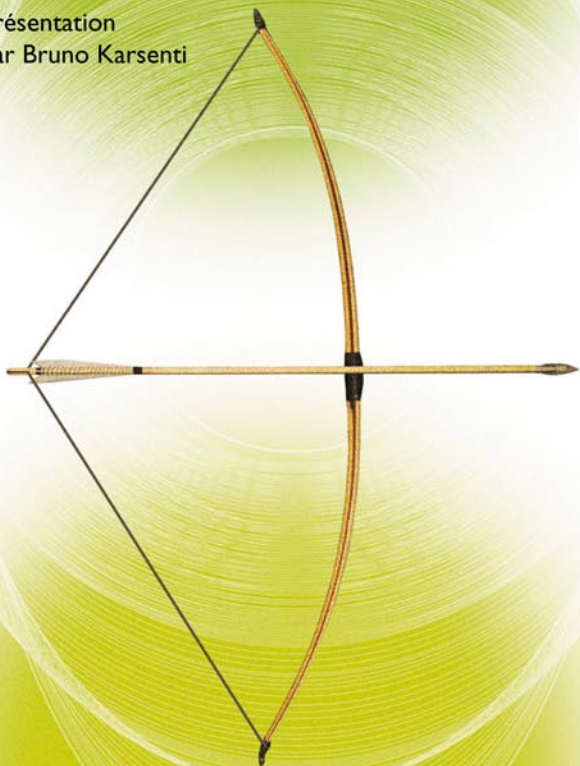


Bergson

Les Deux Sources de la morale et de la religion

Présentation
par Bruno Karsenti



GF

Bergson

Les Deux Sources de la morale et de la religion



Comment les sociétés se forment-elles ? Pourquoi s'affrontent-elles ? Ces conflits peuvent-ils être évités ? Morale et religion visent-elles seulement à rendre possible la vie en société, ou permettent-elles à l'espèce humaine de dépasser sa condition naturelle et de trouver une issue à la violence ? Telles sont quelques-unes des questions au cœur des *Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), la somme de philosophie morale et politique de Bergson, qui fut aussi son dernier grand livre.

Dans ce texte hanté par le spectre de la guerre et par le développement de la technique, mais aussi guidé par une méditation sur le mysticisme chrétien, Bergson articule l'étude de la société à sa philosophie de la vie. Mettant sa doctrine à l'épreuve, il s'efforce de formuler des principes d'action pour des hommes devenus conscients de la nécessité d'affronter leur destin commun. Et tandis que « l'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits », il nous rappelle que son avenir dépend d'elle.

Présentation, notes, chronologie et bibliographie
par Bruno Karsenti

Édition établie sous la direction de Paul-Antoine Miquel

Texte intégral

Illustration :
Virginie Berthemet
© Flammarion



Flammarion

LES DEUX SOURCES
DE LA MORALE
ET DE LA RELIGION

*Du même auteur
dans la même collection*

MATIÈRE ET MÉMOIRE

BERGSON

LES DEUX SOURCES
DE LA MORALE
ET DE LA RELIGION

Introduction, notes, chronologie et bibliographie

par

Bruno KARSENTI

Édition établie sous la direction

de

Paul-Antoine MIQUEL

GF Flammarion

Philosophe, directeur d'études à l'EHESS, Bruno Karsenti est l'auteur de *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* (PUF, 1997 ; rééd. 2011), de *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale* (Hermann, 2006), et de *La Société en personnes. Études durkheimiennes* (Economica, 2006). Il dirige l'Institut Marcel Mauss (EHESS-CNRS).

Paul-Antoine Miquel, qui dirige l'édition des œuvres de Bergson dans la collection GF, est maître de conférences en philosophie à l'université de Nice Sophia-Antipolis et membre du laboratoire CEPERC à l'université de Provence. Il est notamment l'auteur de *Bergson et l'imagination métaphysique* (Kimé, 2007), de *Qu'est-ce que la vie ?* (Vrin, 2007) et de *Comment penser le désordre ?* (Fayard, 2000).

NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES DE BERGSON DANS LA COLLECTION GF

Henri Bergson, l'un des plus grands philosophes français, n'a jamais procédé autrement qu'en partant de l'analyse d'un problème. Or, qu'il s'agisse par exemple de la question de la différence entre durée et espace dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), de la relation entre l'esprit et le corps dans *Matière et mémoire* (1896) ou du rapport entre vie et matière dans *L'Évolution créatrice* (1907), ces problèmes s'inscrivent dans un contexte spécifique.

Dans chacun de ses grands ouvrages, Bergson noue en effet un dialogue direct avec la science de son époque. Le concept de durée naît d'une analyse critique du temps conçu comme une ligne en mécanique classique. La question de la mémoire se pose du fait des difficultés suscitées par les assertions de la psychologie et de la neurologie, qui veulent traiter les souvenirs comme des objets susceptibles d'être rangés dans des boîtes. Si les sciences de la vie en sont finalement venues à s'intéresser au problème de l'évolution, encore faudrait-il qu'elles expliquent comment le temps biologique se dissocie du temps de la mécanique, voire de celui de la thermodynamique classique : qui d'autre que Bergson aurait pu oser aborder, en 1907, une question qui n'a même pas encore été traitée dans toutes ses dimensions aujourd'hui ? En 1922, dans *Durée et simultanéité*, il confronte son analyse de la durée aux concepts de la théorie

de la relativité : quel philosophe se risquerait de nos jours à proposer un commentaire critique et métaphysique qui prendrait appui sur la « théorie des cordes » ? Quant aux questions de l'origine de la religion ou de la morale, elles sont ressaisies, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), par le biais d'une discussion critique des apports de l'École sociologique française : ceux de Marcel Mauss, d'Émile Durkheim et de Lucien Lévy-Bruhl.

Le geste philosophique, dans chacun de ces cas, est double : il s'agit pour Bergson de prendre toute la mesure des apports scientifiques aux questions qui ont traversé l'histoire de la philosophie, et en même temps de mettre en lumière le fait que la métaphysique apporte une clarté nouvelle à chacune de ces énigmes.

Nous avons choisi dans cette édition de procéder à sa manière. Plutôt que de nous livrer à une simple exégèse ou à un commentaire interne, nous avons d'abord voulu mettre son œuvre en perspective en la resituant dans le contexte scientifique de son époque, qui fournit les clés indispensables pour comprendre sa philosophie. Nous avons également souhaité procéder d'une manière véritablement critique, en nous interrogeant certes sur sa réception immédiate, mais aussi, et surtout, sur le rôle qu'elle joue aujourd'hui encore.

C'est au présent donc, et en tournant sans complaisance notre réflexion vers le futur, que nous souhaitons nous adresser au lecteur. Tel est l'esprit des appareils critiques que nous proposons dans les différents volumes de la collection GF consacrés aux œuvres de Bergson : ils entendent moins viser l'exhaustivité et l'érudition que faire surgir les questions en montrant à quel point elles sont encore vivantes, tant pour la philosophie que pour les sciences de notre temps.

