque chose de magique, où la conscience s'efface.

Voici comment Henri Bergson explique que la « volonté se perd » devant des statues antiques :

« Si les œuvres de la statuaire antique expriment des émotions légères, qui les effleurent à peine comme un souffle, en revanche la pâle immobilité de la pierre donne au sentiment exprimé, au mouvement commencé, je ne sais quoi de définitif et d'éternel, où notre pensée s'absorbe et où notre volonté se perd. »

La conscience est chez Henri Bergson tellement centrale que tout tourne littéralement autour de sa propre existence : soit elle s'abandonne, soit elle se dirige vers la réalité en agissant, mais jamais elle n'existe comme impression, comme reflet de la réalité.

Il y a bien un rapport au corps, mais il y a l'esprit est indépendant, même s'il est « touché » par la réalité organique. On a là la même démarche que René Descartes : le spirituel est sauvé, et il y a également l'action qui est possible (conformément aux exigences bourgeoises en termes de pratique).

L'époque est toutefois différente. Là où René Descartes pouvait être une relative arme anti-féodale de par l'affirmation de la conscience « scientifique » agissante dans un monde (donné par Dieu), on a, avec Henri Bergson, une célébration de la toute puissance du subjectivisme au sein d'une société déjà bourgeoise.

La bourgeoisie n'a eu cesse de le célébrer et de le remercier, en le faisant par exemple président de l'Académie des sciences morales et politiques, grand-croix de la Légion d'honneur, membre de l'Académie française ou encore prix Nobel de littérature.

## **La confusion de l'espace et du temps**

La pensée de Henri Bergson se déploie au même moment où la classe ouvrière surgit et produit le matérialisme dialectique. Cette mise en perspective permet de comprendre sur quoi Henri Bergson met l'accent.

Si en effet il considère la conscience comme « prioritaire » dans la saisie de la réalité, il doit aller plus loin. Il doit systématiser le fait que la réalité a plusieurs aspects ou plutôt plusieurs vérités. Il doit rendre baroque la réalité, il doit la rendre kaléidoscopique, et surtout il doit rendre « spatial » ce qui est spirituel.

Voici une explication de Henri Bergson. Il parle de sons de cloche, que l'on peut soit distinguer un à

un, ou bien considérer selon une perspective d'ensemble. Mais dans ce dernier cas, cela signifie qu'un son passé, n'existant plus, a maintenu son existence dans l'esprit, qui a pu ainsi le relier aux autres sons.

Henri Bergson en conclut que le son a une réalité « spatiale » ! Voici comment il décrit ce processus :

« Certes, les sons de la cloche m'arrivent successivement ; mais de deux choses l'une. Ou je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu : alors je ne compte pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi.

Ou bien je me propose explicitement de les compter, et il faudra bien alors que je les dissocie, et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène où les sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage.

Reste à savoir, il est vrai, si ce milieu est du temps ou de l'espace. Mais un moment du temps, nous le répétons, ne saurait se conserver pour s'ajouter à d'autres. Si les sons se dissocient, c'est qu'ils laissent entre eux des intervalles vides.

Si on les compte, c'est que les intervalles demeurent entre les sons qui passent : comment ces intervalles demeureraient-ils, s'ils étaient durée pure, et non pas espace ? C'est donc bien dans l'espace que s'effectue l'opération.

Elle devient d'ailleurs de plus en plus difficile à mesure que nous pénétrons plus avant dans les profondeurs de la conscience. Ici nous nous trouvons en présence d'une multiplicité confuse de sensations et de sentiments que l'analyse seule distingue. Leur nombre se confond avec le nombre même des moments qu'ils remplissent quand nous les comptons ; mais ces moments susceptibles de s'additionner entre eux sont encore des points de l'espace.

D'où résulte enfin qu'il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace. »

Ce faisant, Henri Bergson ne fait pas qu'accorder une valeur spatiale à quelque chose de « spirituel ». Il bouleverse également le mouvement de la matière, en séparant radicalement la matière de son mouvement, dans la mesure où ce dernier n'est considéré que selon la conscience.

Henri Bergson reprend la dimension idéaliste présente chez Emmanuel Kant : on connaît un aspect d'une chose, celui « pour nous », mais la chose « en soi » reste incompréhensible.

Il y a ainsi non plus une réalité, mais la réalité telle que nous la saisissons. Cela permet de nier les lois de la matière. Comme on le sait, la question de la transformation de la quantité en qualité est notamment très importante pour le matérialisme dialectique : le « saut » est au cœur du mouvement dialectique.

Bien entendu, Henri Bergson doit à tout prix saborder toute approche sérieuse de cet aspect fondamental de la réalité.

Pour ce faire, il utilise le subjectivisme, bien entendu. Il donne un exemple où quelqu'un doit ramasser un panier qu'il pensait plus lourd que ce qu'il n'est en réalité. La différence de poids, quantitative, se transforme en différence de « qualité » pour la conscience, « choquée » qu'elle serait de la différence de poids.

C'est là bien entendu nier que le mouvement est inhérent à la matière, et que le saut est inhérent au mouvement de la matière. Voici comment Henri Bergson formule son exemple totalement idéaliste :

« Il faut ajouter que la différence de qualité se traduit spontanément ici en différence de quantité, à cause de l'effort plus ou moins étendu que notre corps fournit pour soulever un poids donné. Vous vous en convaincrez sans peine si l'on vous invite à soulever un panier que l'on vous aura dit rempli de ferraille, alors qu'il est vide en réalité.

Vous croirez perdre l'équilibre en le saisissant, comme si des muscles étrangers s'étaient intéressés par avance à l'opération et en éprouvaient un brusque désappointement.

C'est surtout au nombre et à la nature de ces efforts sympathiques, accomplis sur divers points de l'organisme, que vous mesurez la sensation de pesanteur en un point donné ; et cette sensation ne serait qu'une qualité si vous n'y introduisiez ainsi l'idée d'une grandeur. »

On est là dans le subjectivisme.

## **Une science demeurant éternellement soumise à la loi de non-contradiction**

En accordant une dimension centrale à la conscience, Henri Bergson réalise un tour de passe-passe visant à supprimer tout espace théorique où l'on pourrait accorder à la matière un mouvement interne.

Le temps n'existe plus pour les objets et les phénomènes, il ne s'y passe rien, en raison de ce que Henri Bergson interprète comme la loi de la conservation de l'énergie. Seule la conscience perçoit les changements, seule elle peut en définitive agir réellement.

Voici comment il formule sa vision du monde :

« Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain, sans doute, pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient. Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de conservation de l'énergie ? »

La réalité ne possède pas de contradiction, elle est uniforme. Les seules transformations tiennent à des rencontres de choses, selon la loi de la conservation de l'énergie. Il n'y a jamais de transformations qualitatives, uniquement différents aspects avec la conscience en privilégiant

certaines pour comprendre ce qui se passe. On a là quelque chose de très important chez la bourgeoisie décadente : le relativisme pragmatique, frappé du sceau de l'unilatéralisme.

Henri Bergson explique cela de la manière suivante:

« Certes, toute opération mathématique que l'on exécute sur une quantité donnée implique la permanence de cette quantité à travers le cours de l'opération de quelque manière qu'on la décompose.

En d'autres termes, ce qui est donné est donné, ce qui n'est pas donné n'est pas donné, et dans quelque ordre qu'on fasse la somme des mêmes termes, on trouvera le même résultat.

