

UNE ÉTHIQUE DE L'ÉLAN VITAL EST-ELLE POSSIBLE ?¹

Examen de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson

Joël GAUBERT
Lycée Clemenceau, Nantes

INTRODUCTION

L'*éthique* est la partie de la philosophie qui concerne les actions de l'homme en ce qu'elles sont ordonnées à l'exigence du bien. Elle revêt donc un aspect essentiellement normatif puisqu'elle vise l'idéal, la valeur, ce qui n'est pas encore mais qui doit être. Plus précisément, elle tâche de mettre en évidence ce qu'il y a de plus proprement humain en l'homme, à savoir la liberté, comme constituant à la fois le fondement et la destination de l'action morale qui établit l'homme dans son ordre propre à l'égard de la nature, mais aussi de la culture et de la surnature.

La notion d'*élan vital* relève, elle, d'une détermination biologique de la vie et même d'une conception vitaliste de l'Être, et désigne un mouvement strictement naturel, immanent à l'ordre des choses, qui les précède et règle toutes, y compris l'homme donc et ce jusque dans ses pensées et ses actions les plus sublimes (morales, religieuses, esthétiques). À cet égard, l'homme ne saurait donc constituer une cause libre mais ne serait lui-même qu'un effet déterminé, à tel point que tout vitalisme, tout naturalisme rendrait impossible la fondation d'une éthique qui reconnaisse et promeuve l'humanité de l'homme telle qu'elle résiderait en sa liberté, collective bien sûr, mais aussi et surtout individuelle.

Nous aurions donc affaire ici à *une opposition irréductible entre la liberté et la nature*, ce qui confère son urgence et son sens même à notre question : *peut-on fonder une éthique véritablement libératrice dans le cadre d'une philosophie qui fait de l'élan vital le principe ontologique suprême, comme cela est le cas chez Bergson ?*

Or la distinction et l'articulation de la nature et de la liberté sont au cœur même de la dernière grande œuvre du philosophe (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932) qui tâche précisément de fonder une éthique de la liberté à partir des principes de sa philosophie de la vie précédemment établie, dans *L'évolution créatrice* (1907) essentiellement. Cette fondation s'opère grâce à *la distinction principielle entre le clos et l'ouvert, le statique et le dynamique*, distinction qui permettrait d'ouvrir l'humanité, produit de la nature, à l'expérience de la liberté individuelle et collective.

¹ Conférence effectuée lors du cinquantième anniversaire de la mort de Bergson, au Lycée Henri Bergson d'Angers en octobre 1991, et publiée dans l'ouvrage collectif *Regards sur Henri Bergson* (Hérault-Éditions, 1992), récompensé par l'Académie Française (Prix Montyon, médaille de bronze), puis dans la revue *L'Enseignement philosophique*, novembre-décembre 2002.

La question est donc de savoir comment Bergson effectue une telle fondation et surtout s'il y parvient véritablement, si sa philosophie de la vie, son vitalisme biologiste permet de fonder une éthique libératrice, humaniste car universaliste.

L'enjeu de notre réflexion est double :

- académique ou scolastique, tout d'abord : il s'agit de la cohérence de la pensée de Bergson, de sa consistance interne, et même de son originalité dans le champ de la philosophie de la vie alors si influente et même si virulente dans sa critique de l'intellectualisme ;

- mondain ou cosmopolitique, ensuite : il s'agit de la validité de cette pensée quant à la compréhension et à la fondation d'une vie humaine vraiment émancipée, à l'égard de la nature certes mais aussi de la culture, jusqu'en son visage devenu maintenant envahissant et sans doute aliénant à l'ère de la technique, en proie à une véritable « frénésie mécanique » selon les termes mêmes de Bergson.

I. - Je commencerai par la thèse selon laquelle *la distinction principielle du clos et de l'ouvert, du statique et du dynamique, semble bien permettre à la pensée bergsonienne de fonder une éthique de l'élan vital qui reconnaisse et promeuve la liberté humaine.*

1. - Nous envisagerons tout d'abord *la socialité naturelle de l'homme* en ce qu'elle est *créatrice de la morale (comme de la religion) close, statique*. Quelles sont la genèse et la structure de cette *morale de l'hétéronomie* de l'homme à l'égard de la nature, et de l'individu vis-à-vis du groupe social ?