INTRODUCTION

Dans ses « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » de 1915, Freud dresse en quelques pages le portrait de cette génération qui, à l'apogée de la civilisation et de ses progrès, a vu soudain s'effondrer ce à quoi elle tenait le plus, ses certitudes, sa fierté comme ses espoirs. Pour les membres de la bourgeoisie éclairée, et notamment pour « ceux de l'arrière » dont Freud scrute la « misère psychique ¹ », la Grande Guerre fut bien plus qu'un coup d'arrêt ou la disparition d'un rêve. En un temps très bref, les appuis les plus fermes sur lesquels on croyait pouvoir compter se sont dérobés un à un, presque sans résistance, laissant les individus profondément désespérés. De quelle force se soutenaient-ils alors, s'ils ont pu tomber si vite, et surtout si bas ? Car c'est bien la technique qui s'est faite meurtrière, la science qui s'est compromise dans l'idéologie, l'entente des peuples qui a brusquement reflué sous les coups des nationalismes. Vivre au cours d'une même existence un retournement si complet – éprouver l'abaissement de « ce qui était si élevé », dit Freud – ne peut manquer de conduire à la désillusion. Et pour qui cherche à se reprendre, un effort considérable est désormais exigé, à la mesure de la perte subie. C'est toute la psychanalyse qui s'y trouve même assignée : au seuil d'une nouvelle époque, il faut trouver la force de changer de regard, d'aborder l'expé-

1. Freud, *Œuvres complètes*, XIII, PUF, 1988, p. 127.

rience par un tout autre biais que celui admis jusqu'ici comme la plus claire des évidences.

L'opposition de principe à la guerre et l'invocation des anciennes valeurs humanistes sont loin d'être à la hauteur du nouveau défi. La lucidité voudrait plutôt qu'on s'interroge sur la nature de ces valeurs et sur ce qu'il en coûte de les porter pour les individus et pour les peuples. Quel poids les progrès de l'humanité font-ils peser sur elle ? N'en ressort-elle pas « à demi écrasée ¹ » ? De même, invoquer la solidarité du genre humain paraît dérisoire. On doit plutôt revenir sur la façon dont les sociétés se forment, s'affrontent et ne cessent de se mesurer, libérant une violence dont il ne s'agit plus de savoir si elle est résorbable, mais d'explorer les formes d'investissement, les canaux qu'elle emprunte et les relais qu'elle trouve au plan du psychisme individuel comme de la structure des groupes. Ce défi fut celui de Freud, tout particulièrement dans les textes à consonance sociopolitique qui sont à l'origine de la « seconde topique ». Il fut aussi celui de Bergson, au cours d'une réflexion qui culmine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, un an avant l'accès de Hitler au pouvoir. À cette œuvre de vieillesse il revient d'accomplir plus, et au fond autre chose, que le couronnement d'une doctrine : sa mise à l'épreuve, une manière de sonder l'avenir à partir d'elle, et donc aussi d'espérer à nouveau grâce à elle, une fois la désillusion traversée. Bergson, cependant, se prononce avec précaution. Il avise son lecteur de l'obscurité dans laquelle il avance, et de l'impossibilité de la lever tout à fait. Il s'agira, on en est prévenu, d'une exploration qui s'aventure dans le « domaine du vraisemblable ² », non d'une construction apodictique de même statut que ses autres livres. Mais le risque doit

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *infra*, p. 386. Dans les notes de ce volume, les références aux *Deux Sources* (désormais désignées par l'abréviation *DS*) renvoient aux pages de la présente édition.

2. *DS*, p. 326.

être couru, les questions que le temps a fait surgir s'imposant par elles-mêmes, dans un contexte incertain que le philosophe, tout épris de rigueur qu'il est, ne peut éluder.