La science demeurera éternellement soumise à cette loi, qui n'est que la loi de non-contradiction ; mais cette loi n'implique aucune hypothèse spéciale sur la nature de ce qu'on devra se donner, ni de ce qui restera constant.

Elle nous avertit bien, en un certain sens, que quelque chose ne saurait venir de rien ; mais l'expérience seule nous dira quels sont les aspects ou fonctions de la réalité qui, scientifiquement, devront compter pour quelque chose, et quels sont ceux qui, au point de vue de la science positive, ne devront compter pour rien.

Bref, pour prévoir l'état d'un système déterminé à un moment déterminé, il faut de toute nécessité que quelque chose s'y conserve en quantité constante à travers une série de combinaisons ; mais il appartient à l'expérience de prononcer sur la nature de cette chose, et surtout de nous faire savoir si on la retrouve dans tous les systèmes possibles, si tous les systèmes possibles, en d'autres termes, se prêtent à nos calculs. »

La conscience peut calculer des phénomènes, car elle dispose du recul nécessaire pour cela d'un côté, et de l'autre il y a une évolution de la réalité qu'on doit appeler ici mécanique : ce qui se produit ne connaît pas de changement interne. Cela est impérativement nécessaire afin de maintenir la fiction d'une conscience qui, pareillement, ne connaît pas de modification interne.

En fait, chez Henri Bergson, il y a l'espace avec les objets, et des rencontres, des phénomènes, des chocs, etc. qui provoquent des modifications spatiales, en s'accordant avec ce qu'il appelle la loi de la conservation de l'énergie. Le temps, en tant que tel, n'existe pas, à part pour la conscience.

On a ici un monde consistant en une accumulation de choses et de faits, dont la somme énergétique reste la même, ne connaissant aucune transformation, avec des humains disposant d'une conscience soi-disant assez profonde pour saisir une nouvelle dimension : le temps.

On a la même justification de l'activité humaine que chez René Descartes (parfaitement comprise alors par Karl Marx), c'est-à-dire un rationalisme sans matérialisme. Emmanuel Kant avait corrigé le tir, formulant une sorte de matérialisme mathématique. Avec Henri Bergson, on replonge dans l'idéalisme.

## **Le «moi fondamental»**

Henri Bergson s'évertue à justifier ce que René Descartes a justifié. Il parle ainsi d'un « moi



fondamental », qui serait au plus profond de la conscience, formant la dimension réellement personnelle et créative alors qu'en surface on ne trouve que ce qui est réflexe, réflexions qu'il dit « solidifiées » et par conséquent codées dans le langage.

Les mots sont considérés comme une forme insuffisante ne permettant pas de révéler la complexité de la conscience, on est plus que des mots: on touche ici la dimension anti-rationnelle typique du post-modernisme.

Le moi, comme dans le post-modernisme, se renouvelle de manière ininterrompue: les objets sont statiques dans l'espace, même s'ils changent parfois (et jamais de manière interne, jamais qualitativement) alors que dans le temps, à travers la durée, la conscience se modifie. Henri Bergson nous dit ainsi :

« Les éléments psychologiques, même les plus simples, ont leur personnalité et leur vie propre, pour peu qu'ils soient profonds ; ils deviennent sans cesse, et le même sentiment, par cela seul qu'il se répète, est un sentiment nouveau. »

En surface, des gens peuvent avoir les mêmes réflexes, mais au fond, chacun est radicalement différent ; on est ici dans la réfutation de la psychologie du reflet, dans le rejet de la tradition d'Aristote, Avicenne, Averroès, ainsi bien entendu que celle du matérialisme dialectique.

Henri Bergson fait ici office de Sigmund Freud pour la France : il invente une couche cachée dans la conscience, comme Sigmund Freud avec l'inconscient. Il prétend qu'il y a différentes couches, et que la dernière n'est pas atteinte par la réalité, qu'elle est indépendante, autonome, que rien ne saurait l'influencer.

Le langage, la raison, etc. ne peuvent pas définir cette réalité obscure, prenant des formes infinies, et surtout personnelles. Voici ce que dit Henri Bergson :

« Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés : c'est à des liaisons de ce genre, liaisons de sensation,- tout à fait simples et pour ainsi dire impersonnelles, que la théorie associationniste convient.

Mais à mesure que l'on creuse au-dessous de cette surface, à mesure que le moi redevient lui-même, à mesure aussi ses états de conscience cessent de se juxtaposer pour se pénétrer, se fondre ensemble, et se teindre chacun de la coloration de tous les autres. Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière.

Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes ; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. »

On a alors une sorte de prose à moitié folle sur la dimension profonde, pratiquement infinie de la conscience. On a ici un mélange de conception baroque de la vie (« *la vie est un songe* »), de psychologie et de psychanalyse, où les incohérences sont maquillées en créativité de la conscience, où le subjectivisme est présenté comme une expression personnelle, etc.

Voici comment Henri Bergson formule cela:

« Mais si, creusant au-dessous de la surface de contact entre le moi et les choses extérieures, nous pénétrons dans les profondeurs de l'intelligence organisée et vivante, nous assisterons à la superposition ou plutôt à la fusion intime de bien des idées qui, une fois dissociées, paraissent s'exclure sous forme de termes logiquement contradictoires.

Les rêves les plus bizarres, où deux images se recouvrent et nous présentent tout à la fois deux personnes différentes, qui n'en feraient pourtant qu'une, donneront une faible idée de l'interpénétration de nos concepts à l'état de veille. L'imagination du rêveur, isolée du monde externe, reproduit sur de simples images et parodie à sa manière le travail qui se poursuit sans cesse, sur des idées, dans les régions plus profondes de la vie intellectuelle. »

Le rêve n'est pas, comme chez Aristote ou le matérialisme, un reste d'images reflétées dans le cerveau, mais ici la preuve d'une vie cachée, d'une vie que Henri Bergson appelle intérieur. C'est la justification du subjectivisme.

## **Le libre-arbitre comme intuition**

Il va de soi que l'éloge du subjectivisme va forcément de pair avec celui du libre-arbitre. C'est un élément de base du rejet du matérialisme, et a fortiori du matérialisme dialectique. Henri Bergson considère qu'il va plus loin qu'Emmanuel Kant (et donc que René Descartes) dans sa défense de ce principe.

Il faut dire ici qu'Henri Bergson a fort à faire. D'un côté, il doit combattre le déterminisme sans jamais pour autant aborder le matérialisme dialectique (dont les principes sont bien entendu niés, comme son existence). Et de l'autre, il doit tout de même lier la conscience à la réalité pour ne pas basculer dans une abstraction mystique, métaphysique, qui n'aurait été d'aucune utilité pratique.

Henri Bergson pave ici la voie à l'existentialisme. Comment s'y prend-il ? Il dit que la conscience décide dans le temps, et qu'elle amène une action dans l'espace.

Il explique alors que la plupart des gens ne le voient pas et s'imaginent décider dans l'espace, alors que seule leur action est dans l'espace. La décision a été prise de manière libre au plus profond de la conscience (sinon la décision vient de la surface et peut être un réflexe, une habitude, etc.).

On a là une véritable apologie de l'intuition. Car la décision n'est pas réfléchie, elle n'est pas rationnelle, c'est-à-dire pour nous selon le matérialisme dialectique : elle n'est pas synthétisée. La décision est prise, et la manière dont elle est prise - au fond d'un moi prétendument fondamental selon Henri Bergson - serait par définition libre, car relevant du temps et non de l'espace.

Henri Bergson expose sa conception de la manière suivante :

« Il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être.

Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le

moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants.

Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de réfraction à travers l'espace.

