

DOCTRAT

EN PHILOSOPHIE

JO KASAGI

Ontologie et société

Étude comparée de Henri Bergson et de Gabriel Tarde

Thèse dirigée par **Bruno KARSENTI**

Date de soutenance : le 3 Février 2022

Jury

M. Frédéric WORMS, Professeur à l'École normale supérieure, *rapporteur*

M. Yasuhiko SUGIMURA, Professeur à l'Université de Kyoto, *rapporteur*

Mme Caterina ZANFI, Chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique

Mme Julia CHRIST, Chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique

M. Bruno KARSENTI, Directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

Ontologie et société

Étude comparée de Henri Bergson et de Gabriel Tarde

Jo KASAGI

Résumé

L'objectif de la présente thèse est de confronter systématiquement deux penseurs : Henri Bergson, célèbre comme philosophe de la vie, et Gabriel Tarde, connu généralement comme sociologue de l'imitation. Nous nous concentrons sur le fait que, chez l'un comme chez l'autre, il s'agit de la force intérieure qui se transmet entre des personnes : à savoir, la pression sociale et l'émotion créatrice chez Bergson, la croyance et le désir chez Tarde. Ces forces, aussi intérieures que sociales, se fondent sur leurs propres ontologies : d'une part, la philosophie de la vie chez Bergson, d'autre part, l'ontologie monadologique chez Tarde. Ces forces, essentielles pour leurs théories sociales, non seulement nous imposent une soumission radicale, mais entraînent aussi la libération de l'individu unique et créateur.

D'une part, l'analyse de la « société close » chez Bergson nous a appris que la solidarité organique prive l'individu de son unicité, par l'assimilation de l'intérêt individuel et de l'intérêt général. D'autre part, à travers l'étude de la notion tardienne du public, nous avons montré que l'imitation de la croyance et du désir a pour effet hypnotique de faire tomber l'individu dans l'état inconscient, en le dépouillant de son autonomie.

Mais, pour Bergson, comme pour Tarde, il se trouve dans la société même une possibilité de reprendre son individualité unique. Nous soulignons que cette réalisation de l'individualité est présentée comme la démarche historique de la société humaine. En ce qui concerne Bergson, l'émotion créatrice, exprimée comme un « amour », sert de fondement de la personnalité unique, réalisée dans la « société ouverte ». Le développement historique se définit comme une série de réalisations de cette personnalité unique par l'acte créateur. Pour Tarde, l'individualité de la monade reste irréductible même au sein de l'influence imitative. L'unicité de la monade individuelle se réalise dans l'histoire, suivant le travail de la logique tardienne. Ainsi, la réalisation de l'unicité individuelle dans l'histoire est la perspective fondamentale partagée par ces deux penseurs. Cette réflexion met également en lumière leurs points de divergence sur la création bergsonienne et l'invention tardienne, ainsi que leur divergence méthodologique.

Mots-clés : Henri Bergson, Gabriel Tarde, ontologie, individualité, philosophie sociale, philosophie de l'histoire

Abstract

The aim of this thesis is to systematically compare two thinkers: Henri Bergson, famous for his philosophy of life, and Gabriel Tarde, generally known as a sociologist of imitation. We focus on the fact that, in both, it is the social force that is transmitted internally across individuals: namely, social pressure and creative emotion in Bergson, belief and desire in Tarde. These forces, as interior as they are social, are based on their own ontologies: on the one hand, the philosophy of the life for Bergson, on the other hand, the monadological ontology for Tarde. These forces not only act as radical means of subjugation, but also realize the uniqueness and creativity of the individual.

On the one hand, Bergson's analysis of the "closed society" taught us that organic solidarity deprives the individual of its uniqueness through the assimilation of the individual and general interest. On the other hand, according to the Tardian notion of the public, the imitation of belief and desire has the hypnotic effect of making the individual fall into the unconscious state, thereby depriving him of its autonomy.

But, for Bergson, as for Tarde, the individual finds in the society itself a possibility to realize its unique individuality. This realization of the individuality is presented as the historical evolution of the human society. As far as Bergson is concerned, the creative emotion, expressed as a "love", serves as the foundation of the unique personality, realized in the "open society". The historical development is defined as a series of realizations of this unique personality by the creative act. For Tarde, the monad maintains the uniqueness of its individuality even within the imitative influence. The uniqueness of the individual monad is realized in history, by the effect of Tardean logic. Thus, the realization of individual uniqueness in history is the fundamental perspective shared by these two thinkers. This examination also shows some points of divergence between Bergsonian creation and Tardian invention, as well as their methodological differences.

Key words: Henri Bergson, Gabriel Tarde, ontology, individuality, social philosophy, philosophy of history

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu Monsieur Bruno Karsenti, qui a bien voulu accepter de diriger mes recherches. Ses travaux au sujet de Tarde et de Bergson, ainsi que ses conseils éclairés ont été précieux pour orienter mon travail. Ses vifs encouragements m'ont permis d'achever cette tâche difficile.

Mes remerciements s'adressent également à tous les membres du jury, Mesdames Julia Christ et Caterina Zanfi, Messieurs Bruno Karsenti, Yasuhiko Sugimura et Frédéric Worms, qui ont bien voulu lire cette thèse.

Je tiens aussi à exprimer ma profonde gratitude envers Madame Masako Keta et Monsieur Yasuhiko Sugimura, mes directeurs de recherche à l'Université de Kyoto. Le séminaire qu'ils ont animé m'a permis de cerner la manière d'approfondir la pensée philosophique.

Je remercie sincèrement les professeurs qui ont orienté mes recherches en France, avant d'entrer à l'EHESS. Monsieur Pierre Montebello m'a généreusement accueilli à l'Université de Toulouse II comme chercheur d'ERRAPHIS. Monsieur Frédéric Worms a accepté que je poursuive mes études à l'ENS avec le statut d'« auditeur étranger ».

Enfin, je remercie amicalement Messieurs Alexandre Barbe, Christophe Kiennert, Jean-Louis Porte et Léo Porte, qui ont soigneusement relu et corrigé mon texte en français.

À H. et Y.

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Remerciements.....	7
Liste des abréviations.....	15
Introduction.....	17
1. Les deux rencontres de la philosophie et de la sociologie.....	19
2. Les travaux existants : deux « renaissances ».....	22
3. Le plan de notre travail.....	25
Partie I. L'unicité individuelle chez Bergson et Tarde.....	27
Chapitre 1. La position du problème : la force sociale chez Bergson et Tarde.....	29
§1. La force et la société chez Bergson et Tarde.....	29
§2. La force intérieure chez Tarde.....	32
2-1. L'homogénéité de la croyance et du désir.....	32
2-2. Le fondement ontologique de l'homogénéité : la monadologie tardienne.....	40
§3. La force intérieure chez Bergson.....	42
3-1. la pression sociale et l'instinct virtuel dans la société close.....	42
3-2. L'émotion créatrice et l'appel dans la société ouverte.....	47
§4. La force intérieure et le problème de l'unicité individuelle.....	51
Chapitre 2. L'impossibilité de l'unicité individuelle dans la société close : à la lumière de la réception bergsonienne de Durkheim.....	57
§1. La convergence de Bergson et de Durkheim, ou la portée de la société close.....	57
1-1. La société close et la sociologie durkheimienne.....	57
1-2. Le problème de l'égoïsme et son dépassement.....	58
1-3. L'idée de solidarité organique chez Durkheim.....	64
§2. La divergence de Bergson et de Durkheim, ou l'impasse de la société close.....	69
2-1. Les statuts de l'individu dans la solidarité sociale.....	69
2-2. Les points de vue méthodologiques chez Bergson et chez Durkheim.....	76