Certes, évoquer une urgence historique à propos d'un livre dont la préparation dura près d'un quart de siècle a quelque chose de paradoxal. L'ouvrage ne paraît qu'en 1932, alors que la notoriété de Bergson est déjà déclinante. Cette notoriété, rappelons-le, fut d'une ampleur exceptionnelle. En quelques années, depuis le Collège de France qui n'avait jamais connu telle affluence, elle avait gagné les milieux les plus divers et les plus opposés, et élevé Bergson au rang de gloire nationale. En outre, elle l'avait amené à jouer durant la Grande Guerre un rôle politique d'importance, dont la nature intéresse directement le propos des *Deux Sources*. Une contradiction, en particulier, s'était accusée et était restée comme une pierre d'attente : comment peut-on à la fois viser la paix et en appeler à la guerre ? Bergson, ses discours de guerre l'attestent, fut belliciste en 1914, ce qui le distingue tout à fait de Freud. S'il participa à l'édification de la Société des Nations, ce ne fut pas sans s'être personnellement engagé dans la mobilisation des forces pour la guerre. Au cours de plusieurs missions outre-Atlantique commanditées par le gouvernement français, il avait incité les États-Unis à entrer dans le conflit¹. Comment, dans ces conditions, ne pas chercher à lire, enfouie dans son dernier livre, une explication différée que seul le recul des années aurait rendue possible ? Mais si tel est bien le cas, le délai n'en serait que plus dommageable, produisant forcément une sorte de contretemps. Pour le dire d'un mot, ce qui est encore et toujours actuel pour le philosophe Henri Bergson, attaché à repenser sa propre action, pourrait bien ne plus l'être pour le public qui le lit en 1932. Ainsi s'expliquerait en partie la relative tiédeur

1. Sur le sens de ce double objectif, voir Philippe Soulez, *Bergson politique*, PUF, 1989, 1^{re} partie.

de la réception immédiate des *Deux Sources*, comparée au retentissement de *L'Évolution créatrice* en 1907. Non pas à ce que l'auteur serait, comme on dit, « passé de mode », mais à ce que le temps du philosophe n'est pas celui de l'histoire, y compris et peut-être surtout lorsque ce même philosophe entreprend, sans se départir de son rôle, de parler de l'histoire.

Car les coordonnées du débat ont changé, et avec elles la force de pénétration du discours bergsonien. Dès les années 1920, l'aura du philosophe perd de son éclat, les critiques se faisant de plus en plus acerbes. En 1929, un pamphlet paraît d'un penseur marxiste, Georges Politzer, où l'on peut lire ce réquisitoire impitoyable : le bergsonisme n'aura été que la philosophie conforme à l'idéologie dominante, aux intérêts de la bourgeoisie et à la France en guerre. Elle fut cette métaphysique qui, célébrant la lutte de la vie contre la matière, jetait en fait les opprimés de chaque camp les uns contre les autres en vue du rétablissement de l'ordre mondial et de la pérennisation de sa structure d'oppression. Selon Politzer, on peut justement en voir l'indice dans l'incapacité constitutive de cette philosophie à se déployer dans le registre pratique, elle qui ne cesse pourtant d'invoquer la vie, le concret, l'action. C'est donc que ces catégories n'y sont que des mots vides, de pures invocations : « Il fallait seulement *avoir l'air* de donner la vie en donnant la mort ¹. » Mais la « parade philosophique » s'achève lorsque l'histoire, dans sa réalité de lutte des classes que la guerre a rendue manifeste, la révèle pour ce qu'elle est vraiment. À même la doctrine, c'est l'impasse pratique du bergsonisme qui vient celer ce moment de vérité. À la question, non pas simplement comment penser, mais comment agir en bergsonien, aux interrogations légitimes que la philosophie de la vie avait fait naître dans un très large public, il ne peut

1. Georges Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), J.-J. Pauvert, 1967, p. 161.

pas y avoir de réponse – ou, tout au moins, pas d'autre réponse que la tromperie des peuples, au profit de ceux qui les exploitent et les tuent.

Cependant, opposer le « vrai » concret au faux, la « vraie » pratique à ce qui n'en a que le nom, exige philosophiquement beaucoup plus qu'un décret. Le livre de Politzer n'expliquait pas en quoi *son* concret était, comme le vrai selon Spinoza, indice de lui-même en même temps que du faux. S'il demeure d'ailleurs un pamphlet, c'est qu'on y cherche en vain une confrontation entre Marx et Bergson, tout particulièrement sur les points cruciaux que la virulence du critique, rompant le charme de la phrase bergsonienne, parvient pourtant à rendre saillants. Ajoutons à cela que trois ans plus tard la morale de Bergson paraissait bel et bien, réfutant par le fait la sentence d'impossibilité. Reste évidemment à en déterminer la valeur, ce qui ne peut se faire qu'en lisant le texte.