De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter. »

Seulement, pour justifier l'intuition, Henri Bergson doit empêcher que la conscience soit statique. Il doit présenter une conscience en mouvement ininterrompu, à travers le temps, par la durée. La liberté de la conscience doit être complète, au point que la conscience peut changer, se transformer. C'est elle qui décide, qui prend les choses comme elle l'entend. Le mouvement du *Nouveau roman* en littérature dans la France des années 1960 va précisément suivre ce fil conducteur.

Voici comment Henri Bergson présente le jeu que fait la conscience avec les sensations:

« Nos sensations simples, considérées à l'état naturel, offriraient moins de consistance encore.

Telle saveur, tel parfum m'ont plu quand j'étais enfant, et me répugnent aujourd'hui. Pourtant je donne encore le même nom à la sensation éprouvée, et je parle comme si, le parfum et la saveur étant demeurés identiques, mes goûts seuls avaient changé. Je solidifie donc encore cette sensation ; et lorsque sa mobilité acquiert une telle évidence qu'il me devient impossible de la méconnaître, j'extrais cette mobilité pour lui donner un nom à part et la solidifier à son tour sous forme de goût.

Mais en réalité il n'y a ni sensations identiques, ni goûts multiples ; car sensations et goûts m'apparaissent comme des choses dès que je les isole et que je les nomme, et il n'y a guère dans l'âme humaine que des progrès.

Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit.

Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement.

Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée.

Ainsi, quand je mange d'un mets réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience ; je pourrai croire que la saveur me plaît, alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire. Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle.

Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis ; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité. »

On comprend alors ce qu'a fait Henri Bergson. Il a inversé les faits. Au lieu d'avoir une conscience reflet, il présente une conscience ayant une vie interne toute puissante et façonnant la réalité.

Au lieu d'une réalité se transformant de manière interne éternellement à travers le temps, par la durée (des transformations) on a une réalité consistant en une accumulation de faits mécaniques.

## Entre «idéalisme» et «réalisme»

Après avoir établi la base de sa position idéaliste sur la « durée » et la primauté de la conscience sur la matière, Henri Bergson tenta de systématiser son approche dans *Matière et mémoire*, dont le sous-titre est « essai sur la relation du corps à l'esprit », publié en 1896.

On est là dans le refus catégorique du « monisme », du caractère uniquement matériel du monde. Dans l'avant-propos à la septième édition, les premières lignes sont d'ailleurs on ne peut plus claire :

« Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. »

Son but reste le même : comme René Descartes, il veut trouver une « troisième voie » entre ce qu'il appelle « idéalisme » et « réalisme ». Pour ce faire, Bergson attaque cette fois directement la théorie du reflet.

Selon le matérialisme dialectique, la réalité se reflète dans la conscience, façonnant cette dernière. Henri Bergson attaque cela en disant que les images qui se reflètent dans le cerveau sont certes statiques dans la mesure où elles reflètent le réel, mais elles sont également en quelque sorte « travaillables » dans le cerveau, par ce qu'on pourrait appeler ici l'imagination. Voici ce qu'il dit :

« Comment expliquer que ces deux systèmes coexistent, et que les mêmes images soient relativement invariables dans l'univers, infiniment variables dans la perception ?

Le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, peut-être même entre le matérialisme et le spiritualisme, se pose donc, selon nous, dans les termes suivants : D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée ? »

Tout trouve sa source dans le fait que pour Henri Bergson, le monde est statique, ne connaissant au mieux que des rapports cause-effet qui, justement, sont étrangers au matérialisme dialectique. Il est alors facile pour lui d'opposer ce qui est en quelque sorte une photographie d'une réalité statique et une image qu'on pourrait dire « travaillables » dans le cerveau. Il prétend ainsi :

« Le réaliste part en effet de l'univers, c'est-à-dire d'un ensemble d'images gouvernées

dans leurs rapports mutuels par des lois immuables, où les effets restent proportionnés à leurs causes, et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment.

Mais force lui est bien de constater qu'en outre de ce système il y a des *perceptions*, c'est-à-dire des systèmes où ces mêmes images sont rapportées à une seule d'entre elles, s'échelonnent autour de celle-ci sur des plans différents, et se transfigurent dans leur ensemble pour des modifications légères de cette image centrale. C'est de cette perception que part l'idéaliste, et dans le système d'images qu'il se donne il y a une image privilégiée, son corps, sur laquelle se règlent les autres images. »

Or, et justement, pour le matérialisme dialectique, rien n'est statique, et il ne saurait donc y avoir la même image. D'où la thèse classique du matérialisme dialectique selon laquelle la conscience est toujours en retard dans sa saisie de la réalité. Le reflet se produit alors que la réalité s'est déjà relativement transformée, et qui plus est la conscience doit synthétiser ce reflet, ce qui ajoute du temps.

Mais chez Henri Bergson, justement, le temps n'existe que dans la conscience, l'univers étant « statique » ou en tout cas mécanique.

## **Le «bureau téléphonique central»**

Tout cela n'aurait rien d'original, si Henri Bergson n'était pas en mesure de dresser le constat, soi-disant, comme quoi l'intuition est précisément ce qui caractérise la nature humaine. Car c'est bien là la conclusion logique de son double refus de « l'idéalisme » et du « réalisme ».

Henri Bergson compare, en effet, le cerveau à un bureau téléphonique central, qui à l'époque consistait en une personne déplaçant des câbles pour les placer de telle manière que deux personnes puissent se parler au téléphone.

Il rejette l'idéalisme, en disant que le cerveau ne peut pas « créer » de représentations, d'images. Mais en même temps, il rejette que la conscience ne soit que le reflet de la réalité, de ces « images ».

Alors, précisément comme dans l'existentialisme de Jean-Paul Sartre, il y le primat de « l'action ». L'être humain est placé dans des situations où il doit « réagir ». Chez Jean-Paul Sartre, cela passe par la volonté, la morale, etc., chez Henri Bergson qui en est une version « droitnière », cela passe par l'intuition.

L'être humain « enregistre » des images, qui le font réagir. Voici comment il formule cela :

« 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 ? »

Cela signifie que la connaissance ne peut être que relative. Nous ne pouvons connaître que ce qui correspond à notre activité possible. L'humanité consiste ici en une sorte de caisse de résonance, incapable de science générale, ne pouvant connaître que les actions correspondant à des « ébranlements » provoqués par la perception.

Un être humain est ici un automate qui ressent, et dont l'action répond à ce qui est ressenti. Henri Bergson résume ce point de la manière suivante :

« La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. »

De là vient l'esprit, de là vient la dimension « individuelle » selon Henri Bergson. Un esprit consiste en un « discernement » quant à une situation extrêmement précisée, propre à un ressenti particulier. C'est un éloge du subjectivisme, de la situation totalement unique à chaque individu en particulier.

Et dans ce processus, l'humanité est présentée comme une caisse de résonance en expansion : plus elle a de perception, plus elle a les moyens d'agir. On est dans un subjectivisme vitaliste : plus il y a de vie (ici, de « perception ») plus la conscience subjective peut s'élancer dans l'action.

## **Mémoires vive et morte**

Henri Bergson considère en pratique le corps humain à peu près comme on conçoit un ordinateur personnel aujourd'hui. Dans ce dernier cas, il y a trois éléments : la mémoire vive qui consiste grosso modo en la capacité de calcul de mémorisation de l'ordinateur lors de ses activités, cette mémoire s'effaçant quand on l'éteint.