Pour bien comprendre la genèse d'une telle morale, il faut remonter aux principes de la pensée bergsonienne qui est une philosophie de la vie et même de l'Être conçu comme élan vital, évolution créatrice dont l'homme est le produit, la créature au terme, actuel, de l'une des deux branches de l'évolution qui a mené à l'intelligence, les animaux en demeurant, eux, à l'instinct. Cette dotation naturelle spécifique a mené l'homme à une socialité différente de celle des animaux en ce qu'elle est ouverte à l'inquiétude, fragilisée par le double effet déstabilisateur de l'intelligence à l'égard de la société (éveil de l'égoïsme, « dissolvant pour la société », p. 217)² et à l'égard de l'individu (éveil à l'idée de la mort, « déprimante pour cet individu », p. 217). Devient alors nécessaire une morale qui réintègre l'individu dans la société et replace l'homme dans la nature, le réinscrive dans le sein même de l'élan vital, redonnant ainsi sens à l'existence humaine. C'est d'ailleurs la nature elle-même, hors de et en l'homme, qui rétablit le double équilibre rompu par l'intelligence en ordonnant l'exercice de celle-ci au sentiment et à l'imagination, venant ainsi satisfaire le

² Nos références renvoient ici à H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige/P.U.F., Paris, 1984.

besoin de sécurité et le désir d'immortalité qui habitent les hommes. Quels sont les effets d'une telle genèse sur la structure même de cette morale ?

La structure de cette morale est tout entière ordonnée à sa fonction conservatrice de l'ordre et de la vie même du groupe social, considérée comme souverain bien par cette « morale de la cité » (p. 57). Le contenu en est particulier et contingent, et vise à la pure et simple défense des formes de vie déjà constituées dans leurs limites empiriques, ce qui ne peut que mener, à terme, à l'affrontement entre sociétés closes. La forme en est l'obligation morale, qui n'est que l'effet de l'intériorisation par l'individu de la norme du groupe sous la pression sociale qui n'est elle-même que le produit de la contrainte vitale ordonnée à la survie de la vie, pour qui l'homme, individuel et même collectif, n'est plus alors qu'un moyen. La croyance mythico-religieuse en la continuation de la vie par-delà la mort vient alors redoubler cette réinsertion de l'homme dans le cycle immanent de cette répétition du même de l'ordre naturel de l'élan vital, ne témoignant par là d'aucune expérience de la liberté spirituelle individuelle. Il s'agit donc bien là d'une *morale et d'une religion de l'hétéronomie*, d'une « pure et simple imitation de l'instinct animal » qui ne témoigne en rien du libre exercice par l'homme de ses facultés (sentiment, mémoire, imagination et surtout raison) pour s'établir dans son ordre propre. En termes kantien, nous n'avons ici affaire qu'à une simple légalité, « pathologiquement extorquée » (soutirée de force à la raison par la sensibilité), et pas du tout à une authentique moralité qui serait réflexivement constituée.

Mais la vie conçue comme élan vital ne peut-elle mener qu'à ce genre de morale et de religion closes, statiques, simples répétitrices du même de la nature, qu'à un tel vitalisme pragmatique ne satisfaisant qu'aux intérêts de la survie et de la vie commune soudée à un sens commun lui-même asservi à la survie ? Une telle philosophie de la morale et de la religion se situe bien dans l'exacte continuité des principes de la philosophie de la vie de Bergson. Or la dernière grande œuvre du philosophe, que nous considérons ici, semble ouvrir une brèche, creuser un écart dans le système de la pensée bergsonienne en introduisant la distinction essentielle entre le clos et l'ouvert, le statique et le dynamique. Quelle est l'importance d'une telle distinction pour ce qui nous occupe ici ?

2. - Examinons donc maintenant *l'historicité naturelle de l'homme* en ce qu'elle est *créatrice de la morale (comme de la religion) ouverte, dynamique*, témoignant, elle, d'une *expérience humaine authentique de la liberté*, conçue comme indépendance et même comme autonomie. Là encore, quelles en sont la genèse et la structure ?