2-3. Le personnel et l'impersonnel dans la société de Bergson : vers la société ouverte.....	80
Chapitre 3. La position de l'individu créateur chez Bergson : autour de l'acheminement de <i>L'évolution créatrice</i> aux <i>Deux sources</i>	85
§1. Les difficultés de l'individu créateur dans <i>L'évolution créatrice</i>	85
1-1. Des <i>deux sources</i> à <i>L'évolution créatrice</i>	85
1-2. L'organisme comme une rencontre de la matière et de l'élan.....	86
1-3. Le schéma dualiste de la vie : le mouvement <i>sur place</i> et le mouvement <i>en avant</i>	88
1-4. L'homme intelligent et son caractère intermédiaire.....	92
1-5. L'individu créateur est-il possible dans <i>L'évolution créatrice</i> ?.....	96
§2. La place de l'individu créateur dans <i>Les deux sources</i>	99
2-1. La société close comme la vie instinctive.....	99
2-2. L'intelligence humaine et ses limites.....	102
2-3. L'émotion et l'individu créateur.....	105
Chapitre 4. L'unicité individuelle à l'épreuve du flux imitatif chez Tarde.....	111
§1. La privation de l'autonomie individuelle chez Tarde et Le Bon.....	111
1-1. Le problème de l'individualité et le public chez Tarde.....	111
1-2. La privation de l'individualité dans la foule lebonienne.....	112
1-3. La privation de l'individualité dans le public tardien.....	114
1-4. Le fondement ontologique du public et ses conséquences.....	118
1-5. La foule et l'inconscient chez Le Bon.....	122
1-6. Le public et la conversation chez Tarde.....	126
§2. Le statut de l'individu et la monadologie chez Tarde.....	131
2-1. Le statut de l'individu et la monadologie chez Tarde.....	131
2-2. La perception et l'harmonie préétablie dans la monadologie de Leibniz.....	132
2-3. La possession et la pénétration réciproque dans la monadologie de Tarde. .	133
2-4. La substance composée comme organisme chez Leibniz.....	135
2-5. La domination réelle et l'unicité de la monade.....	137
2-6. La philosophie de l'« Avoir » et la différence chez Tarde.....	139
Conclusion de la première partie.....	143

Partie II. La philosophie de l’histoire chez Bergson et Tarde.....	147
Chapitre 5. L’histoire et la création chez Bergson.....	149
§1. L’histoire et la création.....	149
1-1. Le progrès historique fondé sur la création.....	149
1-2. La critique du possible et la durée chez Bergson.....	151
1-3. La création et l’histoire radicalement discontinue.....	155
§2. La reprise créatrice du passé.....	160
2-1. L’intuition et l’image médiatrice dans « L’intuition philosophique ».....	160
2-2. De l’intuition à l’émotion.....	167
2-3. L’orientation de l’intelligence par l’« émotion supra-intellectuelle ».....	168
2-4. La relation de création au passé dans <i>Les deux sources</i>	173
2-5. L’émotion créatrice et la critique de la notion du possible.....	175
§3. La création comme annonce du futur.....	178
3-1. La singularité de la création morale dans <i>Les deux sources</i>	178
3-2. L’idéal impossible, présenté par l’intelligence.....	181
3-3. L’intuition et la dissipation du « faux problème ».....	184
3-4. La création de la « surmontabilité » de l’obstacle.....	188
3-5. L’annonce du futur par l’émotion créatrice.....	191
§4. Le sens de l’histoire et les « lignes de faits ».....	195
4-1. Les « lignes de faits » et la méthode bergsonienne.....	195
4-2. La méthode fondée sur l’ontologie de la durée.....	196
4-3. Le sens de l’histoire, à la lumière des « lignes de faits ».....	205
§5. L’autre sens de l’histoire et la « loi de double frénésie ».....	211
5-1. Le quatrième chapitre des <i>Deux sources</i> et la diffusion de la mystique.....	211
5-2. La loi de double frénésie.....	213
5-3. La mécanique et la mystique.....	215
5-4. La loi de double frénésie et la logique rétrospective.....	218
Conclusion sur la philosophie de l’histoire chez Bergson.....	222
Chapitre 6. L’histoire et la logique chez Tarde.....	224
§1. La formation de l’ordre par la logique tardienne.....	224
1-1. Vers la philosophie de l’histoire chez Tarde.....	224

1-2. La redéfinition de la logique par la croyance chez Tarde.....	225
1-3. La typologie de la logique tardienne : la Logique et la Téléologique.....	228
1-4. Le rôle du syllogisme dans la logique tardienne.....	230
1-5. La logique tardienne comme direction de la croyance et du désir.....	233
1-6. La prééminence de la croyance sur le désir.....	238
§2. La formation de la réalité par la logique tardienne.....	241
2-1. La formation logique du moi et du monde extérieur.....	241
A. La formation des catégories de la « Matière » et de l'« Espace ».....	243
B. La formation des catégories de la « Force » et du « Temps ».....	244
2-2. Une monade en tant qu' <i>un point de vue logique</i>	247
2-3. La certitude scientifique et un réseau des croyances.....	249
2-4. L'ontologie des « possibles ».....	252
§3. La Logique sociale dans l'histoire.....	255
3-1. La formation de la réalité sociale par la Logique sociale.....	255
3-2. La direction historique selon les lois de l'imitation.....	261
A. La loi logique de l'imitation.....	262
B. La loi extra-logique de l'imitation.....	264
3-3. Le statut de l'individu pour les lois de l'imitation.....	267
3-4. La loi logique de l'invention et l'imagination.....	269
3-5. Une reprise de l'imitation donnée par l'imagination.....	273
3-6. La réalisation de l'individualité et la subjectivité logique.....	277
3-7. La différence réalisée dans l'histoire.....	278
 Conclusion sur la philosophie de l'histoire chez Tarde.....	 283
 Conclusion.....	 285
1. La réalisation de l'individualité dans l'histoire.....	287
2. Création et invention.....	291
3. Philosophe et sociologue.....	297
 Bibliographie.....	 307

Liste des abréviations

Œuvres de Bergson

DI	<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>
MM	<i>Matière et mémoire</i>
EC	<i>L'évolution créatrice</i>
ES	<i>L'énergie spirituelle</i>
DS	<i>Les deux sources de la morale et de la religion</i>
PM	<i>La pensée et le mouvant</i>
M	<i>Mélanges</i>

La pagination des œuvres de Bergson renvoie à l'édition courante des PUF.

Œuvres de Tarde

LI	<i>Les lois de l'imitation</i>
MS	<i>Monadologie et sociologie</i>
LGS	<i>La logique sociale</i>
EMS	<i>Essais et mélanges sociologiques</i>
FH	<i>Fragments d'histoire future</i>
LLS	<i>Les lois sociales</i>
OU	<i>L'Opposition universelle</i>
TP	<i>Les transformations du pouvoir</i>
OF	<i>L'Opinion et la foule</i>
PEI	<i>Psychologie économique, t. I</i>
PEII	<i>Psychologie économique, t. II</i>
MB	<i>Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie</i>
PS	<i>Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot</i>
P	« Les possibles : fragments d'un ouvrage de jeunesse »

Introduction

1. Les deux rencontres de la philosophie et de la sociologie

L'objectif de la présente thèse est de confronter systématiquement deux penseurs : Henri Bergson (1859-1941) et Gabriel Tarde (1843-1904)¹.

Bergson est très connu pour sa philosophie de la vie. En partant de la notion de « durée », courant créateur trouvé au fond de l'esprit, il a établi sa philosophie de l'« élan vital » dans un de ses livres principaux, *L'évolution créatrice* (1907). La philosophie bergsonienne, qui a présenté la vision inédite de la vie créatrice sur la base de l'évolutionnisme, a exercé une grande influence sur le monde intellectuel. En s'appuyant sur sa philosophie de la vie, il a achevé son dernier grand livre, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Dans cet ouvrage, le philosophe s'engage dans la réflexion sur la société, en dialoguant avec les sociologies contemporaines.

En ce qui concerne Tarde, il est célèbre comme sociologue de l'imitation. Il a porté sur tous les phénomènes sociologiques, à partir de sa théorie de l'imitation, développée dans *Les lois de l'imitation* (1890). En particulier, l'analyse du public dans *L'Opinion et la foule* (1901) est plus connue parmi les sujets divers qu'il a traités. Mais, il ne faut pas oublier que sa pensée sociologique n'est pas séparable de son ontologie philosophique, c'est-à-dire de la monadologie, qu'il a hérité de Leibniz à sa manière. Quoiqu'il se soit toujours défini lui-même comme sociologue, sa pensée sociologique s'accompagne toujours d'une métaphysique de la monadologie.

On trouve ainsi des rencontres de la philosophie et de la sociologie chez l'un et l'autre : d'une part, le philosophe de la vie a abordé l'étude sur la société dans *Les deux sources* ; d'autre part, le sociologue de l'imitation a été orienté par sa pensée ontologique. À cet égard, l'un comme l'autre sont contre Durkheim, car ce dernier a déclaré à cette époque-là l'indépendance de la sociologie par rapport à d'autres disciplines, y compris la philosophie, dans *Les règles de la méthode sociologique* (1895)². Malgré cette déclaration durkheimienne, Bergson et Tarde confrontent les

1 Concernant les détails biographiques de Bergson et Tarde, voir les livres suivants : P. Soulez et F. Worms, *Bergson : biographie*, Paris : Flammarion, coll. « Grandes biographies », 1997 ; J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970, p. 11-55 ; L. Salmon (dir.), *Le laboratoire de Gabriel Tarde : des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, Paris : CNRS éditions, 2014, p. 121-146.

