

Du bergsonisme à l'existentialisme

JEAN HYPPOLITE

Sorbonne, Paris

I

Un des grands événements philosophiques en France avant la guerre de 1914 a été sans aucun doute le développement, la croissance harmonieuse, de la philosophie bergsonienne. Le bergsonisme a renouvelé tous les problèmes, il a libéré une génération qui était prisonnière d'une fausse conception de la science. Après Bergson le rationalisme français ne pouvait plus être le même qu'avant. Tout en s'opposant d'abord à Bergson, l'idéalisme brunsvicgien présentait une conception de l'intelligence souple et vivante, que prolonge de nos jours les travaux épistémologiques de G. Bachelard, si attentif au devenir concret de la pensée scientifique. De même la philosophie de l'esprit, qui avec R. Le Senne, avait commencé par s'inspirer du livre d'Hamelin (*Essai sur les éléments de la représentation*), a élargi ses bases de départ. R. Le Senne et L. Lavelle, d'une façon différente d'ailleurs, ont su profiter du bergsonisme et de sa conception de la durée autant que du rationalisme d'Hamelin. Les notions d'existence, d'obstacle, de valeur ont été reprises dans une philosophie qui prétend rester fidèle à certaines traditions, mais qui, en même temps, s'ouvre à toutes les influences qui permettent de situer l'homme par rapport au monde et à la valeur.

Cependant, au lendemain de la guerre de 1939, un nouvel événement philosophique s'est produit dans la philosophie française, c'est l'apparition et le succès de ce qu'on a appelé l'*existentialisme*. Certes cet événement ne date pas exactement de la guerre. Les principaux travaux de Gabriel Marcel, en particulier le *Journal métaphysique*, et l'article dans la *Revue de métaphysique* que lui a consacré Jean Wahl, sont bien antérieurs; de même les *Études kierkegaardienne*s de Jean

Wahl qui ont fait connaître en même temps en France Kierkegaard, Heidegger et Jaspers; enfin le roman de J. P. Sartre, *La nausée*, est de 1938. Nous ne parlons pas non plus du livre de J. P. Sartre sur *l'Imagination*, antérieur à la guerre, mais dont la signification véritable ne devait se révéler que plus tard, après *L'imaginaire* et surtout *L'Être et le Néant* qui parut en 1943. Mais s'il est bien vrai que le mouvement existentialiste se prépare avant 1939, il est certain que son succès date de la guerre et que pour en apprécier la portée, l'influence, la signification, il faut en situer l'émergence dans le contexte historique de la guerre mondiale, de l'occupation et des menaces qui pèsent aujourd'hui sur le destin humain.

Du bergsonisme à l'existentialisme, il y a là un itinéraire de la pensée française qui nous paraît avoir une signification très importante. Il y a sans doute une part d'arbitraire à mettre en lumière ce seul itinéraire. Nous ne nous le dissimulons pas, mais il faut bien choisir, et adopter certaines références. Nous sommes nous-mêmes pris dans le devenir de l'histoire, et la philosophie ne peut se désintéresser du devenir humain. Or il nous semble que le passage du bergsonisme à l'existentialisme nous fait mieux prendre conscience de notre situation historique. Nous pensons même que la meilleure façon de comprendre le succès de l'existentialisme (qui est plus une atmosphère commune à des penseurs très différents, qu'une certaine philosophie particulière), c'est de nous demander quelles insuffisances se révélaient dans la pensée bergsonienne qui l'ont fait critiquer (souvent injustement d'ailleurs) par nos modernes existentialistes. Nous essaierons de montrer ces insuffisances, en tâchant d'éclairer par elles les exigences auxquelles répond la pensée existentielle actuelle, et aussi la crise de la philosophie que représentent ces exigences mêmes. Notons en passant les influences de la philosophie allemande: Husserl, Heidegger, Jaspers et aussi la *Phénoménologie* de Hegel, qui se sont exercées sur les existentialistes français.