De par sa dotation naturelle spécifique (l'intelligence), l'homme est ouvert et même mené à l'existence culturelle. Celle-ci n'est pas que socialité (obéissance à des règles données de vie commune) mais aussi et surtout historicité (capacité de changer ces règles de vie). C'est même cette historicité qui fait le propre de l'humanité puisque la socialité lui est commune avec certains animaux (les insectes supérieurs, hyménoptères : fourmis et abeilles). La conscience humaine, elle, est essentiellement temporalité : en tant que mémoire, elle enferme l'homme dans la répétition du même de la nature ; comme rétention et même intuition, elle est ordonnée à la prévalence du passé. Mais en tant qu'anticipation, elle ouvre

l'homme à l'émergence du nouveau, à l'irruption de l'autre de la nature et même de l'ordre culturel de fait ; comme protention et surtout vision elle s'ordonne à la prévalence du futur. On retrouve là la place centrale de la méditation du temps dans la pensée bergsonienne.

C'est donc la nature elle-même qui par le don de l'intelligence à l'homme lui fait don de la capacité de rompre son enchaînement à l'ordre naturel et culturel des choses, c'est-à-dire lui confie *la liberté* de lui échapper en rompant avec l'instinct égoïste pour s'ouvrir à l'amour altruiste, pour ce qui est du contenu de ses pensées et de ses actes et, pour ce qui relève de leur forme, de s'arracher à l'obéissance simplement légale, extérieure et contrainte, à des lois pathologiquement extorquées, pour passer à l'obéissance purement morale, intérieure et consentie, à des lois intellectuellement représentées et respectées. La structure de cette morale ouverte est donc celle de l'« aspiration » et non plus de la « pression », de la « vocation » et non plus de la « contrainte », de la « création » et non plus de la « répétition ». Il s'agit donc bien d'une *morale de la liberté*, de l'effort, de la tension individuelle et collective, ordonnée à ce qu'il y a de plus universel en l'homme et qui en fait la dignité. À cet égard, Bergson se fait le disciple des idéaux de la Philosophie des Lumières et même de la Révolution française (« L'état d'âme démocratique » constitue un « grand effort en sens inverse de la nature », p. 302). Cette morale est confortée sur le plan religieux par l'expérience libre de l'amour universel à l'égard de tout ce qui vit et même de tout ce qui est, expérience que l'homme, délivré de ses terreurs et fictions, fait de la fusion mystique avec l'élan vital, de l'immersion dans l'évolution créatrice.

Mais comment rendre compte de l'avènement d'une telle morale et d'une telle religion, qui s'opposent en tout point dans leur contenu et leur forme – Bergson ne cesse d'y insister – à la morale et à la religion closes, statiques ? Il semble bien que cette émergence ne puisse se produire que par *rupture*, par saut, et non pas sans solution de continuité, par progrès régulier. Mais quel peut bien être *le sujet (l'agent)* d'un tel bond, d'un tel arrachement à l'ordre naturel et culturel des choses, d'une telle ouverture à la communauté idéale de tous les êtres ?

3. - C'est maintenant qu'il nous faut évoquer *les grands hommes* comme constituant les médiateurs du passage de l'humanité de la sphère de l'hétéronomie au règne de l'autonomie.

Se tournant vers l'histoire effective, Bergson tâche alors de mettre en évidence l'action civilisatrice des grands moralistes, individus d'exception (héros, saints, philosophes, mystiques) tout pénétrés de l'intuition ou plutôt de la vision de la vie bonne et œuvrant à y faire aspirer et s'y convertir, par leur vertu éducative, les hommes qui les entourent et semblent pourtant irrémédiablement rivés à la seule reproduction du même. Cela présuppose que l'histoire soit bien le fait des hommes eux-mêmes, l'effectuation de leur propre liberté, la force des choses qui serait censée s'y opposer n'étant qu'une illusion rétrospective. L'optimisme bergsonien va jusqu'à considérer que notre époque de « frénésie mécanique », industrielle, qui dans sa clôture guerrière et donc meurtrière risque de nous mener à la catastrophe, peut encore s'ouvrir à la sagesse au moyen d'une *grande « simplification » de l'âme* (p. 320) : cette dernière, sans négliger la maîtrise des choses qui lui