2 Dans la conclusion de cet ouvrage, il affirme : « [la méthode sociologique] est indépendante de toute philosophie. Parce que la sociologie est née des grandes doctrines philosophiques, elle a gardé l'habitude de s'appuyer sur quelque système dont elle se trouve ainsi solidaire. C'est ainsi qu'elle a été successivement positiviste, évolutionniste, spiritualiste, alors qu'elle

points de vue sociologique et philosophique dans leurs travaux.

Il est probable que le philosophe et le sociologue aient été inspirés l'un par l'autre. Ils se connaissaient de vue, comme universitaires contemporains. Ils ont disputé la chaire de « Philosophie Moderne » au Collège de France, que Tarde a gagné en 1900³. Après sa mort, c'est Bergson qui est devenu successeur de la chaire en 1904. Le philosophe a laissé les deux textes qui apprécient hautement la pensée de son prédécesseur : l'un est le discours, prononcé à Sarlat, patrie d'origine de Tarde⁴ ; l'autre est écrit en préface à ses « Pages choisies », publiée par ses fils⁵. Citons, du dernier texte, les passages notamment impressionnants :

Des éléments analogues par certains côtés aux monades de Leibniz, mais, à la différence des monades leibniziennes, capables de se modifier les unes les autres, voilà ce que Tarde met au fond de la réalité. Divers dès le début, ils accentuent leur diversité sans cesse, grâce à l'action qu'exerce sur eux leur entourage, grâce à celle qu'ils exercent sur eux-mêmes. Ils composent ainsi une société où chacun développe sa propre individualité, et par une espèce de rayonnement, l'individualité des autres. Ils forment un univers, auquel le jeu de plus en plus varié des initiatives, qui s'accordent de mieux en mieux entre elles, donne de plus en plus l'aspect d'une œuvre d'art (M812).

doit se contenter d'être la sociologie tout court. [...] La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens » (É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1977, p. 139).

- 3 Bergson avoue sa déception dans la lettre adressée à Mme Raffalovich : « [j]e n'ai pas eu de chance : c'est M. Tarde qui est nommé. [...] J'avoue que j'ai éprouvé une assez vive déception : on m'a assuré qu'elle ne sera pas de longue durée » (le 8 janvier 1900). cf. H. Bergson, *Correspondances*, A. Robinet (éd.), Paris : PUF, 2002, p. 49 ; « Tarde avec Bergson : le statique et le dynamique », in *Considérations inactuelles : Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, S. Abiko, H. Fujita et Y. Sugimura (éds.), Hildesheim : G. Olms, 2017, p. 233.

Bergson écrit aussi à Tarde pour le féliciter de son succès. Nous voudrions citer toute la lettre, trouvée dans « fonds Gabriel Tarde » de Science Po : « Cher Monsieur/Je veux être des premiers à vous féliciter. J'avoue que j'étais très attiré par cette chaire, où j'aurais pu, – pour la première fois de ma vie, – cultiver sans aucune autre préoccupation la science que j'aime. Mais mon regret bien légitime est grandement atténué, sachez le bien, par la pensée que c'est un homme de haute valeur qui est appelé à occuper la chaire. – Croyez à mes sentiments très dévoués » (Fondation nationale des sciences politiques, Centre d'histoire de Sciences Po, Archives d'histoire contemporaine, fonds Gabriel Tarde, GTA 86). Je remercie Tomonori Nakakura de m'avoir renseigné sur cette lettre inédite.

- 4 cf. « Discours sur Gabriel Tarde » (12 septembre 1909, M799-801).

- 5 cf. « Préface aux « Pages choisies » de G. Tarde » (1909, M811-813).

Dans cette page, Bergson signale l'importance de l'ontologie monadologique chez Tarde. Comme nous le détaillons plus tard, c'est l'individualité diverse, réalisée par ce fondement ontologique, qui constitue la portée fondamentale de la pensée tardienne. Ce passage nous suggère la compréhension pénétrante de la pensée tardienne par le philosophe. Celui-ci conclut sa préface par le compliment suprême sur l'originalité de ce penseur :

Entre les manifestations les plus originales de la pensée du XIXe siècle, l'historien des idées assignera sans aucun doute une place éminente à la *philosophie de l'imitation* (M813).

Ainsi, Bergson témoigne un profond respect pour les travaux de Tarde, et son intérêt au fondement ontologique de l'individualité chez Tarde, qu'il connaissait bien personnellement⁶. Cela nous invite à supposer qu'il y a quelques interactions intellectuelles entre le philosophe et le sociologue. Malheureusement, il ne se trouve toutefois presque aucune référence mutuelle dans leurs ouvrages : le philosophe ne nomme pas expressément le sociologue, et réciproquement. Il est nécessaire donc de mettre en lumière leurs points communs par nous-mêmes, en analysant leurs textes.

D'ailleurs, il est évident qu'il y a une ressemblance entre eux. L'un et l'autre partagent comme une caractéristique sensible la réflexion sur un point suivant : la communication intérieure de la force sociale.

D'un côté, Bergson distingue deux sortes de rapports sociaux, et assigne deux sortes de forces à chaque type de société : la pression sociale provient de la société close, alors que l'émotion créatrice appartient à la société ouverte. Ces deux sortes de forces qui conditionnent profondément nos actes sociaux. D'un autre côté, pour Tarde, il s'agit de deux forces sociales : la croyance et le désir. Ils se communiquent entre nos esprits, à travers l'imitation. C'est cette communication intérieure de l'imitation, qui permet la formation de la société.

Nous prendrons cette dimension commune relativement frappante comme un point de départ de notre thèse, et en dégagerons encore une convergence plus fondamentale

6 Nous ajoutons également que Bergson rend hommage au prédécesseur dans la leçon d'ouverture du cours de Collège de France en 1904-1905 (H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté : cours au Collège de France, 1904-1905*, F. Worms (dir.), Paris : PUF, 2017, p. 15-17). Dans ce cours, Bergson a dit qu'il voulait traiter *Les lois de l'imitation* de Tarde. Mais, malheureusement, ce plan n'a pas été réalisé.

entre les deux penseurs. L'un et l'autre partagent, à notre avis, la perspective suivante : les forces sociales, qui se communiquent d'un esprit à autre, permettent *la réalisation de l'individualité unique et créatrice*. C'est cette individualité même qui sert de source à la nouvelle force sociale, apportant la rénovation sociale. Il ne s'agit pas là d'une alternative banale entre la société et l'individu : c'est la force sociale elle-même qui fournit le fondement de l'individualité.

Cette perspective fondamentale repose sur le fait qu'il s'agit de la réflexion, non seulement sociologique, mais aussi philosophique, chez Bergson et Tarde. L'individualité unique, ainsi que l'acte créateur qu'elle apporte, ne s'expliquerait pas clairement sans point de vue philosophique : si, par exemple, on se contentait de la pure observation extérieure du phénomène social, il serait difficile de préciser cette dimension unique et créatrice de l'individualité. L'enjeu de notre étude consiste donc à mettre en lumière l'individualité unique et créatrice, fondée sur la force sociale, de deux points de vue ontologiques : d'un côté, l'élan vital chez Bergson, d'un autre côté, la monadologie chez Tarde. Notre recherche sur leur convergence essentielle précisera également leur divergence non moins fondamentale.

2. Les travaux existants : deux « renaissances »

Avant d'aborder notre étude, jetons un coup d'œil sur l'état actuel des travaux existants sur Bergson et Tarde. Les recherches sur chacun d'eux sont si animées, qu'elles méritent le nom de « renaissances ».

Vers le début de ce siècle, il se produit des travaux nombreux et intensifs sur Bergson. Cette renaissance de celui-ci a apporté, comme fruit le plus remarquable, la fondation de *L'annale bergsonienne* (2002-), et la publication de l'édition critique de Bergson (2007-2010), sous la direction de Frédéric Worms. Ces travaux ont marqué le développement notable des recherches bergsoniennes. Ce courant de recherche très fécond s'accompagne d'études approfondies des *Deux sources*. Sans doute, il y avait eu quelques travaux importants sur *Les deux sources*⁷, mais, en général, ce dernier grand livre de Bergson était relativement moins étudié que d'autres ouvrages. La recherche sur *Les deux sources* s'est considérablement développée surtout dans des études récentes⁸.

7 Par exemple, H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles* [1962], Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 3^e éd., 1999.