Notre tâche est maintenant définie: dévoiler en creux pour ainsi dire l'existentialisme dans le bergsonisme, montrer ce qui manque au bergsonisme pour satisfaire certaines exigences contemporaines, et cela sur quelques points nécessairement limités. On peut, dans la gamme des existentialismes, distinguer deux pôles, l'*existentialisme athée* et l'*existentialisme chrétien*, celui de Sartre et celui de Gabriel Marcel si l'on veut donner des noms pour illustrer un peu plus précisément

ces doctrines. Si la pensée bergsonienne a marqué un réveil de la philosophie française elle se développe toutefois dans une atmosphère qui dépasse trop la condition humaine; sa philosophie de la religion, d'autre part n'arrive pas à être pour autant une philosophie religieuse, deux aspects qui vont nous retenir.

II

Dans sa première œuvre, l'*Essai sur les données immédiates*, Bergson oppose deux conceptions différentes du moi, sous le nom de *moi profond* et de *moi superficiel*, qui conduisent à deux façons radicalement différentes d'*exister* pour le moi lui-même. Dans la première le moi se voit dans l'espace, et, se réfractant à travers le monde et la vie sociale, s'apparaît à lui-même comme dispersé dans une multiplicité de moments extérieurs les uns aux autres. Chacun de ces moments, adoptant le moule du langage, en acquiert la banalité, de sorte que le sujet en est un personnage anonyme qui aime, hait, ou agit, comme *on* aime, *on* hait, *on* agit en général. Ce moi ne vit pas dans la durée continue et pleine, mais dans le temps qui n'est que la durée réfractée dans l'espace. Dès lors ce moi est sans unité véritable et sans liberté; il ne se possède pas lui-même; il vit dans l'oubli de soi-même, et est, pourrait-on dire *inauthentique*. Nous sommes ce que les autres sont et nous avons perdu le sens de l'unité et de l'originalité de notre vie. C'est au contraire en nous refusant à cette dispersion, en évitant cette chute dans le temps spatial que nous pouvons conquérir notre *authenticité*. Nous venons d'employer les termes d'*authenticité* et d'*inauthenticité* pour caractériser ce que Bergson nomme le *moi profond* et le *moi superficiel*, mais il est très remarquable que Bergson ne présente pas cette opposition comme une crise possible. Le philosophe se borne à élaborer sa conception de la durée qui suppose une critique du temps scientifique et du temps social, et pour cela il note la distinction entre le moi profond qui dure et le moi banal qui extériorise les phases de sa vie en leur donnant la consistance des choses. Il réfute un certain associationisme, à la mode à cette époque, mais sans insister sur le caractère tragique, existentiel dirions-nous aujourd'hui, de cette chute presque inévitable, contre laquelle il faut toujours lutter, en tout cas. Bergson a fait un livre sur le comique — du mécanique plaqué sur du

vivant— mais non pas sur le tragique. Or il y avait pourtant dans cette distinction du moi superficiel et du moi profond une possibilité d'analyser l'existence humaine que le philosophe a laissé de côté. Un de ses disciples qui était aussi un grand poète, Charles Péguy, a su au contraire relier cette distinction de Bergson au *divertissement* de Pascal. Ce n'est pas seulement parce que nous avons "l'habitude de vivre au milieu des choses", ou que "nous nous exprimons nécessairement par des mots et pensons le plus souvent dans l'espace" que nous risquons de nous oublier nous-mêmes, mais c'est parce que nous refusons la pensée de la mort, ou évitons de méditer sur la condition humaine que nous nous livrons à l'extériorité. Péguy a exprimé cette idée dans son *Eve* lorsqu'il a décrit le plus grand malheur de l'homme comme étant le glissement vers la médiocrité. Il avait dit ailleurs que c'était le même homme qui "mouillait au péché et à la grâce", de sorte que la chute est moins peut-être le péché, que ce qu'on pourrait appeler l'habitude du péché originel :

"Et par là vous savez combien l'homme exagère
Quand il dit qu'il déteste et quand il dit qu'il aime
Et qu'il n'est point de lieu sur la terre étrangère
Ni pour un grand amour, ni pour un grand blasphème".