Il y a ensuite la mémoire morte, contenant les données de démarrage de l'ordinateur (aujourd'hui on peut réécrire ces données donc la mémoire n'est plus vraiment « morte »). Et enfin, il y a le disque dur qui stocke les données.

Il y a bien entendu tout le reste, avec notamment la carte-mère, le processeur, etc : c'est ce qui est en quelque sorte pour Henri Bergson l'esprit.

L'esprit « tourne » tel un ordinateur ; il reçoit des informations de l'extérieur, par la mémoire vive (qui sont les sens) et lui-même a une mémoire morte qui tourne en arrière-plan. Comme on le sait, les ordinateurs ne « pensent » pas d'eux-mêmes : cette mémoire morte n'est pas active d'elle-même.

Les scientifiques bourgeois tentent de résoudre ce problème, qui n'a aucun sens car le principe

même de mémoire morte est incohérent, anti-matérialiste.

Mais donc Henri Bergson considère que l'humain dispose d'une « mémoire morte » active. L'être humain, ou plutôt son esprit (en quoi il consiste vraiment) a donc deux « entrées ». Voici ce que dit Henri Bergson :

« En d'autres termes enfin, les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés, en quelque sorte, de deux côtés différents, par devant et par derrière.

Par devant ils reçoivent les impressions des organes des sens et par conséquent d'un objet réel; par derrière ils subissent, d'intermédiaire en intermédiaire, l'influence d'un objet virtuel.

Les centres d'images, s'ils existent, ne peuvent être que les organes symétriques des organes des sens par rapport à ces centres sensoriels. Ils ne sont pas plus dépositaires des souvenirs purs, c'est-à-dire des objets virtuels, que les organes des sens ne sont dépositaires des objets réels. »

Il faut ici faire attention, car entre les mémoires morte et vive, Henri Bergson place à la fois le disque dur et l'ensemble carte-mère processeur etc. Son « coup de génie » consiste en une séparation idéaliste des deux.

Afin de bien s'opposer au matérialisme, il précise bien qu'il y a un tri dans les informations. Voici ce qu'il dit :

« Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse (...). Il ne faut donc pas s'étonner si tout se passe comme si votre perception résultait des mouvements intérieurs du cerveau et sortait, en quelque sorte, des centres corticaux. Elle n'en saurait venir, car le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images, et il serait absurde que le contenant sortît du contenu. »

On a là un résultat idéaliste : l'ensemble carte-mère processeur etc. fait appel au disque dur, mais parfois il a des soucis et les informations du disque dur ne sont pas utilisables. Il n'y a donc aucun résultat de l'apport d'informations du disque dur, et donc on pense qu'il n'y a pas d'informations. En réalité, le problème tient à « l'esprit ».

Voici comment Henri Bergson formule cela :

« Dans les cas où la reconnaissance est attentive, c'est-à-dire où les souvenirs-images rejoignent régulièrement la perception présente, est-ce la perception qui détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs, ou sont-ce les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception ?

De la réponse qu'on fera à cette question dépend la nature des rapports qu'on établira entre le cerveau et la mémoire. Dans toute perception, en effet, il y a un ébranlement transmis par les nerfs aux centres perceptifs. Si la propagation de ce mouvement à d'autres centres corticaux avait pour réel effet d'y faire surgir des images, on pourrait soutenir, à la rigueur, que la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau.

Mais si nous établissions qu'ici, comme ailleurs, le mouvement ne peut produire que du mouvement, que le rôle de l'ébranlement perceptif est simplement d'imprimer au corps une certaine attitude où les souvenirs viennent s'insérer, alors, tout l'effet des ébranlements matériels étant épuisé dans ce travail d'adaptation motrice, il faudrait chercher le souvenir ailleurs.

Dans la première hypothèse, les troubles de la mémoire occasionnés par une lésion cérébrale viendraient de ce que les souvenirs occupaient la région lésée et ont été détruits avec elle. Dans la seconde, au contraire, ces lésions intéresseraient notre action naissante ou possible, mais notre action seulement.

Tantôt elles empêcheraient le corps de prendre, en face d'un objet, l'attitude appropriée au rappel de l'image : tantôt elles couperaient à ce souvenir ses attaches avec la réalité présente, c'est-à-dire que, supprimant la dernière phase de la réalisation du souvenir, supprimant la phase de l'action, elles empêcheraient par là aussi le souvenir de s'actualiser.

Mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, une lésion cérébrale ne détruirait véritablement des souvenirs. Cette seconde hypothèse sera la nôtre. »

C'est une conception idéaliste du cerveau. Afin de maintenir la fiction de l'être humain qui « pense », afin de combattre tant Aristote, Avicenne, Averroès que Denis Diderot et Baruch Spinoza, sans parler de Karl Marx et Friedrich Engels, Henri Bergson a été obligé de construire tout un système où la pensée n'est jamais le reflet de la réalité, mais une utilisation personnelle d'informations d'un « disque dur » issue d'une mémoire vive et façonnée selon une « mémoire morte ».

## **«L'étranger» de Camus**

Quand on lit Henri Bergson, on se dit qu'au final ses constructions n'aboutissent à rien de concret, voire de compréhensible. Quel est l'intérêt de son travail ? Eh bien son influence est en fait telle, que l'on peut dire que l'idéologie dominante en France est traversée par le bergsonisme en la plupart des points.

La manière dont la science est considérée en France relève du bergsonisme ; on dit que les Français sont cartésiens, on devrait dire que la France relève du bergsonisme.

Nous avons vu que, selon Henri Bergson, le cerveau est une sorte de processeur utilisant un disque dur : l'être humain est un esprit qui vit dans l'immédiat, et que dans l'immédiat. Henri Bergson dit par exemple que :

« Bien plus : admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau. Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même.

Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le moment présent ; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. »



Or, l'une des conséquences est qu'il n'y a pas de « passé » en général, mais toujours un passé en particulier. On a là une approche subjectiviste qui justement satisfait la bourgeoisie. Henri Bergson dit ainsi :

« 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. »

Cela signifie que l'être humain vit dans l'intuition. Il n'y a pas de synthèse entre les sensations et le cerveau, et l'être humain n'est ici ni ses sensations, ni le « disque dur », il est esprit. On a là la même vision que René Descartes, et précisément ce qu'on pourrait définir comme la « philosophie française ».

On ne saurait comprendre l'existentialisme, Jean-Paul Sartre, Albert Camus ou encore la « déconstruction » sans voir que cela prolonge Henri Bergson et son être à mi-chemin. Voici ce que dit Henri Bergson :

« Il n'y a pas, chez l'homme au moins, d'état purement sensori-moteur, pas plus qu'il n'y a chez lui de vie imaginative sans un substratum d'activité vague. Notre vie psychologique normale oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. »

Si l'on lit *L'étranger* de Albert Camus (ou encore *La peste* ou *La chute*), on retrouve cette même problématique : l'être humain ne devrait tomber ni purement dans les sens, ni totalement dans sa vie imaginative, et le personnage principal de *L'étranger* semble précisément tomber dans les deux, au lieu d'être un esprit qui « choisit », d'avoir un « esprit ».

## **Le théâtre de l'absurde de Ionesco et Beckett**

Si on suit Henri Bergson, l'esprit est donc encadré par les sens d'un côté, le « disque dur » de l'autre. Il maintient une position, totalement fictive, entre la reconnaissance matérialiste des sens et l'idéalisme complet. A ses yeux :

« La mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau, et il n'y a pas une différence de degré, mais de nature, entre la perception et le souvenir. »

Voilà comment il formule ce qui en découle selon lui :

« Une conclusion générale découle des trois premiers chapitres de ce livre : c'est que le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel.