8 Voir notamment G. Waterlot (dir.), *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur* Les

À la même époque, par hasard, la pensée tardienne aussi a connu une « renaissance » non moins considérable. Avant, Tarde était regardé comme un sociologue oublié⁹, après la controverse avec Durkheim, qui l'avait emporté sur lui. Ce sont principalement les philosophes deleuziens (É. Alliez, M. Lazzarato, R. Schérer, J.-C. Martin et F. Zourabichvili) qui ont repris ses livres « oubliés » : ils ont été inspirés par les textes de Deleuze qui a apprécié Tarde. Avec leurs présentations détaillées, les deleuziens ont publié les œuvres de Tarde dans une nouvelle édition (1999-2004).

Il est à noter que cette renaissance de Tarde fournit un fil conducteur pour analyser la situation actuelle de notre monde, telle que la société post-fordiste et la mondialisation¹⁰. Il ne faut pas oublier aussi que la renaissance tardienne a inspiré à Bruno Latour son « Actor-network-theory »¹¹. Mais, de notre point de vue, il est plus remarquable que Deleuze et les deleuziens se soient focalisés sur le côté philosophique de la pensée tardienne : dans *La différence et la répétition*, Deleuze affirme ainsi : « [l]a philosophie de Gabriel Tarde est une des dernières grandes philosophies de la Nature, héritière de Leibniz »¹². Depuis la renaissance tardienne, il s'est trouvé de plus en plus

deux sources de la morale et de la religion, Paris : PUF, 2008 ; B. Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson : une expérience intégrale*, Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2009 ; A. Feneuil, *Bergson : Mystique et philosophie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2011.

Nous ajoutons que les publications de deux éditions critiques soigneusement commentées, par Ghislain Waterlot et Frédéric Keck (PUF, 2008), par Bruno Karsenti (Flammarion, 2012), ont été un événement marquant pour la recherche des *Deux sources*. Notre étude doit beaucoup à ces éditions critiques.

9 « L'Histoire commet d'étranges injustices. Elle a été particulièrement sévère pour Gabriel Tarde. Cet homme fut salué par ses contemporains comme un des plus grands penseurs de son époque. [...] Or, le même homme connaît, quelques années après sa mort, un inexplicable oubli. Un lourd silence vient peser sur son œuvre. Pendant ces cinquantes dernières années, c'est à peine si quelques études et quelques articles (souvent d'origine étrangère, d'ailleurs) rappellent l'existence de ce grand sociologue et philosophe » (Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, p. 9).

10 cf. « Mineure : Tarde intempestif », *Multitudes*, n° 7, Paris : Association Multitude, 2001 ; M. Lazzarato, *Puissance de l'invention : La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 2002 ; M. Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 2004.

L'intérêt de Lazzarato, qui reprend l'économie politique du point de vue tardien, est partagé par les travaux portant sur *Psychologie économique* : B. Latour et V.-A. Lépinay, *L'économie, science des intérêts passionnés : Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris : La Découverte, 2008 ; T. Nakakura, *Gabriel Tarde : vers le régime du don et de l'association*, Kyoto : Rakuho Shuppan, 2011 (en japonais).

11 Voir notamment, B. Latour, *Reassembling the social : an introduction to actor-network-theory*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

12 G. Deleuze, *Différence et répétition* [1968], Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2003, p. 105.

d'études portant sur l'aspect philosophique de Tarde¹³.

Ces deux renaissances ont ainsi animé les recherches sur Bergson et sur Tarde, en particulier, les études sur leur point de contact : d'une part, la lecture approfondie sur *Les deux sources*, d'autre part, l'étude sur le côté philosophique de Tarde. Toutefois, dans l'état actuel des recherches, il manque encore l'étude compréhensive qui confronte Bergson et Tarde.

Sans doute, certains commentateurs signalent ce qu'il a de commun entre eux, dans leurs articles¹⁴ ou quelques pages de leur livre¹⁵. Mais, il n'y a pas encore d'étude systématique sur la relation entre deux penseurs. Nous sommes totalement d'accord avec les mots suivants de Lazzarato : « [l]e rapport entre Tarde et Bergson mériterait un livre à lui seul »¹⁶. Pour l'étude approfondie qui compare l'un avec l'autre, il serait nécessaire de s'engager dans la lecture de chacun d'eux, en précisant la relation de l'ontologie et la théorie sociale chez l'un et l'autre. C'est cette tâche que s'impose notre thèse.

13 cf. P. Montebello, *L'autre métaphysique : Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003, p. 112-156 ; A. Devarieux, « Évolutionnisme et psychologie : Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », F. Worms et al. (dir.), *Annales bergsoniennes IV : L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2008, p. 213-236 ; A. Devarieux, « Gabriel Tarde : lecteur de Maine de Biran ou "la difficulté formidable" », in *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 2000, p. 13-49 ; A. Devarieux (dir.), *Cahier de philosophie de l'Université de Caen « Lectures de Gabriel Tarde »*, n° 54, 2017.

14 cf. P. Montebello, « Tarde avec Bergson : le statique et le dynamique », in *Considérations inactuelles : Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, S. Abiko, H. Fujita, Y. Sugimura (éds.), p. 233-245 : Olms, 2017 ; A. Bouaniche, « Imitation et émotion : Bergson lecteur de Tarde », in *Cahier de philosophie de l'Université de Caen : « Lectures de Gabriel Tarde »*, dir. A. Devarieux, no. 54, 2017 ; A. Bouaniche, « Bergson et la causalité de l'exemple à la lumière des sciences sociales et biologiques : charisme imitation émotion (II) », janvier 2014, p. 90-113. A. Devarieux, « Évolutionnisme et psychologie : Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », F. Worms et al. (dir.), *Annales bergsoniennes IV : L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2008, p. 213-236 ; M. Lazzarato, « Gabriel Tarde : Un vitalisme politique », in *Monadologie et sociologie*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 145-149.

15 Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, p. 387-388 ; Montebello, *L'autre métaphysique*, p. 117-118, 136, 138, 143-146 et 151 ; Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, p. 290-294 ; A. Bouaniche, K. Frédéric et F. Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Paris Ellipses, coll. « philo-œuvre », 2004, p. 12.

16 Lazzarato, « Gabriel Tarde : un vitalisme politique », p. 145.

3. Le plan de notre travail

Nous voudrions présenter par avance le plan de notre étude. Dans le premier chapitre, nous commençons par cerner le problème, soulevé par les forces sociales : la pression sociale et l'émotion créatrice chez Bergson, et la croyance et le désir chez Tarde. Ces forces, fondées sur leurs ontologies, exercent une influence si profonde dans notre esprit, qu'elles ont pour effet d'effacer le contour net de notre propre volonté. Pour Bergson comme pour Tarde, ces forces, ainsi définies, présentent deux côtés contrastés : d'une part, elles nous imposent la soumission radicale, et, d'autre part, elles permettent la réalisation de l'individualité unique et créatrice. Telle est la perspective fondamentale, autour de laquelle s'articulera notre étude suivante.

De ce point de vue, nous nous engageons d'abord dans la lecture des *Deux sources*. Le chapitre 2 portera sur la dimension oppressive de la force sociale, en nous focalisant sur la théorie bergsonienne de société close. Pour le montrer, nous prendrons pour fil conducteur la lecture bergsonienne de Durkheim, car c'est celle-ci qui permet à Bergson d'élaborer sa propre notion de société close. Cette étude éclairera comment la société close prive son membre d'individualité par la pression sociale.

Ensuite, dans le chapitre 3, nous verrons comment une autre sorte de force sociale, c'est-à-dire l'émotion créatrice permet d'établir l'individualité unique et créatrice. Pour cela, notre étude abordera la comparaison des *Deux sources* et du livre précédent, *L'évolution créatrice*, où il n'y a pas de place pour l'individualité unique en tant que telle. C'est seulement par la notion d'émotion créatrice, présentée par *Les deux sources*, que s'établit le statut ontologique de l'individualité, appelé « personnalité créatrice ». Notre analyse comparée des deux ouvrages cernera clairement comment l'unicité individuelle s'établit dans la société ouverte.

Après ces études sur Bergson, nous consacrons notre chapitre 4 à l'analyse du texte tardien. Nous voyons d'abord la privation de l'autonomie individuelle chez Tarde, à la lecture de *L'Opinion et la foule*. La notion tardienne du public montrera que l'imitation de la croyance et du désir fait tomber l'individu dans l'état inconscient, en le dépouillant radicalement de son autonomie. Mais, il n'en reste pas moins l'individualité irréductible, même sous cette influence profonde de l'imitation. Pour préciser ce statut ambigu du point de vue ontologique, nous recourons à la monadologie tardienne. La relation possessive des monades permettra de définir cette irréductibilité de l'individualité.

Tel est le plan de notre première partie. Mais, il nous reste à aller plus loin, car ces études sur Bergson et Tarde sont à compléter par celles de leurs philosophies de l'histoire. Tel est le sujet de la deuxième partie.