Mais laissons ce poète qui a su interpréter Bergson d'une façon si profonde, et souvent si étrangère à Bergson lui-même, parce que son interprétation du philosophe était en même temps une interprétation du christianisme, et parce qu'il a su, à la lumière du bergsonisme, apercevoir le caractère proprement existentiel de l'incarnation chrétienne. Considérons un philosophe allemand, Heidegger, qui a eu une grande influence sur l'existentialisme français, et qui a fait la même différence que Bergson entre l'*existence authentique* et l'*existence inauthentique*, et a lui aussi caractérisé ces deux formes d'existence par deux temporalisations différentes. Le temps de l'existence authentique n'est pas le temps mondain de l'existence inauthentique. A la question "Qui vit dans le monde? Quel est le sujet de l'*In-der-Welt-Sein*?" on peut répondre de deux façons différentes. L'une aboutit à l'existence inauthentique du *On* qui se perd dans le monde au point de se confondre presque complètement avec les choses qui sont dans ce monde et servent d'instruments à notre action, ou sont les objets de notre souci quotidien, l'autre aboutit au contraire à

l'existence authentique qui nous permet de nous trouver nous-mêmes, non pas hors du monde, comme c'est un peu le cas chez Bergson, mais face au monde dont la transcendance est liée à notre existence même. Ces deux façons d'exister correspondent semble-t-il d'abord à la distinction bergsonienne. Dans l'une et l'autre philosophie l'in-authenticité et l'authenticité paraissent s'opposer de la même façon. Pourtant le ton est bien différent, et l'on peut à certains égards mesurer par cette différence le fossé qui sépare la *philosophie de la vie* de Bergson d'une *philosophie de l'existence*. Tandis que, pour Bergson, il ne semble s'agir que d'une interprétation différente du moi qui conduit à deux façons possibles d'exister, pour Heidegger la chute dans le *On* résulte d'une sorte de fuite devant soi-même, d'un oubli commandé par un recul devant l'angoisse de notre propre condition humaine, fuite devant l'angoisse d'assumer ma mort, ma possible impossibilité, la fin de tout projet ou l'horizon ultime qui fait ma finitude irrémédiable. D'autre part tandis que Bergson oppose la durée créatrice à la conception vulgaire et spatialisée du temps, Heidegger part d'une analyse de la temporalité dont la contexture exprime le drame propre de la vie humaine, incapable d'exister sans être à la fois *en avant de soi-même* (avenir du souci et horizon ultime de la mort), *en arrière de soi* puisqu'elle se trouve étant-là sans l'avoir elle-même voulu, et *face au monde* qu'elle se rend présent dans la situation fondamentale.

Cette analyse de la réalité humaine est comme on le voit, en dépit de certaines analogies, très différente chez les deux philosophes. Mais c'est aussi que leurs visées ne sont pas les mêmes. Bergson ne parle de la durée du moi dans l'*Essai* que pour pouvoir rejoindre un jour l'élan vital de *L'évolution créatrice* et replacer l'homme dans la nature universelle, la nature naturante, comme il le dit dans les *Deux sources*; Heidegger part au contraire de la réalité humaine pour tenter à partir d'elle, mais à partir d'elle seulement, d'édifier une ontologie, et on est en droit de se demander s'il pourra jamais dépasser cette analyse du *Dasein* humain. La philosophie bergsonienne situe l'homme dans ce qui le dépasse, la philosophie existentielle ne parvient pas à dépasser vraiment le *Dasein* humain.

L'existentialisme français, celui de Sartre par exemple, s'est inspiré de Husserl et de Heidegger, autant que de Bergson (bien que Sartre dans son premier essai philosophique sur *L'imagination*,