On commencera à cet égard par noter une absence : le titre du livre ne mentionne pas la politique, bien qu'il en soit amplement question *in fine*, et que l'action politique de Bergson fût loin d'être marginale au cours de sa carrière. Si l'on prend cette suspension au sérieux, cela voudrait dire que les considérations finales sur la guerre, l'industrialisme, la démocratie, se soutiennent d'une étude sur les formes que prend la vie sociale, ressaisie à travers les deux dimensions de la religion et de la morale. Et donc que toucher la politique ne devient possible que si l'on a pu poser correctement au préalable la question pratique : comment agir maintenant ? À quoi cette résolution du problème théorique de la *société* – problème que la plus grande partie de l'ouvrage examine avec patience et minutie – peut-elle nous servir pratiquement, au moment historique où l'on se place ¹ ? Mais alors, il est aussi légitime de renverser le point de vue, et de reconnaître que la question pratique est, au

1. *DS*, p. 342.

bout du compte, *tout entière politique*. Les vues sociologiques, morales et religieuses étaient intégralement tendues vers elle, ou plutôt elles étaient comme la contraction nécessaire pour que le geste puisse s'accomplir. De fait, livre de théorie sociale, les *Deux Sources* ne s'achève pas sur quelques préceptes éthiques, sur un guide de vie ou un manuel de spiritualité. Il aboutit à des principes d'action pour des hommes de bonne volonté, devenus conscients de la nécessité d'affronter leur destin commun. Le bergsonisme, par un biais où la religion joue sans doute un rôle majeur mais où elle ne se résout nullement en recherche du salut personnel, en appelle en dernière analyse à un sursaut, à un *ressaisissement* politique.

Et c'est à cette fin que le problème social devait être reformulé. Des fils épars dans l'œuvre antérieure offraient déjà quelques prises, à partir de l'examen des rapports de la pensée à l'action, de la liberté ou des caractéristiques du vivant humain. Plus directement, on trouvait d'importantes analyses concernant la société et la socialisation de l'individu dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), dans *Le Rire* (1900) et dans *L'Évolution créatrice* (1907)¹. Mais il ne s'agissait que de propositions dispersées, à la périphérie d'une recherche dont les préoccupations centrales semblaient tout autres. La reprise effectuée dans les *Deux Sources* est, cela va de soi, plus complète, plus riche, plus systématique. On verra qu'elle induit certains déplacements des thèses précédentes, contrecarrant parfois les conclusions qu'on croyait pouvoir en tirer. Néanmoins, Bergson y reste fidèle à sa méthode. Si l'actualité pénètre sa pensée, si le besoin d'intervention dans la situation présente le requiert, c'est toujours en passant par le filtre exigeant de l'enquête philosophique. Un certain retrait s'impose donc,

1. Pour un exposé chronologique des thèses « sociologiques » de Bergson, voir Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie*, PUF, 1963, p. 203 sq.

condition d'un autre genre de confrontation : celle entre la philosophie et les sciences, confrontation structurante de la pensée bergsonienne.