En ce qui concerne Bergson, il est vrai que l'analyse du chapitre 3 montre comment la personnalité unique et créatrice se réalise dans la société ouverte, et cette perspective est présentée comme la direction de l'histoire. Mais, il n'est pas évident que la nouveauté radicale, apportée par la personnalité créatrice, soit compatible avec la notion de direction historique. Il faut donc justifier la conclusion du chapitre 3, ou plutôt, la pertinence même de la philosophie bergsonienne de l'histoire. Telle est notre tâche du chapitre 5. De l'analyse détaillée de la philosophie bergsonienne de l'histoire, nous concluons à la réalisation de la personnalité créatrice dans l'histoire.

D'autre part, notre étude sur Tarde doit se compléter. Sans doute, l'unicité individuelle des monades est irréductible, même sous l'influence profonde de l'imitation, mais il reste à savoir comment l'individualité écrasée s'établit de nouveau. Pour nous approcher de cette question, dans le chapitre 6, nous abordons la philosophie de l'histoire chez Tarde, car c'est dans le développement historique que se rétablit progressivement l'individualité des monades. Dans cette étude, la théorie de logique chez Tarde nous fournira le fil conducteur, pour comprendre sa philosophie de l'histoire.

Ces études sur les deux philosophies de l'histoire chez Bergson et Tarde mettront en lumière non seulement leur convergence – la réalisation de l'individualité dans l'histoire, – mais aussi leurs divergences concernant l'acte créateur et la méthodologie chez l'un et l'autre.

Partie I

L'unicité individuelle chez Bergson et Tarde

Chapitre 1. La position du problème : la force sociale chez Bergson et Tarde

§1. La force et la société chez Bergson et Tarde

Dans ce chapitre, nous nous focalisons sur l'un des points convergents de Bergson et de Tarde : l'un comme l'autre trouvent au sein des phénomènes sociaux les « forces », qui conditionnent l'action des personnes et, qui établissent par là même le lien social entre elles. Il est remarquable, on le verra plus tard, que ces forces sociales se transmettent d'une personne à une autre à son intérieur.

Pour préciser ce point fondamental, partagé entre ces deux penseurs, nous aimerions présenter tout d'abord quelques notions principales, d'une part, dans *Les deux sources* de Bergson, et, d'autre part, dans la sociologie de Tarde.

En ce qui concerne Bergson, il a découvert les forces qui sont à l'œuvre dans la société¹⁷, à travers l'analyse sur la morale, principalement dans le premier chapitre des *Deux sources*. Si une morale est valide et a une influence effective sur le comportement individuel, c'est qu'elle a pour fondement des forces qui se communiquent d'une personne à une autre et qui orientent leur action. Selon Bergson, ce qui établit le rapport social, c'est la force qui conduit l'action des individus, par exemple sous la forme de la morale¹⁸.

17 Comme Sugiyama le signale, dans une lettre à A. Loisy écrite le 12 novembre 1933, Bergson explicite une tâche qu'il impose aux *Deux sources*, en répliquant à la critique de Loisy. Cela montre bien que la « recherche des forces » est considérée comme l'enjeu principal de cet ouvrage.

« Pour ne parler que de l'une d'elles, je ne vois pas comment votre principe moral, la solidarité, pourrait être obligatoire *par lui-même*. Que répondez-vous à celui qui vous dira que ce principe lui est indifférent, qu'il aime mieux, en toute circonstance, ne penser qu'à son intérêt personnel ? Vous ne pourrez lui répondre qu'en lui montrant qu'il n'est pas indifférent comme il croit l'être, qu'en lui travaillant des forces de propulsion ou d'aspiration qui ne se révèlent qu'au moment de l'action peut-être, mais qui n'en sont pas moins toujours présentes. Je suis allé, pour ma part, à la recherche de ces forces, et je suis arrivé à mes "deux Sources". Tout le problème philosophique était là, et non pas dans la question, "solidarité" ou autre. Ce problème n'a jamais été résolu » (Bergson, *Correspondances*, p. 1429, souligné par nous). cf. N. Sugiyama, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, Tokyo : Sobunsha, 2006, p. 288-289.

18 Soulez signale que, dans *Les deux sources*, il s'agit de la force qui nous « fait agir » moralement : « L'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* n'est pas un ouvrage sur la morale et la religion mais un ouvrage sur les *sources*, en tant précisément qu'il y en a *deux*, de la morale et de la religion. [...] La problématique bergsonienne de la

Au contraire, si l'on ignore la force qui est essentielle à l'efficacité de la morale, il est impossible de comprendre le fonctionnement social de la morale. C'est sur ce point que Bergson critique le défaut de l'« intellectualisme »¹⁹ qui prétend justifier la morale avec la raison seule sans tenir compte de la force qui fonctionne dans la société²⁰ : « aucune fin [...] ne s'imposera d'une manière obligatoire en tant que simplement proposée par la raison » (DS90). Ce genre d'intellectualisme ne réussit dans la démonstration de la morale « que s'il réintroduit ces forces sans le dire : elles sont d'ailleurs rentrées à son insu, subrepticement » (DS86-87).

En réalité, les deux sortes de forces sont toujours là où la morale exerce une influence effective sur l'action individuelle : l'une est la pression de la « morale close », et l'autre est l'aspiration, ou l'émotion, de la « morale ouverte ». Cette typologie de la force nous renvoie encore à une autre distinction entre la « société close » et la « société ouverte ».

D'une part, il s'agit de la « pression », qui s'exerce sur les membres de la société close. Celle-ci est essentiellement la société qui vise à « la conservation et la cohésion du groupe » (DS94) : elle a tendance à se conserver en demeurant à l'état stable. En général, tout groupe humain à l'état normal peut s'envisager comme ce genre de société. Dans cette société close, la pression sociale induit ses membres au comportement d'après le besoin social : elle les pousse à la conservation et la cohésion de la société statique.

D'autre part, l'« aspiration »²¹, ou l'« émotion » est à l'œuvre dans la société ouverte. Elle se caractérise par la création faite par une personnalité privilégiée, telle que le « héros » ou le « mystique ». L'émotion créatrice de cette personnalité s'exprime

morale, en tant que problématique des “sources” est une problématique *énergétique*. Bergson se demande quelle est la force qui fait agir les hommes moralement » (P. Soulez, *Bergson politique*, Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989, p. 267-268). cf. H. Fujita, « Au milieu du chemin. La “double frénésie” et la politique », *Mécanique et mystique : sur le quatrième chapitre des Deux sources de la morale et de la religion de Bergson*, S. Abiko, H. Fujita, Y. Sugimura (éds.), Hildesheim : G. Olms, 2018, p. 36-37.

19 Voir les pages dont le titre courant est « De l'intellectualisme » (DS85-96).

20 Sugiyama souligne que la force morale, par sa nature, précède toujours l'intelligence. cf. Sugiyama, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, p.285-291.

21 Quant à la confrontation de « pression » et de l'« aspiration », voir la citation suivante : « nous trouvons aux deux extrémités de cette morale unique la pression et l'aspiration » (DS48). Cette confrontation s'exprime aussi par celle de l'« impulsion » et de l'« attraction » : « [p]our déterminer l'essence même du devoir, nous avons en effet dégagé les deux forces qui agissent sur nous, impulsion d'une part et attraction de l'autre » (DS64). Par ailleurs, comme les morales que conditionnent ces forces « ne se présentent plus à l'état pur » (ibid.), les deux forces se trouvent souvent mélangées l'une avec l'autre.

et se diffuse comme la morale ouverte. Elle entraîne l'enthousiasme (cf. DS61) dans notre âme et, par là, fait progresser la société humaine en la transformant radicalement (cf. DS57). En ce sens, l'émotion, qu'une personnalité créatrice exprime dans la morale ouverte, est la force qui nous invite à l'acte créateur dans la société ouverte²².

Ensuite, nous passons à la notion tardienne de la force qui est à l'œuvre dans la société. Comme on le sait, les forces que Tarde appelle la « croyance » ou le « désir » jouent un rôle fondamental dans la sociologie tardienne. Selon Tarde, la croyance et le désir sont « les deux états de l'âme, ou plutôt les deux forces de l'âme » (MS45).