ait particulièrement malmené Bergson). Sartre n'accepte plus la distinction que fait Heidegger entre l'existence inauthentique et l'existence authentique. Il semble toutefois retrouver cette distinction quand il parle de la lucidité possible de la conscience, sur le plan réflexif, et de l'angoisse "seulement comme de la saisie réflexive de la liberté par elle-même". Sartre identifie le *pour-soi* à la liberté, nous sommes condamnés à être libres, de sorte que la conscience n'est jamais prisonnière que d'elle-même et qu'elle peut à tout instant (c'est même ce qui définit l'instant), rompre avec son projet fondamental qui constitue son être-au-monde. Mais si Sartre est un disciple très infidèle de Heidegger, il n'en fait pas moins lui aussi de l'existence humaine le centre de sa méditation et ce qui est indépassable. Tandis que Bergson explique l'homme par ce qui le précède et le dépasse, par l'élan vital et par le Dieu qui est la source de cet élan et que retrouvent les mystiques, Sartre comme Heidegger en reste à la réalité humaine, à l'analyse de cette existence de l'homme comme être-pour-soi, radicalement opposé à l'être-en-soi des choses, et cette opposition, si différente du dualisme bergsonien nuancé qui laisse la conscience se prolonger et s'étendre à tout l'univers, se trouve dès son premier essai sur *L'imagination*: "si les choses sont *pour moi*, elles ne sont pas *moi*" . . . ; "en aucun cas ma conscience ne saurait être une chose, parce que sa façon d'être en soi est précisément un être-pour-soi. Exister pour elle c'est avoir conscience de son existence. Elle apparaît comme une *pure* spontanéité en face du monde des choses qui est *pure inertie*". Cependant Sartre distingue le *cogito* pré-réflexif du *cogito* réflexif. Il ne saurait y avoir une conscience latente, virtuelle, comme chez Bergson; pourtant nos intentions sont vécues avant d'être pensées et connues. Notre but n'est pas cependant de développer ici la philosophie de Sartre pour elle-même, nous voulons l'opposer à Bergson sur un point fondamental: c'est donc de l'athéisme de Sartre que nous allons parler et de ses caractères.

Heidegger a pu être considéré comme un philosophe athée mais cette thèse n'est pas explicite chez lui. Il n'en est pas de même de Sartre qui définit l'existence humaine, dans *l'Etre et le Néant*, par l'impossible projet de se faire Dieu, d'élever son être-pour-soi à l'en soi. Il faut présenter quelques remarques à propos de cet athéisme de Sartre. Il a existé dans l'histoire des idées un athéisme qui consistait simplement à affirmer que "Dieu était une hypothèse inutile", que

l'ensemble de l'univers pouvait s'expliquer sans avoir recours à cette hypothèse; la religion était une illusion qui devait disparaître avec les progrès de la science, mais pour Sartre c'est au cœur même de l'existence humaine qu'est inscrit le besoin de se dépasser et de se réaliser en restant pour soi — Ce projet qu'a l'homme de se faire Dieu est donc essentiel à l'existence humaine. L'athéisme est ici lié à la critique du *projet humain fondamental*. Il pourrait aboutir à une philosophie du désespoir. On connaît les expressions de Sartre: "Cette totalité dont l'être est l'absence absolue est hypostasiée comme transcendance par delà le monde; par un mouvement ultérieur de la méditation elle prend le nom de Dieu. La réalité humaine est *désir d'être-en-soi*. . . l'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement. . . c'est en tant que conscience qu'il veut avoir l'imperméabilité et la densité infinie de l'en-soi". Et pour exprimer les choses sous une forme moins technique, Sartre écrit: "Ainsi peut-on dire que ce qui exprime le mieux le projet fondamental de la réalité humaine c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. Quels que puissent-être les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord "sensible au cœur de l'homme" comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. . . Etre homme c'est tendre à être Dieu, ou si l'on préfère, l'homme est fondamentalement *désir d'être Dieu*"; et qu'on ne compare pas ces formules de Sartre avec celles de Bergson "l'univers est une machine à faire des Dieux", ou "le Créateur a voulu créer des créateurs" car la notion de Dieu est corrélative chez Sartre de sa conception du pour-soi et de la néantisation qui fait que ce pour-soi ne coïncide jamais avec lui-même, est toujours de "mauvaise foi" en dépit d'une nostalgie de la bonne foi, tandis que cette notion résulte chez Bergson d'une conception de la durée créatrice qui est plénitude, et qui enveloppe l'homme. La durée bergsonienne paraît à Sartre contraire à l'analyse heideggerienne de la temporalité qui fait que l'homme est "l'être qui est toujours ce qu'il n'est pas et n'est jamais ce qu'il est". L'homme, qui est *désir d'être Dieu*, est donc une passion inutile, et pourtant la philosophie de Sartre ne s'achève pas, ne veut pas s'achever dans le désespoir. Simone de Beauvoir, interprète d'un Sartre qui prépare une morale, et que dans le 3^e tome des *Chemins de la liberté* va nous parler de l'héroïsme humain, écrit: "il est vrai que dans *l'Être et le Néant* Sar-