procure la puissance, parviendrait par une autolimitation à la véritable liberté qui est joie. Une telle conversion, rendue possible par la régularité même de l'histoire (fondée sur les lois de « dichotomie » et de « double frénésie » (p. 316), ne saurait être initiée que par un grand moraliste, un véritable psychagogue, un conducteur d'âmes qui sublimerait notre âge mécanique du complément spirituel qui lui fait défaut (« ... le corps agrandi attend un supplément d'âme, et... la mécanique exigerait une mystique », p. 330). La réforme morale intérieure et individuelle se trouve donc être au fondement de toutes les transformations politiques, extérieures et collectives qui, sans elle, ne sauraient ouvrir l'humanité à l'expérience de la liberté.

Il semble donc bien que l'on puisse fonder une éthique (ainsi qu'une politique) authentique – c'est-à-dire qui reconnaisse et établisse l'homme dans son ordre propre, selon une existence libre – sur une philosophie de la vie et même de l'Être conçu comme élan vital. N'est-ce pas tout le mérite et même l'originalité de Bergson qu'à partir de principes vitalistes, il finisse par échapper à un naturalisme qui empêcherait toute éthique digne de ce nom en se résolvant en pure et simple apologie de la spontanéité vitale individuelle ou même de la volonté de puissance collective ?

Mais s'agit-il vraiment ici d'une éthique de la liberté humaine comme nous l'avons cru jusqu'à maintenant en vertu d'une reconstitution quelque peu schématique de la pensée bergsonienne ?

Quel est *le véritable sujet* de la conversion de l'humanité individuelle et collective de l'hétéronomie à l'autonomie, du saut de la morale close à la morale ouverte ? Qu'est-ce qui fait exactement la grandeur des grands hommes et légitime, donc, le rôle historique décisif que leur accorde Bergson ?

Si l'origine et le fondement de la morale close sont d'ordre strictement naturel, c'est-à-dire infra-humain, l'origine et le fondement de la morale ouverte ne seraient-ils pas d'ordre essentiellement surnaturel, c'est-à-dire supra-humain, comme semble l'indiquer l'essence foncièrement *mystique* des grands éducateurs ? Si oui, l'homme n'en serait-il pas comme écartelé entre deux ordres de réalité qui méconnaîtraient son propre ? Qu'en découlerait-il alors pour la nature même de la pensée bergsonienne : serait-ce encore une philosophie qui s'efforce à la complétude et à la cohérence ?

II. - Venons-en donc à ce qui constitue ici *ma thèse* : *l'éthique bergsonienne de l'élan vital, en ce qu'elle réduit le concept et la tâche de la raison, ne saurait fonder une éthique et une politique vraiment universalistes et donc émancipatrices : le bergsonisme n'est pas un humanisme, mais un naturalisme sublimé en mysticisme*. L'anthropologie bergsonienne ne serait-elle pas, en effet, *un non-lieu entre la biologie et la théologie* ?

1. - Il semble bien, tout d'abord, qu'il s'agisse ici d'une *éthique (et d'une politique) du sentiment disqualifiant la raison dans le domaine pratique*.

Rappelons-nous : l'éthique et la politique closes ont pour origine et fondement l'élan vital conçu comme instinct de conservation venant contrer le double effet dissolvant et déprimant de l'intelligence, en replaçant l'homme individuel et collectif dans l'ordre immanent et clos des choses régi par la nécessité naturelle. Le principe de cette morale est donc « infra-intellectuel » (p. 85), « infra-rationnel » (p. 286). L'éthique et la politique ouvertes, elles, ont pour origine et fondement une émotion créatrice venant arracher l'homme à la répétition du même de la nature et de la culture closes pour l'ouvrir au sentiment de l'existence et de l'essence de l'humanité universelle, pour l'inscrire dans une histoire dont le sens est constitué par le passage de l'attachement au groupe particulier à l'ouverture à la communauté du genre humain. La fraternité est alors conçue et vécue comme synthèse sentimentale d'une liberté et d'une égalité qui sans elle demeureraient bien froides et même s'avéreraient quelque peu contradictoires : « Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité » (p. 300). Le principe de cette morale et de cette politique est donc bien « supra-intellectuel » (p. 85), « supra-rationnel » (p. 286). La grandeur des grands hommes leur vient de l'émotion créatrice qui s'empare d'eux, de cet enthousiasme réformateur qu'ils communiquent aux autres hommes sur le mode de la contagion affective, de la participation sympathique à leur propre élan.