Pour montrer comment ces deux forces influencent le comportement des individus inscrits dans la société, jetons un œil sur le « syllogisme » qui « se forme par l'un de ces innombrables mariages de la croyance et du désir » (EMS248). C'est le modèle que Tarde emploie pour illustrer comment la croyance et le désir orientent les conduites de l'individu. Dans l'article intitulé « La croyance et le désir », il donne des exemples de cette sorte de syllogisme, qui relie une série de propositions exprimant une croyance ou un désir déterminés :

Je suis ambitieux, je désire les honneurs (majeure) ; j'apprends, je crois qu'une bonne occasion s'offre de devenir maire de mon village (mineure) ; la conclusion est que je dois me saisir de l'écharpe convoitée. – Je veux m'enrichir ; j'affirme que cette chute d'eau inutilisée, située dans ma propriété, est une source de fortune ; je me dis que je dois l'exploiter (EMS249, souligné par nous).

Comme le montrent ces exemples, Tarde suppose qu'une croyance et un désir motivent l'action de l'individu. Les syllogismes que nous venons d'évoquer expriment le fait que les forces que sont la croyance et le désir guident l'action de l'individu à travers leur combinaison²³.

Il est à noter que ces deux sortes de forces ne s'enferment pas dans l'intériorité individuelle, indépendantes l'une de l'autre : elles se transmettent et circulent entre des individus à travers l'« imitation »²⁴, qui remplit un rôle central dans la sociologie

22 Nous précisons plus tard (dans le chapitre 2) une divergence plus essentielle entre la « pression » et l'« émotion », ainsi que la « société close » et la « société ouverte », en corrélation avec le statut de l'individu.

23 « Les deux états de l'âme, ou plutôt les deux forces de l'âme appelées croyance et désir, d'où dérivent l'*affirmation* et la *volonté* » (MS45).

24 À l'égard de l'imitation de la croyance et du désir, il affirme : « *ce* qui est imité, c'est toujours une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein, où s'exprime une certaine dose

tardienne. De ce fait, un individu subit une infinité d'influences exercées par d'autres. La notion tardienne de la société consiste essentiellement dans cette communication interpersonnelle des forces qui sont la croyance et le désir. Tarde se propose d'appuyer sa sociologie sur les interférences des forces qu'il appelle la croyance et le désir. Tarde formule le rapport de la société aux forces qui la sous-tendent, dans le passage suivant des *Lois de l'imitation* :

C'est par des accords ou des oppositions de croyances s'entre-fortifiant ou s'entre-limitant, que les sociétés s'organisent ; leurs institutions sont surtout cela. C'est par des concours ou des concurrences de désirs, de besoins, que les sociétés fonctionnent. Les croyances, religieuses et morales principalement, mais aussi juridiques, politiques, linguistiques même [...] sont les forces plastiques des sociétés. Les besoins, économiques ou esthétiques, sont leurs forces fonctionnelles. (LI205)

Tarde trouve dans les éléments divers de la société les forces par lesquelles elle « s'organise » et « fonctionne ». Ce ne sont rien d'autre que la croyance et le désir, qui se forment sous la forme du syllogisme et qui conditionnent l'action de l'individu inscrit au sein de la société.

Sur ce point, nous constatons que Tarde, de même que Bergson, suppose que les forces qui orientent l'action individuelle se trouvent au fond de la société. C'est là l'un des principaux points communs de Bergson et de Tarde. Passons à la section suivante et approfondissons davantage la réflexion sur la notion de la force de Bergson et de Tarde.

§2. La force intérieure chez Tarde

2-1. L'homogénéité de la croyance et du désir

Nous venons de constater que les forces qui fonctionnent dans la société orientent l'action individuelle. Ce qui nous paraît remarquable, c'est qu'elles sont considérées comme l'action *intérieure* exercée sur une personne par un autre. C'est à dire que, chez Bergson comme chez Tarde, l'acte social est conditionné par la force qui se transmet

de croyance et de désir » (LI204).

entre les personnes en leur intérieur. Pour préciser ce point, nous allons mettre en cause ces deux penseurs successivement.

Nous commençons par analyser la notion tardienne de la force sociale, c'est-à-dire la croyance et le désir. Ce sont deux forces intérieures qui se transmettent d'un esprit à un autre par l'imitation. Pour éclaircir cet aspect essentiel de ces forces sociales, regardons-les de plus près, en mettant en cause le texte de l'article « La croyance et le désir »²⁵. Dès cet article, rédigé dans la première période de la pensée de Tarde, celui-ci a déjà établi la notion fondamentale de la croyance et du désir. À la lecture de ce texte, nous mettons en lumière la manière dont ces deux forces se diffusent intérieurement d'un esprit à un autre.

Au début du chapitre premier de l'article se trouve la page où Tarde formule trois éléments fondamentaux de la psychologie :

Au fond des phénomènes internes, quels qu'ils soient, l'analyse poussée à bout ne découvre jamais que trois termes irréductibles, la croyance, le désir, et leur point d'application, le sentir pur, – extrait, par abstraction et hypothèse, de l'amas de propositions et de volitions où il se trouve engagé (EMS240).

Les faits psychologiques de nos âmes, d'après lui, consistent essentiellement dans ces trois éléments, croyance et désir, sensation. C'est de la combinaison de ces éléments que provient tout phénomène psychologique :

La croyance, le désir, les sensations : avec ces termes précis, nettement saisissables, on peut tout faire psychologiquement (EMS242).

Les combinaisons diverses de ces trois éléments, dit-il, se divisent en deux sortes de groupes²⁶. D'un côté, l'union réciproque de la croyance et du désir : de là naissent la volition et le jugement (cf. EMS236, 243), qui servent eux-mêmes de fondement de bien des états psychologiques. D'un autre côté, la combinaison de la croyance et/ou du

25 Cet article très important, déjà écrit en 1880, est repris dans *Essais et mélanges sociologiques* (1895).

26 « La croyance et le désir, dans leur forme soit positive soit négative, peuvent se combiner, ensemble ou séparément : 1° soit avec les sensations différentes, fortes ou faibles, ces dernières nommées images ; 2° soit l'une avec l'autre, mais de plusieurs manières » (EMS243).

désir avec la sensation²⁷ : dans ce cas-là, la croyance et le désir jouent le rôle des « moules où il reçoit les matériaux bruts de la sensation » (EMS240) ; ils établissent l'ordre au sein de la sensation, pour former les états psychologiques, tels que la perception (cf. EMS243), la mémoire (cf. EMS243-244), le plaisir et la douleur (cf. EMS244). En tout cas, tout état psychologique se compose ainsi toujours des trois éléments fondamentaux.

Signalons que Tarde caractérise ces éléments psychologiques d'un point de vue dualiste, c'est-à-dire à partir d'une distinction de quantité et de qualité. La sensation se définit comme qualité et ne relève que d'un ordre purement qualitatif. Au contraire, la croyance et le désir sont considérés comme « vraies quantités » (EMS235), que l'article « La croyance et le désir » a pour objet principal de découvrir au fond des phénomènes psychologiques : cet article envisage d'établir le fondement scientifique de la psychologie, et, par suite, de la sociologie au sens tardien, au moyen de la croyance et du désir, éléments quantitatifs et, par conséquent, *mesurables*, sinon en fait, du moins en droit²⁸. Leurs combinaisons ont donc, elles aussi, la dimension quantitative : par exemple, chaque jugement et volonté, dérivés de combinaison de cette sorte, a sa quantité positive ou négative : le jugement s'exprime par l'affirmation ou la négation, ou plutôt simplement, « le oui ou le non » (EMS272), tandis que la volonté par « le *volle* ou le *nolle* » (ibid.) en latin²⁹. C'est en ce sens que la croyance et le désir, au titre de deux quantités proprement dites, occupent la place privilégiée de la pensée sociopsychologique de Tarde.

Ensuite, nous passons à une autre caractéristique des trois éléments psychologiques. Du fait que la croyance et le désir se définissent comme quantité et que la sensation comme qualité, découlent viennent deux manières différentes de changements relatifs aux éléments psychologiques : c'est-à-dire, d'une part, le changement quantitatif de la croyance et du désir, et d'autre part, celui de la qualité

27 Ce qui Tarde appelle « sensation » se compose de la sensation proprement dite et l'image, définit comme la négation de la sensation. Sur la définition de l'image, voir la phrase suivante : « l'image donnée d'abord comme jugée telle, comme *niée être une sensation* » (EMS246, cf. EMS243).

28 Voir la phrase suivante, au sujet de la mesurabilité, en droit, de la croyance et le désir : « Ne seraient-elles [= une ou deux vraies quantités] mesurables qu'en droit, en théorie pure, et non en fait, la démonstration de leur mesurabilité essentielle, quoique cachée, aurait encore son prix » (EMS235).