tre a surtout insisté sur le côté manqué de l'aventure humaine, dans les dernières pages seulement il ouvre les perspectives d'une morale". Attendons donc cette morale que Sartre ne nous a pas donnée, mais notons le caractère de cette description de l'existence humaine, si différente de celle de Bergson, et qui évoque parfois la formule tragique de Nietzsche: "Dieu est mort". Mais en prenant au sérieux cette expression "*la mort de Dieu*", Sartre fait de l'existence humaine ce qui précède toute essence, toute nature: "l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde et se définit après" — "l'homme . . . est tel qu'il se veut, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme". On voit que, chez Sartre, l'homme prend la place de Dieu sans pouvoir être Dieu et s'angoisse devant sa liberté. Le succès de l'existentialisme sartrien, si on laisse de côté un snobisme indigne du philosophe, mais qu'a connu aussi Bergson sous une autre forme, tient à la rencontre de cette philosophie de l'angoisse avec les malheurs d'une époque telle que jamais sans doute dans l'histoire le destin humain n'a paru aussi menacé et aussi précaire (l'existentialisme sartrien paraît d'ailleurs s'orienter vers un effort héroïque de l'homme pour surmonter tout destin), mais on aurait tort de croire que la philosophie de Sartre se situe elle-même dans le contexte d'une histoire dont elle se ferait un moment. Bien que très inspiré par Hegel, Sartre reste assez cartésien pour faire une description du pour-soi et de l'en-soi, de la conscience et de la chose, qui ait une valeur indépendante d'un temps historique. Il n'y a pas de philosophie véritable de l'histoire chez Sartre, et c'est ce qui l'oppose le plus aux marxistes orthodoxes.

Ainsi l'existentialisme sartrien, comme celui de Heidegger, s'oppose à la philosophie bergsonienne, tout en lui empruntant peut être un "sois ce que tu deviens", distinct du "deviens ce que tu es" des philosophes allemands. Il n'y a pas en effet place chez Bergson pour l'angoisse humaine; ou cette place est si minime qu'elle disparaît immédiatement quand on envisage les choses de plus haut. Mais c'est précisément cette possibilité de voir les choses de plus haut que se refusent et les existentialistes athées et les existentialistes chrétiens. Par là même d'ailleurs l'existentialisme implique un certain renoncement au système philosophique.

Reconnaissons avant de pousser plus en avant toute la difficulté de notre tâche. La comparaison que nous voulons instituer entre le

bergsonisme et l'existentialisme, symbolique pour nous d'un itinéraire spirituel, supposerait des analyses techniques que nous ne pouvons songer à développer ici. N'oublions pas non plus que nous voulons comparer le bergsonisme aussi bien à l'existentialisme athée de Sartre qu'à l'existentialisme chrétien sous les diverses formes qu'il a pu revêtir. Il nous faut alors aller à l'essentiel. Le bergsonisme a méconnu l'angoisse, il a dépassé l'existence humaine, et c'est au contraire de cette angoisse, de cette existence humaine que partent tous les existentialistes, *les uns* pour montrer que la réalité humaine en dépit de son projet fondamental d'être Dieu ne saurait parvenir à cette impossible transcendance (Sartre s'inspire ici des analyses hégéliennes de la *Phénoménologie*: "la réalité humaine est souffrante dans son être parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'être-en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature *conscience malheureuse*, sans dépassement possible de l'état de malheur"), les autres pour découvrir derrière l'échec de l'aventure humaine une espérance transcendante, révélable seulement dans un chiffre (Jaspers), ou dans un mystère au seuil duquel peut nous conduire une réflexion sur la réflexion (G. Marcel). Dans le deux cas la philosophie ne peut aller au-delà de l'existence humaine, elle disparaît dans une action, ou s'achève dans une foi. Mais ces conséquences qui manifestent une crise de la spéculation philosophique elle-même, crise déjà entrevue, au lendemain de l'hégélianisme, par un Kierkegaard, un Marx ou un Nietzsche, ne nous intéressent pas spécialement ici; nous voulons seulement reprendre une fois de plus notre comparaison entre le bergsonisme et l'existentialisme pour cerner de plus près cette absence d'inquiétude et d'angoisse dans le bergsonisme, ou si l'on veut, pour montrer la *sérénité finale* de cette philosophie qui ne satisfait ni l'athée contemporain, ni le chrétien.