En l'occurrence, les sciences concernées sont les sciences de l'homme – la sociologie et l'ethnologie, auxquelles s'ajoute l'histoire des religions. Comme à son habitude, Bergson suit la recherche en train de se faire, se met à l'écoute des sciences constituées et de la manière dont elles traitent, dans leurs derniers résultats, d'un problème déterminé. Le fait-il suffisamment dans les *Deux Sources* ? Sans même insister sur ses impasses – qu'on pense seulement à la sociologie des religions allemande, complètement absente –, il est juste de remarquer que la discussion avec les sciences prend, dans ce livre, une tournure moins explicite qu'auparavant¹. L'allure générale de la démarche reste cependant la même. Le type de métaphysicien qu'incarne Bergson travaille dans un espace balisé par la science, afin d'y dégager une autre « précision », spécifiquement philosophique celle-ci, épousant au plus près les aspérités du réel et capable d'infléchir en retour les orientations des savants. L'oxymore de « métaphysique positive » est le nom de cette philosophie qui se veut nouvelle, et qui l'est en effet². Alors que le positivisme classique, celui de Comte, considère que la métaphysique s'efface lorsqu'une philosophie des sciences se met en place, Bergson voit dans les sciences le point d'appui d'un renouveau de la métaphysique. Le travail philosophique, étranger à la philosophie des sciences, ressemble alors à s'y méprendre à la science elle-même, puisqu'il est appelé tout comme elle à recueillir des faits, à les établir et les analyser, à entrer dans une marche progressive et cumulative, une spécialisation et une division collective du

1. Voir Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson : biographie*, PUF, 2002, p. 233.

2. Sur l'expression bergsonienne de « métaphysique positive », voir Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, 1961, p. 43-45.

travail. Mais comment la « métaphysique positive » parvient-elle alors à pénétrer dans le domaine de la pratique ? Comment parvient-elle, non pas simplement à parler de l'action humaine, à en dégager les ressorts et à en décrire l'architecture, mais à la guider ? Il n'est pas indifférent que la question se pose précisément au moment où il s'agit de traiter des faits sociaux, sur la base de cette science de l'homme que le positivisme avait, le premier, baptisé du nom de sociologie. Seule cette science nouvelle, pensait Comte, peut fonder la morale, la religion et la politique dont l'humanité a réellement besoin. La thèse de Bergson, on le verra, est très différente : c'est qu'en cette matière comme en d'autres, il croyait fermement à la mission de la philosophie – voire à la figure, incarnée du reste par lui-même, du philosophe en mission.

I. RETOUR AUX SOURCES

Le parti pris de l'introspection

La philosophie positive faisait de la sociologie le point culminant de la hiérarchie des sciences. Pour cela, elle était partie d'une condamnation de principe de la psychologie, réduite à la méthode introspective. Puis, sous l'effet des progrès de la psychologie expérimentale, le rejet de la psychologie avait perdu de sa radicalité, une place intermédiaire étant ménagée à cette discipline entre la biologie et la sociologie. On le voit notamment chez Durkheim, fondateur de la sociologie scientifique en France. À lire les *Deux Sources*, il semble d'abord qu'on assiste à une régression : à travers une investigation psychologique, l'introspection demande à être réhabilitée, précisément à propos de ces faits moraux et religieux dont la sociologie s'était emparée. L'ouvrage de William James *The Varieties of Religious Experience*, paru en 1902, avait déjà frayé cette voie, ce pour

quoi Bergson avait dit à l'auteur son admiration. Mais James s'en tenait résolument aux témoignages des religions les plus évoluées. Bergson, pour sa part, ne négligera pas, loin s'en faut, les données primitives, et leur accordera même un rôle crucial dans sa démonstration. Cependant, il restera proche de James, privilégiant l'approche du psychologue sur celle de l'ethnologue et du sociologue. Ou plutôt, il tentera de justifier et de défendre ce privilège, au plus près de ce que les sciences sociales croyaient découvrir concernant les faits religieux et moraux.

Car la réhabilitation bergsonienne de l'introspection a un sens très singulier. La recherche est celle des *sources* de la religion et de la morale. S'il est avéré que ces sources sont deux, c'est donc qu'il y a deux religions et deux morales, quatre figures distinctes dans les deux voies tracées. Qu'elles doivent être à la fois distinguées et considérées ensemble soulève encore d'autres questions, leur commun rapport aux sources expliquant que morale et religion se disjointent, et demeurent cependant liées. On a souvent souligné la dualité logée au cœur de la pensée bergsonienne considérée dans tout son développement¹ – ce qui peut incliner à faire des *Deux Sources* le livre le plus transparent de toute l'œuvre, tout au moins quant à son schème fondamental. Le clos et l'ouvert seraient, au plan social, les révélateurs d'une dualité opérante dans la vie elle-même. Mais avant d'en venir là – et de se demander de quelle dualité il s'agit exactement, jusqu'où elle se creuse, quel genre de tensions elle induit –, il faut insister sur le choix de parler de *sources*. La recherche ne porte pas sur des manifestations lointaines de la religion et de la morale, dont on se serait progressivement éloigné. Elle porte sur ce qui les irrigue et dont elles ne cessent pas de recevoir l'impulsion. Le passé se continue dans le présent, qui n'est pas tant son altération