S'agit-il de la perception ? Par la place qu'il occupe à tout instant dans l'univers, notre corps marque les parties et les aspects de la matière sur lesquels nous aurions prise : notre perception, qui mesure justement notre action virtuelle sur les choses, se limite ainsi aux objets qui influencent actuellement nos organes et préparent nos mouvements.

Considère-t-on la mémoire ? Le rôle du corps n'est pas d'emmagasiner les souvenirs, mais simplement de choisir, pour l'amener à la conscience distincte par l'efficacité réelle qu'il lui confère, le souvenir utile, celui qui complétera et éclaircira la situation présente en vue de l'action finale.

Il est vrai que cette seconde sélection est beaucoup moins rigoureuse que la première, parce que notre expérience passée est une expérience individuelle et non plus commune, parce que nous avons toujours bien des souvenirs différents capables de cadrer également avec une même situation actuelle, et que la nature ne peut pas avoir ici, comme dans le cas de la perception, une règle inflexible pour délimiter nos représentations.

Une certaine marge est donc nécessairement laissée cette fois à la fantaisie ; et si les animaux n'en profitent guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au

contraire l'esprit humain presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entr'ouvrir : de là les jeux de la fantaisie et le travail de l'imagination, - autant de libertés que l'esprit prend avec la nature. Il n'en est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique. »

On a là alors l'affirmation du « libre-arbitre » de l'être humain, cette illusion bourgeoise. Henri Bergson présente cela de la manière suivante :

« De là les deux points de vue opposés sur la question de la liberté : pour le déterminisme, l'acte est la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux; pour ses adversaires, s'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un fiat arbitraire, une véritable création ex nihilo.

- Nous avons pensé qu'il y aurait un troisième parti à prendre. Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle.

Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution sui generis, de telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur.

La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. »

De là vient la thèse essentielle d'Henri Bergson : l'être humain vit par, pour et dans l'intuition :

« L'idée que nous avons dégagée des faits et confirmée par le raisonnement est que notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement. À aucun degré, en aucun sens, sous aucun aspect il ne sert à préparer, encore moins à expliquer une représentation. S'agit-il de la perception extérieure ? Il n'y a qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les facultés dites perceptives du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. »

L'être humain est « libre », par l'intuition ; il n'est ni façonné par des réactions provoquées par les sens, ni par ce qui est au travail dans sa « mémoire » (son « disque dur »). D'où l'œuvre suivant immédiatement *Matière et mémoire : Le Rire. Essai sur la signification du comique*.

Le rire est la preuve (par l'absurde) que l'esprit est coincé entre les sens d'un côté, sa mémoire de l'autre ; lorsque ces deux « extrêmes » le perturbe, alors il est ridicule, prétexte à la moquerie, au rire. Cette possibilité de dire témoignerait, soi-disant, de sa « liberté ». Voici comment Henri Bergson résume cela :

« 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 laidéur. »

L'intuition, lorsqu'elle échoue, amène l'être humain à échouer à être « libre » et alors il est ridicule, comique. C'est de fait précisément le contenu du théâtre de l'absurde, du théâtre d'Eugène Ionesco et de Samuel Beckett.

## **Piétinement, déviation, retour en arrière dans l'évolution**

Une fois sa base affirmée, Henri Bergson publia en 1907 *L'Évolution créatrice*, son œuvre maîtresse dans la mesure où il part de sa thèse sur l'intuition pour tenter de formuler pas moins qu'une théorie de l'univers.

Il ne s'agit, en pratique et c'est logique, que d'une réponse au matérialisme dialectique, réponse bien entendu en inversant tous les repères. Le matérialisme dialectique considère que :

\* la matière connaît des sauts qualitatifs, elle devient toujours plus complexe, elle ne peut pas revenir en arrière ;

\* la matière est unifiée, reliée et composant un système unique et total.

Henri Bergson inverse ces propositions. Comment s'y prend-il ? D'abord, il commence par affirmer que si la conscience est « action » et que la vie est « évolution », alors forcément la vie est « action » également, puisque allant toujours de l'avant. Il dit donc :

« Bref, le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée. Mais, dans le temps ainsi conçu, comment se représenter une évolution, c'est-à-dire le trait caractéristique de la vie ?

L'évolution, elle, implique une continuation réelle du passé par le présent, une durée qui est un trait d'union.

En d'autres termes, la connaissance d'un être vivant ou système naturel est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un

système artificiel ou mathématique ne porte que sur l'extrémité. Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience.

Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle ? »

Une fois dit cela, Henri Bergson explique que la vie est elle-même intuition, mais comme elle ne pense pas, elle est un « élan ». L'être humain pense, la vie ne pense pas, mais les deux vivent dans l'immédiat.

Henri Bergson ira jusqu'à formuler la thèse contraire de Vladimir Vernadsky au sujet de la « noosphère », espace de la pensée issue de la biosphère. Avant de voir cela, voyons comment Henri Bergson définit cet élan :

« 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. »

Le matérialisme dialectique considère que rien ne relève du hasard ; à l'opposé, Henri Bergson formule la conception typiquement bourgeoise d'une vie partant dans tous les sens, avec la survie du plus fort, avec le triomphe ou la décadence, etc. Henri Bergson dit par exemple, dans un esprit anti-matérialiste :

« En fait, il y a des espèces qui s'arrêtent, il en est qui rebrousse chemin. L'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant; dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière. »

« Il n'y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels de la plupart des autres manifestations.

La différence est dans les proportions. Mais cette différence de proportion suffira à définir le groupe où elle se rencontre, si l'on peut établir qu'elle n'est pas accidentelle et

que le groupe, à mesure qu'il évoluait, tendait de plus en plus à mettre l'accent sur ces caractères particuliers.

En un mot, le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer. »

C'est là une vision idéaliste, où une partie de la vie se « détache » de la vie elle-même, en formant la partie « supérieure ». C'est le reflet de la situation de la bourgeoisie dans le mode de production capitaliste.

## **«La désharmonie entre les espèces ira en s'accroissant»**

De la conception de « l'élan » de la vie et de « l'intuition » de l'individu, on aboutit à une vision anthropocentriste et individualiste en même temps : chaque individu est poussé en avant par la vie comprise de manière mystique, chaque individu est issu de « l'élan », et les individus s'affrontent, les espèces s'affrontent.

Au lieu de considérer les êtres vivants comme la vie elle-même, ils sont considérés comme le produit matériel de l'élan de la vie. Henri Bergson explique ainsi :

« 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. »

On aboutit alors à la thèse contraire du matérialisme dialectique : là où ce dernier affirme que la vie est processus de synthèse, chez Henri Bergson la vie est dissociation. Voici comment il formule cela :

« Que la condition nécessaire de l'évolution soit l'adaptation au milieu, nous ne le contestons aucunement. Il est trop évident qu'une espèce disparaît quand elle ne se plie pas aux conditions d'existence qui lui sont faites.

Mais autre chose est reconnaître que les circonstances extérieures sont des forces avec lesquelles l'évolution doit compter, autre chose soutenir qu'elles sont les causes directrices de l'évolution.

Cette dernière thèse est celle du mécanisme. Elle exclut absolument l'hypothèse d'un élan originel, je veux dire d'une poussée intérieure qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes.