Si l'on voulait pousser dans le détail la comparaison que nous instituons, on découvrirait bien dans le bergsonisme des équivalents de ce que Heidegger et Sartre nomment la temporalisation. L'action humaine, pour être efficace, suppose bien un certain déchirement de la continuité de la durée; le passé s'oppose bien au moi agissant pour qu'il puisse s'élancer vers l'avenir, mais cette séparation des moments du temps est aussitôt dépassée. Cette faille dans la durée créatrice est décrite selon les exigences d'une action, comme la distinction du moi

superficiel et du moi profond était le résultat d'une certaine interprétation de la durée et du temps. Bergson n'en fait pas la structure même de l'existence humaine et du pour-soi. Il l'étudie en philosophe spéculatif qui reconnaît la nécessité de cette séparation (dont Sartre fait l'essence du pour-soi), mais qui sait par ailleurs qu'elle n'est *qu'un moment dans la vie universelle*. Avant elle il y a la vie organique, l'élan vital, après elle il y a la joie du mystique. La sérénité finale recouvre le tragique humain et l'inquiétude, qui n'ont fait qu'apparaître un instant. Par là Bergson est sans doute assez proche du spinozisme, en dépit de son théisme affirmé dans sa dernière oeuvre.

Mais ce n'est pas seulement nous qui parlons ici de cette sérénité bergsonienne. C'est le philosophe qui a employé lui-même cette expression dans les *Deux sources de la morale et de la religion*. C'est dans cette oeuvre qu'apparaît l'inquiétude qu'une intelligence consciente peut introduire dans la vie universelle. C'est comme contrepartie de cette inquiétude que la Religion y est étudiée. Revenons donc à ces textes. Bergson avait déjà souvent insisté sur les faux problèmes spéculatifs que peut se poser l'intelligence lorsqu'elle passe de l'action (pour laquelle elle est d'abord constituée) à la spéculation. Les problèmes du Néant (la hantise du vide et de l'absence), du désordre, sont de faux problèmes spéculatifs qui tiennent à une transposition sur le plan de la spéculation, de certaines exigences pratiques limitées. *L'intuition authentique de la durée* permet de dissiper ces mirages. Mais si dans *L'évolution créatrice* Bergson dénonce ces faux problèmes, il va plus loin encore dans les *Deux sources*, il montre comment l'intelligence consciente de l'homme, faite d'abord pour prolonger le mouvement de la vie et participer à l'élan créateur, tend à se retourner contre la vie. Cette idée d'une *conscience de la vie* qui va *contre la vie* était à l'origine de ce que Hegel nommait *conscience malheureuse*: "la conscience de la vie, écrivait-il, est la conscience du malheur de la vie". Bergson reprend ce thème romantique. L'intelligence d'abord faite pour l'action esquisse dans l'ouverture du créable l'horizon des possibles, elle perçoit l'avenir comme projet, mais alors elle se manifeste comme pouvoir dissolvant, elle découvre le risque, avec lui l'échec possible de toute entreprise particulière et peut-être, par un passage à la limite, de toute l'entreprise humaine; allant du passé à l'avenir elle prend conscience de la mort. Cette conscience de sa mort isole l'individu du mouvement convergent du groupe. De même que,