Ainsi l'instinct de conservation, d'une part, et l'émotion créatrice, d'autre part, viennent-ils suppléer l'incapacité de tout idéal purement rationnel et raisonnable de motiver quelque volonté morale et politique que ce soit, pour cause d'abstraction manquant de vitalité, dépourvue d'énergie créatrice. Aussi la raison est-elle proprement disqualifiée dans l'ordre de la pratique, c'est-à-dire dans le domaine de l'intelligence et de l'effectuation du bien, de la sécurité certes, mais aussi et surtout de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, en un mot de la justice. L'expérience proprement raisonnable du devoir est radicalement méconnue ou sans cesse relativisée, *l'obligation morale étant réduite à la contrainte sociale et l'aspiration libératrice à l'appel émotif*.

Cette *réduction de la raison dans le domaine pratique* découle des principes mêmes de la philosophie bergsonienne qui a d'emblée opéré une réduction de la raison dans le domaine théorique et technique : la raison ne serait qu'entendement calculeur et fabricant, rationalité analytique et instrumentale ordonnée à la seule vérité expérimentale et à la seule utilité pragmatique, alors que l'intuition de la durée nous ouvrirait seule le cœur de l'Être. Comment une telle raison pourrait-elle ne pas demeurer aveugle et sourde à l'appel du sentiment, comment pourrait-elle ne pas être étrangère voire néfaste à sa vertu fondatrice de la survie, de la vie commune et de la vie bonne ? Bergson ne s'accorderait-il pas illégitimement quelque facilité dans la critique permanente qu'il effectue de l'intellectualisme (et même de toute philosophie) en prenant la partie pour le tout ? N'ignore-t-il pas *une raison plus largement conçue comme dialectique et synthétique, créatrice* donc, et qui bien loin de mépriser le sentiment le reconnaît dans son droit tout en le critiquant dans sa prétention à l'universalité, et surtout à l'exclusivité, pour mieux l'intégrer à l'auto-méditation et à l'auto-effectuation de l'humanité ?

Pourtant cette critique bergsonienne de l'intellectualisme, en restituant à l'homme la profondeur sentimentale de son existence, ne lui permettrait-elle pas de mieux se représenter et donc de mieux accomplir son humanité ? Non, car rendant l'éthique et la politique serves soit de la nature soit de la surnature, en tout cas de la religion (naturelle ou surnaturelle), cette critique unilatérale et souvent radicale de la raison défait l'homme de sa véritable spontanéité, de sa liberté conçue aussi bien comme indépendance que comme autonomie.

2. - Examinons donc maintenant cette éthique et cette politique en ce qu'elles sont *soumises à la religion, qui en constitue ainsi la vérité ultime, le fondement même.*

Tenons-nous-en à ce qui nous intéresse directement ici : le passage même de l'homme de la nature à la liberté. Rappelons-nous : ce passage ne saurait s'effectuer sans solution de continuité, de bas en haut, mais ne peut consister qu'en un saut, une conversion initiée de haut en bas par la médiation de grands moralistes qui sont essentiellement déterminés par Bergson comme étant des *génies de nature mystique*, c'est-à-dire à la fois des créatures exceptionnelles de la nature et des instruments privilégiés de l'amour de Dieu, « appelés » par Dieu pour convertir les autres hommes.

Ainsi donc, le passage décisif de la nature à la liberté, de l'hétéronomie à l'autonomie, n'est pas du tout pensé dialectiquement comme ce dont la nature rend l'homme capable en le douant de la liberté conçue comme libre-arbitre mais qu'elle ne saurait opérer à sa place en accomplissant cette liberté comme autonomie, ce qui nécessite de la part de l'homme l'exercice réfléchi, conscient et volontaire, de ses propres facultés subjectives, la raison venant alors régler le sentiment, la mémoire et l'imagination. Ce passage est au contraire ici posé comme événement radical, reçu et subi par l'homme plutôt que décidé et effectué par lui, un événement inintégrable, comme tel, dans une théorie et une pratique rationnelle et raisonnable, *un événement donc proprement impensable et impraticable.*