1. Voir notamment Frédéric Worms, *Bergson ou les Deux Sens de la vie*, PUF, 2004. Le chapitre IV est un commentaire des *Deux Sources*.

qu'une modalité de son affirmation. Aussi ne passe-t-il jamais vraiment : il est toujours là, actif à un niveau de l'expérience qu'un « vigoureux effort d'introspection ¹ » a pour tâche de rejoindre. Cela, sans doute, ne serait pas apparu avec tant d'évidence si l'on avait pris pour cible des œuvres collectives plus superficielles et moins générales que ne le sont la morale et la religion : si l'on s'était attaché, par exemple, aux productions esthétiques, à la philosophie, ou encore à la science. Mais lorsqu'on s'attache à un ordre de fait avéré dans toute société connue, on peut être assuré que les sources y sont visibles dans leurs effets, qu'elles animent toujours les formes variables à travers lesquelles elles circulent. Ethnologie, histoire des religions et des systèmes moraux, étude des autres sociétés présentes comme des sociétés du passé viennent en appui de la recherche psychologique. En définitive, elles en sont comme la « vérification ² ».

On voit par là que le parti pris de l'introspection n'implique pas qu'on privilégie l'intériorité psychique sur l'extériorité sociale, qu'on restaure le primat de l'individualité sur la puissance du groupe. Voilà en tout cas un premier dualisme qu'il faut écarter. La philosophie de Bergson ne se laisse pas décrire à travers l'opposition de l'individuel et du collectif, et son intention n'est pas, malgré quelques apparences, de résister au positivisme durkheimien en se bornant, comme tant d'autres, à opposer le point de vue de l'individu à celui de la société prise comme un tout. Le portrait de la « société close », sur lequel s'ouvre la réflexion, vise à montrer que « chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même ³ ». Et la société close, si elle se révèle n'être que *l'une* des deux sources, n'en est pas moins une source à part entière. Elle demeure essentielle à la vie

1. *DS*, p. 236.

2. *DS*, p. 234 *sq.*

3. *DS*, p. 92.

humaine, puisque cette vie doit s'accomplir en société. Quant à la « société ouverte », si elle procède par créations individuelles et rompt le cercle dans lequel la morale sociale nous enferme, ce n'est pas sans s'y adosser – ni même, à certains égards, sans y faire retour. Bref, loin d'être remise en cause, la solidarité des individus et du groupe, des parties et du tout, veut surtout être mieux comprise que dans l'approche sociologique traditionnelle. Ce à quoi l'on peut prétendre, dit Bergson, si l'on s'efforce de reconduire l'introspection à un plan biologique, et donc de lui donner pour point de mire, non pas l'individu, mais la *vie*, les expériences du vivant en général et du vivant humain en particulier. En conférant au mot biologie « le sens très compréhensif qu'il devrait avoir¹ », on verra une certaine méthode introspective avancer, les données ethnologiques prendre tout leur sens, et la sociologie, cette science nouvelle qui est venue occuper le devant de la scène et revendiquer une position hégémonique dans les sciences de l'homme, regagner les coulisses, laissant le champ libre à une approche des phénomènes humains qui trouve dans l'analyse de l'esprit, pour autant qu'il est reconduit au mouvement vital, son centre de gravité.