dans la société close, la contrainte instinctive des habitudes peut être rompue par une réflexion partielle de l'intelligence, de même ici la réflexion universelle de l'intelligence peut aller jusqu'au sentiment de la vanité de tout effort. Transposée sur le plan de la spéculation cette réflexion peut engendrer l'angoisse et le désespoir. C'est alors que la religion, comme fonction fabulatrice, intervient. Ces mythes redonnent à l'homme qui va se décourager le courage d'entreprendre et de continuer à vivre. Et ces mythes ne sont pas pure illusion, car la religion statique n'est elle-même qu'un moment de la religion dynamique dans laquelle le mystique, prenant contact avec la source de l'élan créateur, retrouve la joie divine de l'amour.

Ainsi le moment de l'inquiétude, cette crampe de la vie, est seulement un moment dépassable. Bergson nous présente l'angoisse engendrée par l'intelligence consciente comme un faux problème qui doit nécessairement se dissoudre. Ce n'est pas que cette inquiétude ou cette angoisse soient toujours inutiles, elles peuvent être la condition d'une vie plus haute, le terme intermédiaire entre ce qu'on pourrait appeler l'infra-humain et le supra-humain. L'intelligence ici finit par répondre elle-même à ces faux problèmes, mais non pas, en dépit de l'apparence, avec ses seules ressources. Dans un texte de *La pensée et le mouvant* Bergson se sert d'un exemple banal pour manifester, dans ce que nous prenons pour un *plus* une simple *déficience* du vouloir: "rappelons-nous le douteur qui ferme une fenêtre, puis retourne vérifier la fermeture, puis vérifie sa vérification, et ainsi de suite. Si nous lui demandons ses motifs il nous répondra qu'il a pu chaque fois réouvrir la fenêtre en tâchant de la mieux fermer. Et s'il est philosophe il transposera immédiatement l'hésitation de sa conduite en cet énoncé du problème: comment être sûr, définitivement sûr, qu'on a fait ce qu'on voulait faire? mais la vérité est que sa puissance d'agir est lésée et que là est le mal dont il souffre, il n'avait qu'une demi-volonté d'accomplir l'acte, et c'est pourquoi l'acte accompli ne lui laisse qu'une demi-certitude. Maintenant le problème que cet homme se pose, le résolvons nous? Evidemment non, mais nous ne le posons pas".

Gardons-nous cependant de croire que Bergson en reste là, dénonçant simplement cette transposition d'une déficience morbide sur le plan spéculatif. Cette crampe du vouloir peut saisir toute l'humanité en marche, et si l'intelligence peut répondre à l'intelligence dans

cette crise, c'est parce que l'appel créateur inspire l'intelligence dans sa réponse comme la poussée vitale évite même la question dans le vouloir quotidien sain. "Autre chose est la condition quasi animale d'un être qui ne se pose aucune question, autre chose l'état semi-divin d'un esprit qui ne connaît pas la tentation d'évoquer par un effet de l'infirmité humaine des problèmes artificiels. Pour cette pensée privilégiée, le problème est toujours sur le point de surgir, mais toujours arrêté dans ce qui'il a de proprement intellectuel par la contre-partie intellectuelle que lui suscite l'intuition. L'illusion n'est pas analysée, n'est pas dissipée parce qu'elle ne se déclare pas, mais elle le serait si elle se déclarait, et ces deux possibilités antagonistes qui sont d'ordre intellectuel, s'annulent intellectuellement pour ne plus laisser de place qu'à l'intuition du réel. "En présence de ces textes qui opposent au désespoir possible, toujours sur le point de surgir, une métaphysique de l'espérance dont la source est aussi bien infra-humaine que supra-humaine, on ne peut s'empêcher d'évoquer les intuitions poétiques de Péguy sur l'Espérance, ou les réflexions existentielles de G. Marcel. Mais il faut aussi bien insister sur les différences qui sont celles du bergsonisme et de l'existentialisme chrétien. L'espérance chrétienne, même si, comme chez Péguy, elle sauve le temporel, est une espérance en dépit de *l'échec*, de la chute qui menace tout le temporel, du *péché* enfin. Cette espérance est un au-delà de l'échec. Elle suppose une foi et n'est pas seulement l'intuition du réel que Bergson nous présente dans la joie du mystique.