C'est ainsi qu'en matière de politique, la fondation des institutions libératrices dépend d'une histoire essentiellement conçue ici sur le modèle événementiel du miracle, les hommes ne pouvant qu'attendre, espérer, l'envoi par Dieu d'un nouveau prophète, héros, guide mystique : « Qu'un génie mystique surgisse ; il entraînera derrière lui une humanité au corps déjà immensément accru, à l'âme par lui transfigurée » (p. 332) ; « Vienne alors l'appel du héros : nous ne le suivrons pas tous, mais tous nous sentirons que nous devrions le faire, et nous connaissons le chemin, que nous élargirons si nous y passons » (p. 333). La théorie et l'action politiques ne sauraient plus dès lors être essentiellement pensées en termes d'exercice de la raison à la recherche progressive du souverain bien au sein d'un espace public sauvegardant et promouvant l'accès de tous aux lumières qui rendent chacun apte à juger de la chose publique. Comment peut-il encore être question de la *Res Publica* dans un tel contexte, puisque Bergson continue de s'en réclamer ? N'y a-t-il pas ici une confusion des genres, puisqu'il est déclaré que la fraternité rationnelle des philosophes ne serait rien sans l'amour fusionnel de Dieu : « Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres [la liberté et l'égalité], et que la fraternité est l'essentiel : ce qui permettrait de dire que la

démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour » (p. 300) ? Cette *confusion entre politique et mystique* n'est-elle pas tout à fait illégitime et dangereuse, pour ne pas dire tout simplement aventureuse ? L'histoire ne nous apprend-elle pas de façon constante que l'avenir quasi contraint du mysticisme qui s'érige en politique ne saurait être que l'intégrisme religieux à vocation impérialiste ? Bergson ne le sait-il pas d'ailleurs qui tâche de disculper sa propre conception à cet égard (pp. 331-332) ?

Il semble donc bien, en tout cas, que l'homme ne saurait prétendre constituer le véritable *sujet* de son devenir libre individuel et collectif, la nature et Dieu constituant *les seuls sujets réels*, les « *deux sources* » *vives* de la pratique humaine, comme de tout le reste. Quel sens y a-t-il encore à parler de liberté humaine dans ces conditions ?

3. - Ce *déni de la raison pratique* ne signifierait-il pas *la perte, ou plutôt le défaut de conquête de la spécificité de la réalité humaine*, qui se trouverait comme écartelée, voire dissoute, entre les réalités naturelle et divine ?

Ce qui fait théoriquement et donc pratiquement problème dans la pensée de Bergson, c'est la façon dont celui-ci conçoit finalement les rapports de l'homme, de la nature et de Dieu, et donc des trois téléologies qui les caractérisent respectivement et dont les statuts ontologiques, épistémologiques et éthiques ne sont pas ici déterminés jusqu'au bout.

Rappelons tout d'abord que la notion de *téléologie* désigne la propriété que possède un être ou un processus d'être orienté vers des fins et de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour les atteindre. *La téléologie morale, proprement humaine*, qui nous intéresse directement ici, se trouve finalement soumise par Bergson à une double dépendance. Elle l'est tout d'abord à l'égard de *la téléologie naturelle* : les fins poursuivies et les moyens employés par l'homme proviennent d'« une intention de la nature » et lui sont donc en quelque sorte pathologiquement extorqués, comme dans la morale, la politique et la religion closes. Mais la téléologie humaine est aussi réglée par *la téléologie divine*, les pensées et les actes des hommes étant alors divinement inspirés, comme dans la morale, la politique et la religion ouvertes. La téléologie morale se révèle donc finalement comme n'ayant pas de consistance propre, l'action humaine comme étant sans indépendance véritable ni surtout autonomie aucune.