29 Pour désigner la volonté négative, Tarde recourt au mot latin : « volonté négative qui s'exprimerait en latin par *nolle* et pour laquelle notre langue manque d'expression » (EMS257).

sensationnelle. Prenons d'abord le passage où Tarde illustre la sensation :

Ce qui m'empêche d'admettre le caractère quantitatif des sensations, c'est que, visiblement, elles se dénaturent dans leurs augmentations ou diminutions apparentes, qui sont de véritables métamorphoses. Pour prendre les plus favorables à la thèse contraire, le chaud par degrés devient le brûlant et n'a plus rien de semblable à lui-même ; la sensation de poids léger [...] se transforme vite en fatigue et en accablement mortel, et change ainsi du tout au tout, – et même, dans la transmission du noir au blanc à travers les nuances infinies du gris, je ne puis voir qu'une succession de qualités distinctes et hétérogènes (EMS257).

La transformation de la qualité sensationnelle, dit-il, n'est pas celle de degré, mais une « véritable métamorphose ». Par exemple, « le chaud » se distingue nettement du « brûlant » avec lequel il n'a plus rien de commun sur le plan qualitatif. Celui-là ne se transforme pas en celui-ci sans se dénaturer lui-même tout entier. C'est ainsi que le changement qualitatif, loin d'être homogène, est considéré comme une succession hétérogène.

Par contre, la croyance et le désir ne s'altèrent pas radicalement dans le parcours de leurs variations, ainsi que Tarde le dit : ils sont susceptibles « de plus et de moins sans altérations » (EMS259). En tant que deux « vraies quantités », la croyance et le désir ne changent par définition que de leur dimension quantitative, et, dès lors, ils ne se dénaturent en rien dans leurs variations. C'est la raison pour laquelle il se trouve toujours « la permanence du croire et du désir, leur identité constante » (EMS241). Pour ainsi dire, la variation de la croyance et du désir se caractérise par leur homogénéité, tandis que la sensation par son hétérogénéité.

Il est notable que ce soit cette homogénéité de la croyance et du désir qui occupe la place essentielle dans la sociologie de Tarde. Comme nous trouvons constamment l'identité dans leur variation quantitative d'une certaine personne, au même titre, il est également possible de supposer la même identité chez une autre. Il n'y a aucune dissemblance dans ces deux identités elles-mêmes d'une personne et d'une autre. En quelque sorte, ces deux personnes partagent la croyance et le désir, au titre de partie identique de l'esprit. C'est grâce à cette homogénéité interpersonnelle, nous le verrons ci-dessous, que la croyance et le désir se transmettent d'une personne à une autre dans leurs esprits. C'est ainsi que, avec la croyance et le désir, il ne s'agit plus de la

psychologie individuelle, mais de la psychologie intermentale, par conséquent, de la sociologie au sens tardien.

Citons le passage suivant afin d'approfondir l'homogénéité interpersonnelle de la croyance et du désir.

Mais pouvons-nous concevoir quelqu'un qui ne distinguerait pas entre le oui et le non, comme certains ne distinguent pas entre le vert et le rouge, ou qui, après avoir donné des signes manifestes de ce que nous appelons le désir d'une chose, exprimerait son contentement si cette chose lui était refusée ? (EMS272).

Tarde confronte, dans ces phrases, la manière de sentir la sensation avec celle de croire et de désir³⁰. Examinons-les l'une après l'autre.

Concernant les sensations, nous trouvons leur désaccord frappant entre le normal et l'achromatope, ce qui nous montre qu'une sensation peut être différente d'une personne à l'autre. En d'autres termes, chacun de nous sent d'une manière individuelle et, par suite, les sensations individuelles d'un même objet peuvent diverger suivant les personnes³¹.

Par contre, il n'en est pas de même de la croyance et du désir. Il semble que la citation traite aussi de la manière de croire et de désirer : Tarde insiste sur le fait que chacun de nous n'assimile jamais le « oui » au « non », et que personne ne confond, par erreur, le contentement avec le mécontentement. Il s'agit là de la manière, partagée par nous tous, de croire et de désirer. Nous croyons et désirons quelque chose, de manière à ne pas confondre la valeur positive avec la négative. Cette polarité de la croyance et du désir, c'est la forme de l'esprit que nous avons en commun sans aucune exception.

Cette manière de croire et de désir n'en reste pas moins constante, quel que soit le contenu de la croyance et du désir. Il en est de même, même si une croyance ou un désir d'une certaine personne s'oppose à celle ou celui d'une autre. Tarde poursuit le passage comme suit :

[Une personne] me donne un démenti, aussitôt je me sens heurté par une force contraire et, par conséquent, semblable à la mienne. Si l'on essayait de m'apaiser en

30 « Le oui et le non », dont il parle là, relèvent du jugement, combinaison de la croyance et du désir.

31 La manière de sentir se caractérise par son individualité dans *Les lois sociales* comme l'indiquent les mots suivant : « la manière de sentir tout spéciale, tout individuelle » (LLS56). Voir aussi l'exemple du daltonien (cf. EMS245).

me disant que peut-être elle ne nie pas comme moi, je prendrais cela pour une mauvaise plaisanterie (ibid.).

Quand une personne dénie mes croyance et désir, il n'est pas possible d'ignorer totalement la croyance et le désir d'autrui, quoique ceux-ci soient tout à fait contraires aux miens. Je suis porté inévitablement à m'intéresser à ces croyance et désir que je rencontre.

S'il est inévitable que je m'occupe d'autres croyances et désirs qui déniaient les miens, c'est que la manière dont je crois ou désire a essentiellement quelque chose de commun, ou plutôt de « semblable », avec celle d'autrui. On prétend donc en vain que chacun de nous a une manière de croire ou de désirer qui lui est propre.

Qu'a-t-on en commun avec autrui, quand on croit ou désire quelque chose ? Autrement dit, en quel sens partageons-nous la manière de croire ou de désirer ? Nous revenons ici sur l'homogénéité de la croyance et du désir : s'il y a en nous quelque chose de commun ou de « semblable », c'est que chacun de nous, sans aucune exception, a en commun la croyance et le désir homogènes, en tant que quantité positive ou négative. Comme nous l'avons vu plus haut, la croyance et le désir ne cessent d'être homogènes, même si leurs quantités sont susceptibles de s'augmenter ou de se réduire. De ce fait, quoique la quantité de croyance et de désir, positive ou négative, puisse différer suivant les personnes, il n'est personne qui n'ait ni croyance et ni désir en tant que tels.

C'est sur cette dimension commune en nous que Tarde fonde la sociologie de l'imitation. Pour rendre compte du phénomène imitatif, communication mentale d'une personne à une autre, il est nécessaire de supposer quelque chose qui puisse se transmettre sans altération, car sinon, par exemple, « la tradition ne serait qu'un vain mot ; rien d'humain ne pourrait être transmis inaltéré par une génération à la suivante » (ibid.). Ce qui ne s'altère pas au fond dans la communication interpersonnelle, c'est la croyance et le désir, ou plus précisément, leur homogénéité³². Contrairement à ces

32 En ce qui concerne la communication inaltérée de la croyance et du désir, dans *Les lois sociales*, Tarde dit : « L'énergie de tendance psychique [...] que j'appelle le désir, est, comme l'énergie de saisissement intellectuel [...] que j'appelle la croyance, un courant homogène et continu [...] qui, d'une personne à une autre, aussi bien que d'une perception à une autre dans chacune d'elles, se communique sans altération » (LLS56-57, souligné par nous).

Il est notable que l'homogénéité et l'inaltérabilité de la croyance et du désir s'appliquent non seulement à leur changement en une personne, mais aussi à la communication interpersonnelle. Le texte de Tarde nous semble indifférent à cette divergence du contexte,

éléments communicables d'âme à âme, la sensation, qui diffère suivant les personnes, et qui n'a donc pas d'homogénéité entre elles, est fermement individuelle, ou plutôt privée. Elle n'est pas, par conséquent, susceptible de se transmettre d'une personne à une autre³³. Ainsi, l'imitation a pour objet unique et essentiel la croyance et le désir, à tel point que Tarde affirmera dans *Les lois de l'imitation* : « ce qui est imité, c'est toujours une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein, où s'exprime une certaine dose de croyance et de désir » (LI205).

De plus, un flux de croyances et de désirs, ainsi propagés d'une personne à une autre, peut croiser de temps en temps un autre flux. Tarde discutera également du croisement de cette sorte ailleurs dans *Les lois de l'imitation* : « quand deux croyances et deux désirs ou un désir et une croyance, quand deux choses sociales en un mot [...] ont fait un certain temps et séparément leur chemin dans le monde par la vertu de l'éducation ou de l'exemple, c'est-à-dire de l'imitation, elles finissent souvent par se rencontrer » (LI84). Quand « elles paraissent, continue-t-il, s'aider ou se confirmer, elles se combinent », il y a « augmentation de force de désir ou de force de foi » (LI85). Si, au contraire, « les choses sociales interférentes, thèses ou desseins, dogmes ou intérêts, convictions ou passions, se nuisent ou se contredisent dans une âme ou dans les âmes de tout un peuple, il y a stagnation morale de cette âme, de ce peuple » (ibid.).