L'existentialisme chrétien, chez un G. Marcel ou chez un Jaspers, n'ignore pas l'échec ou le péché. C'est au contraire en approfondissant cette notion d'échec que Jaspers s'élève au rapport de l'existence à la transcendance. C'est par l'angoisse devant le péché que G. Marcel nous conduit *du refus à l'invocation*. Mais Bergson ne connaît ni l'angoisse de l'existentialiste athée, ni le péché de l'existentialiste chrétien. Il a fait dans les *Deux sources*, une philosophie de la religion sans parler de ce sentiment du péché qui hantait Kierkegaard, sans reconnaître l'abîme qui sépare l'existence humaine de la transcendance. Sa philosophie s'achève sans doute par une *philosophie de la religion* dans laquelle l'intuition mystique vient alimenter l'intuition philosophique, mais il n'est pas pour autant un *philosophe religieux*. Charles Péguy, interprète chrétien de Bergson, avait su développer sur ce point la pensée de son maître dans une toute autre direction. Il insistait sur le

vieillessement irrémédiable, le mouvement de chute de tout le temporel abandonné à lui-même; et la découverte du *mystère* de l'espérance, en dépit de cette chute, avait un sens infiniment plus religieux et plus chrétien que la sérénité bergsonienne.

Cette sérénité nous la retrouvons dans ce texte de *Deux sources*, qui nous servira à la fois à montrer la grandeur du bergsonisme et ses insuffisances: "Ainsi les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre et les tentations que l'individu peut avoir de se préférer lui-même à la communauté, inquiétudes et tentations qui sont le propre d'un être intelligent, se prêteraient à une énumération sans fin. Mais cette complication s'évanouit si l'on replace l'homme dans l'ensemble de la nature, si l'on considère que l'intelligence serait un obstacle à la *sérénité* qu'on trouve partout ailleurs et que l'obstacle doit être surmonté, l'équilibre rétabli. Envisagé de ce point de vue, qui est celui de la genèse et non plus de l'analyse, tout ce que l'intelligence appliquée à la vie comportait d'agitation et de défaillance avec tout ce que les religions y apportent d'apaisement devient une chose simple. Perturbation et fabulation se compensent et s'annulent. A un Dieu qui regarderait d'en haut, le tout paraîtrait indivisible comme la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps".

C'est cette sérénité d'une nature étrangère à l'homme que nous ne sommes plus aujourd'hui capables de comprendre, de même que nous ne pouvons parvenir à occuper cette position d'un "Dieu qui regarderait d'en haut" et se mettrait ainsi en marge du risque humain. Du bergsonisme à l'existentialisme nous pouvons maintenant apercevoir toute une évolution spirituelle. Si Bergson définit la philosophie dans cette formule: "la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine", nous devons dire au contraire que l'existentialisme se montre impuissant à dépasser cette condition même, autrement que par une foi que la philosophie ne saurait justifier par elle seule. C'est pourquoi l'existentialisme lié à une analyse indéfinie de la réalité humaine (et sur ce point cette analyse rejoint sans cesse une littérature qui semble être partie intégrante de la philosophie existentielle) implique une crise de la philosophie même. Nous ne pouvons plus que chercher à devenir plus lucides sur cette réalité humaine que nous sommes nous-mêmes et que nous faisons nous-mêmes; un système philosophique qui nous permettrait de dépasser cette existence, de la référer à autre chose qu'elle-même, paraît impossible. La

transcendance verticale, comme on dit, n'est accessible qu'à la foi. Reste il est vrai le sens de l'historicité de cette existence, et l'élargissement de cette historicité en histoire. Comment comprendre le lien des existants humains, le devenir historique, comment envisager le problème du *sens* de cette histoire qui à certains égards nous est donné, mais qu'il faut aussi que nous constituions? Le problème ultime où s'affrontent aujourd'hui existentialistes, marxistes, chrétiens nous paraît bien être celui de ce "*sens* de l'histoire".