Cette méconnaissance de la spécificité de la réalité humaine semble bien, en outre, s'accompagner d'un manque de détermination concernant les réalités naturelle et divine. Quel est, en effet, *le véritable statut de la finalité naturelle* : est-ce un principe constitutif de l'être même de la nature, comme il le semble bien au fond chez Bergson, ou un simple principe régulateur de la réflexion de l'homme sur l'être naturel, voire une pure « métaphore » (p. 114) ? On ne peut ici que renvoyer à l'embarras qu'avoue Bergson lui-même à plusieurs reprises lorsqu'il tâche de préciser ce qu'il entend par l'expression « intention de la nature » (comme pp. 54, 114, 218, 291-92). De la même façon, *le statut de la finalité divine* n'est pas clairement établi, comme en témoignent les considérations méthodologiques auxquelles se livre le philosophe avec une prudence quelque peu insistante

à propos de la certitude que les hommes peuvent avoir de l'existence et de l'essence de Dieu, connaissance qui relèverait à la fois d'une « expérience d'en bas » (p. 281), d'ordre biologique et psychologique, scientifique donc, et d'une « expérience mystique » (p. 259) que nous pourrions, par contraste, dire d'« en haut » (p. 281).

N'apparaît-il pas pourtant qu'en dépit de ces indéterminations, toute la pensée de Bergson repose, au fond, sur *un spiritualisme finaliste et holiste de nature essentiellement théologique* ? Dieu ne constitue-t-il pas la seule source véritable de l'énergie créatrice, dans l'ordre de la nature comme dans celui de la culture : « La Création lui apparaîtra [au philosophe attentif] comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (p. 270) ? Une éthique de l'élan vital ainsi conçue, c'est-à-dire même sublimée en une mystique de la création, ne finit-elle pas par retirer à l'homme, au moment même où elle prétend la lui accorder, la capacité de penser et d'effectuer sa propre liberté, c'est-à-dire de devenir *le sujet (l'agent)*, autant qu'il le peut et le doit, de son existence collective et surtout personnelle ?

Je vous propose en guise de CONCLUSION trois brèves remarques :

1. - Je fais mien le projet émancipateur de la lettre et sans aucun doute de l'esprit même de la pensée bergsonienne qui, grâce à sa distinction principielle du clos et de l'ouvert, ne saurait être réduite à un vitalisme asservissant car unidimensionnel, contrairement à certaines autres figures de la philosophie de la vie de cette époque et de la nôtre.

2. - Je doute, cependant, de la capacité théorique de la pensée bergsonienne de penser ce projet jusqu'au bout, jusqu'en son fond, en raison des réductions qu'elle opère au cœur même de la réalité humaine et surtout de sa méconnaissance de la complexité et de la fécondité de la raison et de ses véritables rapports avec le sentiment. Je doute donc aussi de sa capacité à effectuer ce projet émancipateur pour nous permettre de contrer la frénésie mécanique qui caractérise notre temps : ce n'est pas la frénésie mystique ou même le surgissement d'un nouveau prophète – sinon d'un nouveau Dieu – qui nous sauvera, mais le long et patient exercice de notre raison théorique et pratique dont la pensée de Bergson me semble constituer l'une des critiques les plus radicales, tout à la fois illégitime et dangereuse.

3. - Il me semble, en effet, que *la synthèse bergsonienne, aussi sublimée soit-elle, concilie de façon exemplaire la réduction positiviste de la rationalité à l'entendement calculateur et fabricant et la réduction fidéiste de la spiritualité à l'imagination mystique*, en un mélange quelque peu détonant que l'on a appelé *le « spiritualisme positiviste »* et dont l'ambiguïté foncière me paraît pouvoir expliquer la séduction qu'une telle pensée, bien au-delà du bergsonisme lui-même, semble exercer à nouveau aujourd'hui sur un nombre grandissant d'esprits.

Serait-ce faire preuve d'une vigilance déplacée que de se demander si une synthèse aussi apparemment improbable ne serait pas fondée sur *un double refoulement*, parfois concurrent mais toujours finalement concourant, *de l'ennemi commun de ces deux frères que*

peuvent être le spiritualisme et le positivisme, à savoir la raison, surtout dans sa dimension pratique, qu'il est pourtant urgent de refonder comme seule garante de la véritable liberté de l'homme ?

Je me référerai, pour en terminer, à l'exemple de Socrate qui me semble constituer *le symbole même de l'éducation de l'homme à la raison*, bien plutôt qu'une figure mystique comme Bergson essaie pourtant de l'établir en une page certes célèbre mais aussi quelque peu embarrassée (pp. 59-62).