Cet élan est pourtant visible, et un simple coup d'œil jeté sur les espèces fossiles nous montre que la vie aurait pu se passer d'évoluer, ou n'évoluer que dans des limites très restreintes, si elle avait pris le parti, beaucoup plus commode pour elle, de s'ankyloser dans ses formes primitives.

Certains Foraminifères n'ont pas varié depuis l'époque silurienne. Impassibles témoins des révolutions sans nombre qui ont bouleversé notre planète, les Lingules sont aujourd'hui ce qu'elles étaient aux temps les plus reculés de l'ère paléozoïque.

La vérité est que l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même. La route qui mène à la ville est bien obligée de monter les côtes et de descendre les pentes, elle s'adapte aux accidents du terrain; mais les accidents de terrain ne sont pas cause de la route et ne lui ont pas non plus imprimé sa direction.

A chaque moment ils lui fournissent l'indispensable, le sol même sur lequel elle se pose ; mais si l'on considère le tout de la route et non plus chacune de ses parties, les accidents de terrain n'apparaissent plus que comme des empêchements ou des causes de retard, car la route visait simplement la ville et aurait voulu être une ligne droite.

Ainsi pour l'évolution de la vie et pour les circonstances qu'elle traverse, avec cette différence toute. fois que l'évolution ne dessine pas une route unique, qu'elle s'engage dans des directions sans pourtant viser des buts, et qu'enfin elle reste inventive jusque dans ses adaptations.

Mais, si l'évolution de la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan. Un plan est donné par avance. Il est représenté, ou tout au moins représentable, avant le détail de sa réalisation.

L'exécution complète en peut être repoussée dans un avenir lointain, reculée même indéfiniment : l'idée n'en est pas moins formulable, dès maintenant, en termes actuellement donnés.

Au contraire si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure, non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les ternies qui serviraient à l'exprimer.

C'est dire que son avenir déborde son présent et ne pourrait s'y dessiner en une idée. Là est la première erreur du finalisme. Elle en entraîne une autre, plus grave encore.

Si la vie réalise un plan, elle devra manifester une harmonie plus haute à mesure qu'elle avancera plus loin. Telle, la maison dessine de mieux en mieux l'idée de l'architecte tandis que les pierres montent sur les pierres.

Au contraire, si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais-en arrière.

L'unité vient d'une vis a tergo : elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait.

L'élan se divise de plus en plus en se communiquant. La vie, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes des autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles. Ainsi la désharmonie entre les espèces ira en s'accroissant. »

Tout cela est impeccablement conforme aux intérêts de la bourgeoisie s'appropriant tous les domaines de la vie.

## **« Une intelligence humaine qui procède à la fois par intention et par calcul »**

Il restait à Henri Bergson de faire en sorte de placer, comme René Descartes, les mathématiques au centre de la question de l'esprit. La vision bornée, anti-matérialiste du monde, a besoin de voir les choses en termes de statistiques pour comptabiliser les ressources, pour transformer chaque élément de la réalité en marchandises.

Henri Bergson explique alors simplement que le monde est mécanique et que l'intuition, en quête d'action, trouve de manière naturelle ou logique les mathématiques, puisque celles-ci permettent l'action. C'est une vision classiquement planiste à la française. Voici ce qu'en dit Henri Bergson :

« Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. Or, pour agir, nous commençons par nous proposer un but ; nous faisons un plan, puis nous passons au détail du mécanisme qui le réalisera.

Cette dernière opération n'est possible que si nous savons sur quoi nous pouvons compter. Il faut que nous ayons extrait, de la nature, des similitudes qui nous permettent d'anticiper sur l'avenir. Il faut donc que nous ayons fait application, consciemment ou inconsciemment, de la loi de causalité. D'ailleurs, mieux se dessine dans notre esprit l'idée de la causalité efficiente, plus la causalité efficiente prend la forme d'une causalité mécanique.

Cette dernière relation, à son tour, est d'autant plus mathématique qu'elle exprime une plus rigoureuse nécessité. C'est pourquoi nous n'avons qu'à suivre la pente de notre esprit pour devenir mathématiciens.

Mais, d'autre part, cette mathématique naturelle n'est que le soutien inconscient de notre habitude consciente d'enchaîner les mêmes causes aux mêmes effets ; et cette habitude elle-même a pour objet ordinaire de guider des actions inspirées par des intentions ou, ce qui revient au même, de diriger des mouvements combinés en vue de l'exécution d'un modèle : nous naissons artisans comme nous naissons géomètres, et même nous ne sommes géomètres que parce que nous sommes artisans.

Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination de moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques. Qu'on se figure la nature comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou qu'on y voie la réalisation d'un plan, on ne fait, dans les deux cas, que



suivre jusqu'au bout deux tendances de l'esprit qui sont complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales. »

Les mathématiques sont alors l'outil « intelligent » de l'intuition primitive :

« Nous touchons au point qui intéresse le plus notre présente recherche. La différence que nous allons signaler entre l'instinct et l'intelligence est celle que toute notre analyse tendait à dégager.

Nous la formulerions ainsi : Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais. »

Au sein du monde mécanique, l'individu actif (c'est-à-dire en fait le bourgeois, le capitaliste) « retrouve » de manière pour ainsi dire naturelle les lois du monde mécanique à transformer !

## **À mi-chemin de l'idéalisme et du matérialisme**

La philosophie française, née avec René Descartes, a cette particularité de se placer à ce qu'elle pense être à mi-chemin de l'idéalisme et du matérialisme, et donc d'être authentiquement rationaliste. C'est là une illusion profondément ancrée dans la société française, et qui provient du statut particulier de la France par rapport au Vatican, ce statut de grande autonomie.

La France est ainsi catholique, mais travaillée largement par le rationalisme, voire le matérialisme, et l'idéologie dominante maintient cette triste fusion, dont l'une des expressions est la cohabitation de l'école publique et de l'école privée.

Le bergsonisme est donc une apologie du moment présent, de l'intuition humaine comme prétexte à la transformation (bourgeoise) du monde, dans le prolongement parfait de René Descartes. Voici comment Henri Bergson formule cela :

« En réalité, un être vivant est un centre d'action. Il représente une certaine somme de contingence s'introduisant dans le monde, c'est-à-dire une certaine quantité d'action possible, - quantité variable avec les individus et surtout avec les espèces (...).

En réalité, la conscience ne jaillit pas du cerveau ; mais cerveau et conscience se correspondent parce qu'ils mesurent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de choix dont l'être vivant dispose. »

Voici comment il met dos à dos idéalisme et matérialisme, rejetant le principe d'un univers unique, complet, uni-total. On a là la même vision du monde que l'existentialisme, le théâtre de l'absurde, etc. : l'individu rejette tout « dogmatisme », nie le caractère central de l'univers comme totalité, que ce soit dans sa version matérialiste ou bien religieuse. Henri Bergson dit ainsi :

« 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 le préjugé que nous analyserons dans notre prochain chapitre, 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. »

Et cette vision est nécessairement chaotique, car chaque individu agit différemment, interpelle la réalité différemment, etc. C'est une vision baroque du monde, et on comprend que Henri Bergson, juif à l'origine, soit passé au catholicisme : il a besoin d'une vision où ce n'est pas l'unité qui prime (le judaïsme lui-même, par idéalisme, liquidera pareillement cette question de l'unité).

La figure du kaléidoscope est ici très parlante :

« Chacun de nos actes vise une certaine insertion de notre volonté dans la réalité. C'est, entre notre corps et les autres corps, un arrangement comparable à celui des morceaux de verre qui composent une figure kaléidoscopique.