Le refus de l'hérédité de l'acquis

Les *Deux Sources* reprend donc le fil de *L'Évolution créatrice*. La reprise s'effectue sur un point précis : il s'agit de donner un nouveau rayonnement à la thèse du refus de l'hérédité de l'acquis. Ce levier réapparaît en effet à différents moments de la démonstration et y joue un rôle clé. S'il faut y revenir, c'est qu'il y a là une vérité très difficile à faire admettre. L'hérédité de l'acquis, quoi qu'on fasse,

1. *DS*, p. 176. Sur cet élargissement, voir Philippe Soulez, *Bergson politique*, *op. cit.*, p. 273 *sq.*, et, plus récemment, Frédéric Worms, *Bergson ou les Deux Sens de la vie*, *op. cit.*, p. 341 *sq.*

s'insinue dans la plupart des jugements sur l'espèce humaine, qu'ils émanent du sens commun, de la philosophie ou de la science, et le plus souvent en un jeu de renvois et d'emprunts où l'illusion ne cesse de se renforcer ¹. Or on ne libérera vraiment l'étude des faits culturels (dont morale et religion font partie) qu'une fois ce préjugé extirpé. La démarche bergsonienne va donc consister à le pourchasser, et à mesurer toutes les conséquences de son éradication. De là vient l'élargissement de la biologie, posé de façon provocatrice comme choix de méthode. C'est que la biologie est en l'occurrence un lieu critique. Plus exactement, c'est en se développant sous le signe de la critique de l'hérédité de l'acquis qu'elle devient effectivement plus « compréhensive », et se trouve en position de jeter la lumière sur des faits que les partages disciplinaires placent ordinairement hors de sa portée.

Reprenons donc l'argument : on n'admettra pas que l'hérédité puisse avoir la vertu de transformer en dispositions naturelles les habitudes contractées de génération en génération. Et l'on doit supposer que l'esprit humain reste le même quant à sa structure et ses fonctions fondamentales, variant seulement par la matière que les différents milieux sociaux, distribués dans l'espace et dans le temps, fournissent à son exercice. Dès lors, il est tout à fait légitime de reprendre l'émergence des phénomènes religieux et moraux au point où les fonctions primordiales de l'esprit se manifestent, et pour cela de commencer par les scruter en nous, à même notre expérience de sujets d'une société dite civilisée. L'introspection est justifiée dans la mesure où l'on saisit les faits *à la source*, lorsque l'activité du vivant y prend son essor. La psychologie est replacée dans la biologie, l'homme dans l'ensemble des vivants ² ; par là s'opère le déplacement du questionnement sociologique. Quel que

1. *DS*, p. 343.

2. *DS*, p. 249.

Déférence à l'égard des animaux. – Totémisme. – Croyance aux dieux. – La fantaisie mythologique. – Fonction fabulatrice et littérature. – De l'existence des dieux. – Fonction générale de la religion statique.

Chapitre III. La religion dynamique..... 281

Deux sens du mot religion. – Pourquoi l'on emploie un seul mot. – Le mysticisme grec. – Le mysticisme oriental. – Les prophètes d'Israël. – Le mysticisme chrétien. – Mysticisme et rénovation. – Valeur philosophique du mysticisme. – De l'existence de Dieu. – Nature de Dieu. – Création et amour. – Le problème du mal. – La survie. – De l'expérience et de la probabilité en métaphysique.

Chapitre IV. Remarques finales. – Mécanique et mystique 337

Société close et société ouverte. – Persistance du naturel. – Caractères de la société naturelle. – Société naturelle et démocratie. – La société naturelle et la guerre. – L'âge industriel. – Évolution des tendances. – Loi de dichotomie. – Loi de double frénésie. – Retour possible à la vie simple. – Mécanique et mystique.

Notes 389

Chronologie..... 429

Bibliographie..... 441

Mise en page par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHPN000263.N001
Dépôt légal : janvier 2012