Notre activité va d'un arrangement à un réarrangement, imprimant chaque fois au kaléidoscope, sans doute, une nouvelle secousse, mais ne s'intéressant pas à la secousse et ne voyant que la nouvelle figure. La connaissance qu'elle se donne de l'opération de la nature doit donc être exactement symétrique de l'intérêt qu'elle prend à sa propre opération.

En ce sens on pourrait dire, si ce n'était abuser d'un certain genre de comparaison, que le caractère cinématographique de notre connaissance des choses tient au caractère kaléidoscopique de notre adaptation à elles.

La méthode cinématographique est donc la seule pratique, puisqu'elle consiste à régler l'allure générale de la connaissance sur celle de l'action, en attendant que le détail de chaque acte se règle à son tour sur celui de la connaissance.

Pour que l'action soit toujours éclairée, il faut que l'intelligence y soit toujours présente ; mais l'intelligence, pour accompagner ainsi la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue sera donc la connaissance. Le mécanisme de la faculté de connaître a été construit sur ce plan. »

Pour autant, Henri Bergson fait face à un souci théorique. En effet, le capitalisme consiste en la croissance des forces productives. Au début du XXe siècle, Henri Bergson ne peut plus passer sous silence cet aspect.

A la même époque, les changements planétaires commencent à frapper les esprits ; Vladimir Vernadsky forme son concept de biosphère et constate les modifications brutales. Apparaissent alors les concepts de « noosphère » chez Henri Bergson et Vladimir Vernadsky : pour ce dernier, il s'agit de la zone de la biosphère où l'humain pense et agit, mais chez Henri Bergson on a une dynamique reposant sur la contradiction entre intelligence et intuition.

L'intelligence est en quelque sorte la compréhension mathématique du monde, et l'intuition la conscience immédiate de la réalité (dans une démarche similaire au « dasein », l'être-là de Martin

Heidegger).

Il y a une contradiction entre la compréhension intellectuelle du statique et le vécu immédiat dans l'action ; Henri Bergson dresse des remarques du type suivant :

« L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés. »

« L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière. »

« 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. »

Là est la faille de Henri Bergson. Pour justifier son système idéaliste à « mi-chemin », il a été obligé de scinder la conscience en un aspect matérialiste et un aspect idéaliste. Mais il ne pouvait le faire aussi franchement, alors il a attribué une dimension idéaliste et une dimension matérialiste aux deux aspects de la conscience.

Et naturellement, exprimant les intérêts de la bourgeoisie, Henri Bergson dit la même chose que René Descartes, à savoir que l'activité humaine témoignerait de sa supériorité, de sa nature dominatrice par rapport à la nature. C'est là une forme catholique de protestantisme justifiant la transformation bourgeoise du monde.

Henri Bergson souligne donc cela ainsi :

« La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence. L'intuition, au premier abord, semble bien préférable à l'intelligence, puisque la vie et la conscience y restent intérieures à elles-mêmes.

Mais le spectacle de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait ; - encore l'embrasse-t-elle dans l'ombre, en la touchant sans presque la voir.

De ce côté, l'horizon s'est tout de suite fermé. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même ; mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle.

De ce point de vue, non seulement la conscience apparaît comme le principe moteur de l'évolution, mais encore, parmi les êtres conscients eux-mêmes, l'homme vient occuper une place privilégiée. Entre les animaux et lui, il n'y a plus une différence de degré,

mais de nature. »

On a ici un humain avant tout comme conscience immédiate, mais avec un arrière-plan l'amenant à être intelligent de manière abstraite. Cette dernière abstraction est idéaliste, mais se transforme en réalisme par l'activité humaine, tout comme l'intuition réaliste est travaillée par l'idéalisme de l'intelligence.

On n'a pas une intuition idéaliste et une intelligence matérialiste, ni inversement, mais un savant mélange des deux. C'est précisément ce que Georges Politzer n'a pas vu.

## La critique effectuée par Politzer

Georges Politzer (1903-1942), d'origine juive hongroise, a été le grand penseur se consacrant au matérialisme dialectique en France, mais ses limites sont patentes. Dans le plus pur style français, Georges Politzer considère que le matérialisme est un prolongement de la pensée de René Descartes, et que le matérialisme dialectique est un matérialisme amélioré au moyen d'une « méthode » (qui serait la dialectique).

Si ses exposés sur le matérialisme dialectique sont clairs et concis, ils n'ont pas d'âme et de fait le Parti Communiste français, dont il formait les cadres en ce domaine, fut d'une extrême faiblesse.

Il y a une autre aspect important concernant Georges Politzer. En 1928, il publia « *Critique des fondements de la psychologie* ». Or, selon le thorzien de gauche Louis Althusser, cette œuvre a aidé le bergsonisme. Louis Althusser considère ainsi que :

« La Critique est un texte génial, mais faux, et profondément idéaliste. Son génie est d'avoir compris l'importance décisive de Freud à un moment où presque personne en France ne la soupçonnait, — son erreur est d'en avoir donné une exposition à 100 % idéaliste, et très précisément existentialiste.

Ce n'est pas par une mauvaise lecture de Georges Politzer que Sartre et Merleau en ont tiré le parti que nous savons : c'est malheureusement par une lecture fidèle de Georges Politzer : le seul maître de Sartre est Georges Politzer, son seul vrai maître (avec... aussi paradoxal que cela paraisse, Bergson !

L'influence de Husserl est beaucoup plus superficielle chez lui, malgré les nombreux emprunts terminologiques qu'il lui a faits). »

(*Lettre de Louis Althusser à Guy Besse, 23 juin 1965*)

De fait, Georges Politzer fut le fondateur de la *Revue de psychologie concrète*, et il a formulé un marxisme qui consistait pratiquement, justement, en cette « psychologie concrète ». C'est là une déviation « psychologique » du marxisme typiquement française.

Dans *Critique des fondements de la psychologie*, Georges Politzer tente ainsi de replacer la psychanalyse dans son contexte, affirmant qu'il s'agit d'en étudier les aspects pouvant servir à une psychologie authentique. A ses yeux, la psychanalyse assume le réel, contre la psychologie bourgeoise, elle est d'« inspiration nouvelle, contraire à celle de la psychologie classique ».

Georges Politzer rejette donc l'aspect idéaliste marqué de Sigmund Freud, mais pense qu'il y a une voie à suivre, au-delà de la psychanalyse. En quelque sorte, Georges Politzer avait compris qu'il fallait fermer la porte à la psychanalyse en tant que telle, mais il pensait qu'il y avait des éléments intéressants ; Louis Althusser s'ouvrira quant à lui justement à la psychanalyse et devait donc rejeter Georges Politzer.

La critique de la psychanalyse par Georges Politzer était suffisante, et elle fut reprise positivement par d'autres qui l'ont découvert notamment à travers lui. Par la suite, Georges Politzer ne cessera d'accentuer sa lutte contre la psychanalyse ; en 1933 il constate dans *Psychanalyse et Marxisme, Un faux contre-révolutionnaire, le 'Freudo-Marxisme'* :

« Jamais à aucun moment, il (Freud) n'a dépassé les limites de la culture bourgeoise littéraire et médicale, contrairement, par exemple à Marx et Engels. Ainsi il n'a pas la moindre idée de la méthode dialectique. »

Il critique la psychanalyse de la manière suivante, l'accusant de nier les classes au profit d'une vision des individus conduit par leur libido :

« Le matérialiste marxiste montre derrière la vertu du bourgeois " la convoitise, l'avarice, la cupidité, la chasse aux profits et les manœuvres à la Bourse " - derrière la philanthropie patronale, les tentatives de corruption.

Mais le psychanalyste ramène tout cela à la libido. Et comme il y ramène aussi l'avarice, la cupidité, la chasse aux profits et les manœuvres à la Bourse, le bourgeois se trouve absous de son humiliation.

Et la seule chose qui pourrait encore l'inquiéter et qui l'a, en fait, inquiété dans les débuts de la psychanalyse, le rappel du génital dans la libido, les psychanalystes l'ont supprimé au milieu des contorsions les plus compliquées !

Que de fois n'ont-ils répété qu'il ne fallait pas confondre « sexuel » et « génital », que « libido » ne signifie pas « érotisme génital (...)

Mais il est clair que les contorsions psychanalytiques étaient destinées à calmer les bourgeois.

Les psychanalystes qui parlent tant de la peur devant la morale bourgeoise se sont eux-mêmes dégonflés devant elle lamentablement.

Pour calmer "l'idéalisme" philistin, ils ont castré la libido et en ont fait l'énergie sexuelle des eunuques. Par ce procédé, ils l'ont calmé effectivement. La psychanalyse ne fait plus scandale (...).

Ici, encore, les psychanalystes se sont rencontrés avec un courant idéologique réactionnaire. L'irrationnel, l'inconscient sont donc la loi de la vie de l'âme.

Le passage du point de vue théorique au point de vue normatif fut accompli aisément : puisqu'en fait la vie mentale est basée sur l'inconscient dynamique, pourquoi lutter contre l'inconscient au lieu de se plonger en lui ?

Ainsi la psychanalyse qui est apparue tout d'abord comme donnant des mystiques sacrées des explications profanes et qu'on a accusées même d'être profanatrices – a fini par appuyer la mystique sous toutes ses formes.

Les contacts multiples établis entre la religion et la psychanalyse, la fréquence des thèmes psychanalytiques chez les obscurantistes de toute sortes, y compris les nazis, le prouvent suffisamment (...).

La voie des découvertes réelles et de la science effective de l'homme ne passe pas par les 'raccourcis' sensationnels de la psychanalyse. Elle passe par l'étude précise des faits physiologiques et historiques, à la lumière de cette conception dont l'ensemble des sciences modernes de la nature garantit la solidité (...).

La psychanalyse a incontestablement enrichi l'arsenal idéologique de la contre-révolution. »

A la fin de l'année 1939, il dit ainsi dans *La fin de la psychanalyse* :

« Il suffit de feuilleter n'importe quel ouvrage psychanalytique pour se rendre compte à quelles puérités peut aboutir la 'sociologie freudienne'. Indiquons seulement qu'en fait Freud et ses disciples ont été amenés à proposer les 'complexes' à la place des forces motrices réelles de l'histoire. La 'sociologie' à laquelle ils ont abouti ainsi fait apparaître à la surface l'idéalisme que la doctrine contient à la base.

Par cet aspect des théories psychanalytiques, le mouvement issu de Freud a rejoint, par-delà la réaction philosophique, la réaction sociale et politique ».

Georges Politzer a donc compris la psychanalyse, mais il n'a pas su la réfuter autrement que politiquement : il en est allé de même avec Henri Bergson.

En 1929, Georges Politzer publia en effet *Une imposture philosophique : le bergsonisme*. Dans la logique des choses, il devrait s'agir d'une critique matérialiste dialectique de l'approche de Henri Bergson.

Or, comme dans la critique de la psychanalyse, Georges Politzer reste seulement sur le terrain du « matérialisme » : il dénonce l'idéalisme, reproche le manque de concret, mais il n'utilise aucun concept matérialiste dialectique. La théorie du reflet est absolument inconnu et on est très loin du niveau atteint par l'Afghan Akram Yari ou encore le Bangladeshi Siraj Sikder.

Pour Georges Politzer, le bergsonisme est un « *artifice scandaleux* » : comme aux yeux de Georges Politzer, Henri Bergson n'est pas matérialiste, sa conception est considérée comme fausse. Or, ce n'est pas du tout ainsi qu'il faut les choses : il aurait fallu considérer le bergsonisme comme un système très élaboré et faisant face au matérialisme dialectique.

Sauf que pour Georges Politzer, il n'y a pas non plus de matérialisme dialectique comme système, mais seulement une approche matérialiste. Il ne peut donc pas voir la substance réelle du bergsonisme, seulement les défauts en série, les oppositions au matérialisme.

Georges Politzer constate donc, de manière correcte au sujet de Henri Bergson, que :

ce qu'il veut, ce n'est pas abandonner le réalisme en général, mais remplacer le réalisme dans l'espace par le réalisme dans la « durée ».

Mais il en reste à une défense du « concret », s'orientant par rapport à « *l'individu singulier* ». Il ne connaît pas la théorie du reflet ; il ne traite pas de l'humanité en général, mais tente de percevoir une psychologie « concrète » individuelle, reprochant à Henri Bergson de ne pas s'installer réellement dans l'individuel, etc.

Voici un exemple de la critique idéaliste-individualiste de Georges Politzer :

Les sons d'une cliche lointaine qu'on entend et que l'on ne compte pas, les pas qui résonnent dans la rue et qui s'organisent en mélodie suivant un rythme déterminé, voilà des données immédiates [il s'agit d'exemples pris par Bergson].

Mais ce que M. Bergson oublie, c'est que pour une psychologie vraiment concrète, ces « faits » ont tout juste autant d'importance qu'ils en ont dans la vie d'un individu concret (...). L'homme n'est jamais une ombre, mais il est précisément homme, c'est la vie actuelle qui est sa vie et celle-ci est une, de même qu'elle est unique.

C'est là une vision selon laquelle l'individu « pense », en contradiction complète avec la théorie du reflet, depuis Avicenne jusqu'à Karl Marx, en passant par Baruch Spinoza, pour qui la seule chose qui soit « une » est l'univers.

Georges Politzer oppose par conséquent, dans une perspective qui se veut « matérialiste » ou « rationaliste », le « concret » à l'abstrait ; il attaque Henri Bergson uniquement dans cette perspective :

« Si l'on conserve les démarches fondamentales de la psychologie classique, on voudra toujours saisir le concret en faisant subir au langage de la psychologie classique une modification de forme, mais comme on garde l'essentiel qui renferme l'abstraction, c'est à l'aide de l'abstrait qu'on veut trouver le concret. Tel est précisément le cas de M. Bergson. »

Georges Politzer dit même que « *le bergsonisme n'est d'un bout à l'autre qu'une promesse non tenue* » ; comme pour la psychanalyse, Georges Politzer dénonce l'idéalisme, mais il ne parvient pas à formuler le point de vue matérialiste dialectique. Il en reste au matérialisme, devant prétendument conduire au matérialisme dialectique. Georges Politzer résume cette perspective en disant :

« Le matérialisme avait lutté depuis le XIII<sup>e</sup> siècle contre tout le système idéologique et sentimental destiné à détourner la majorité des hommes de tout ce qui est réel, afin que la minorité puisse profiter à la fois du réel et de ceux qui s'en détournent.

Engendré par la volonté de revenir à ce qui est et de vivre, il a réveillé dans l'homme la volonté du concret et de la vie. Cette volonté ne reçoit l'organisation dont elle a besoin pour se réaliser que du matérialisme dialectique. »

On est ici dans une psychologie existentialiste de gauche, dans la même perspective que Jean-Paul Sartre et Albert Camus, pas dans le cadre du matérialisme dialectique.