Voici les deux sortes de phénomènes cruciaux pour la pensée tardienne : l'« adaptation » et l'« opposition ». L'opposition désigne l'interférence, ou lutte, entre des flux de l'imitation : elle diminue la croyance et le désir qui s'opposent mutuellement. L'adaptation indique le renforcement réciproque des flux imitatifs qui se rencontrent : elle augmente la quantité de la croyance et du désir qui se combinent l'une à l'autre. Ce sont là les deux idées principales concernant la logique sociale chez Tarde, dont nous traiterons en détail dans le chapitre 6. Ce que nous aimerions faire remarquer ici, c'est que Tarde semble rattacher ces deux phénomènes, collaboration et lutte entre ces forces sociales, à la nature même de la croyance et du désir. Revenons sur le texte de « La croyance et le désir » :

Par la croyance, par le désir seulement, nous collaborons, nous nous combattons ; par là seulement donc, nous nous ressemblons. Il n'y a pas de meilleure raison à

quand il emploie de temps en temps les mots « homogène » ou « sans altération ».

33 Dans *Les lois sociales*, de trois éléments psychologiques, croyance, désir et sensation, Tarde ne considère pas le dernier comme communicable : « Et qu'est-ce qui peut donc être transmis ainsi d'une âme à une âme par leur mise en rapport psychologique ? Est-ce leurs sensations, leurs états affectifs ? Non, cela est incommunicable, essentiellement » (LLS56).

donner (EMS272).

Rappelons que nous *nous ressemblons* les uns aux autres, en ce que chacun de nous a en commun la croyance et le désir homogènes. C'est de ce point de vue que nous comprenons les phrases citées ci-dessus : si nous pouvons tantôt nous affronter en présence tantôt collaborer mutuellement, c'est que toute personne partage en elle l'homogénéité de la croyance et du désir³⁴. L'homogénéité de la croyance et du désir, faisant partie de notre esprit³⁵, pour ainsi dire, est une « mesure commune » entre nos âmes, c'est-à-dire lieu où les séries différentes de l'imitation s'interfèrent, d'une manière positive ou négative, en se rencontrant les unes les autres. D'ailleurs, la croyance et le désir n'en restent pas moins inaltérés même dans ces rencontres de quelques flots imitatifs, dans la mesure où, par définition, ils ne changent que de leurs quantités.

Il en va autrement de la sensation :

Par nos manières de sentir, au contraire, naturelles ou acquises, nous nous isolons dans le combat. Subtiles ou fortes, délicates ou grossières, elles sont, pour chacun de nous, le côté inoffensif autant qu'inviolable, par lequel ce monde ambiant de la discorde et de la haine, des charlatans et des fanatiques, nous est étranger (EMS273).

Quant à la croyance et au désir autres que nôtres, il est inévitable que nous nous y intéressions, d'une manière ou d'une autre, qu'il s'agisse du « combat » ou de la collaboration. Au contraire, nous sommes tout à fait indifférents à la sensation d'autrui, ce qui tient au fait que la façon de sentir diffère suivant les personnes : si chacun de nous a sa propre manière de sentir, sur le plan sensationnel, il n'y a aucun intérêt commun à la recherche duquel nous nous combattons ou nous entraïdons. Par suite, contrairement à la croyance et au désir, la sensation n'a rien à voir ni avec le combat ni avec la coopération. Elle se qualifie essentiellement d'individuelle et privée, non seulement par son incommunicabilité interpersonnelle, mais aussi par son indifférence tant à la lutte qu'à la coopération entre nous.

34 Ce qu'il a de semblable chez différentes personnes, d'après Tarde, c'est « leurs notions et leurs volitions, leurs jugements et leurs desseins, formes qui peuvent rester les mêmes malgré la différence de leur contenu » (LLS56). Comme on l'a vu plus haut, l'homogénéité de ces états psychologiques est due à celle de la croyance et du désir.

35 Tarde considère la croyance et le désir comme « la part propre du sujet » (EMS236).

Ainsi, non pas sur l'hétérogénéité de la sensation privée, mais sur l'homogénéité de la croyance et du désir comme mesure commune entre nous, Tarde fonde la sociologie de la communication intérieure de la force sociale : le flux de l'imitation, ainsi que son croisement, a pour fondement l'homogénéité, qui permet la communication interpersonnelle de la croyance et du désir.

2-2. Le fondement ontologique de l'homogénéité : la monadologie tardienne

Nous voudrions aller plus loin, pour chercher le fondement même de ces forces homogènes partagées par nous. À vrai dire, il y a l'ontologie tardienne derrière la théorie psychologique de la croyance et le désir. C'est la monadologie que Tarde établit dans son article, *Monadologie et la sociologie*³⁶, en reprenant à sa manière celle de Leibniz. Pour étudier le fondement ontologique de la croyance et du désir, il convient de nous occuper d'une thèse cosmologique, résultante de la monadologie tardienne, c'est-à-dire le « psychomorphisme » (MS43-44) : suivant cette thèse, l'univers, y compris l'existence de la matière, se ramène essentiellement aux forces spirituelles inhérentes à chaque monade. Mais il est à noter que le psychomorphisme se distingue de l'idéalisme : sans doute, l'un et l'autre partagent un point de vue qui regarde l'univers comme fondé par l'essence spirituelle ; mais il y a une différence fondamentale entre l'un et l'autre, comme Tarde le précise :

Avec les idéalistes, on peut dire que l'univers matériel, y compris les autres moi, est *mien*, exclusivement mien, qu'il se compose de mes états d'esprit ou de leur possibilité en tant qu'elle est affirmée par moi, c'est-à-dire en tant qu'elle est elle-même un de mes états d'esprit. Si l'on rejette cette interprétation, il ne reste plus qu'à admettre, avec les monadologistes, que tout l'univers extérieur est composé d'âmes autres que la mienne, mais au fond semblables à la mienne (MS44).

Aux yeux de Tarde, l'idéalisme tombe dans une sorte de réductionnisme : il réduit

36 L'original de ce texte est « Les monades et la sociale science » (*Revue Internationale de Sociologie*, n°1, 1893, p. 157-173 ; p. 231-246). Tarde a réécrit cet article, et l'a repris, sous le titre « Monadologie et sociologie », dans son *Essais et mélanges sociologiques*. Alliez a réédité ce texte en tant que Volume I d'« Œuvre de Gabriel Tarde », avec la présentation (par lui) et la postface (par M. Lazzarato) qui soulignent l'importance de ce texte sur l'ontologie tardienne.

tous les êtres à « mes états d'esprit » ou « leur possibilité », d'une façon ou d'une autre. Après tout, suivant l'idéalisme, tout est au fond réduit à un seul moi. Par contre, le psychomorphisme de Tarde ne réduit pas la diversité des êtres différents à un seul être. Il est vrai que, selon lui, tous les êtres sont considérés comme spirituels, mais il s'agit là de leur *ressemblance*, non pas de leur *identité*. Tarde pense, contre l'idéalisme, que tous les êtres, ou plutôt toutes les monades, ne sont pas complètement identiques, mais plus ou moins différentes les unes des autres. Mais, en même temps, il pense aussi qu'ils ressemblent les uns aux autres. Dans le psychomorphisme ainsi entendu, il n'y a rien de contradictoire : la ressemblance, non pas l'identité, est compatible avec la différence sans aucune contradiction, en ce qu'elle n'implique pas l'assimilation totale des êtres différents.

En quel sens ces monades ressemblent-elles les unes aux autres ? Il nous semble que la ressemblance entre elles résulte essentiellement de l'« universalité » (MS45) de la croyance et du désir qu'ils partagent tous. Ces deux forces se trouvent non seulement dans le monde social, mais aussi dans le monde tout entier, comme l'« Énergie » (LI205) universelle :

Par ce terme unique [de l'Énergie] on désigne une réalité qui [...] est toujours double en ses manifestations ; et cette bifurcation éternelle, qui se reproduit sous des métamorphoses surprenantes à chacun des étages superposés de la vie universelle, n'est pas le moindre des traits communs à signaler entre eux. Sous les appellations diverses de matière et de mouvement, d'organes et de fonctions, d'institutions et de progrès, cette grande distinction du statique et du dynamique, où rentre aussi celle de l'Espace et du Temps, partage en deux l'univers entier (LI205-206).

Cette double manifestation de l'Énergie n'est rien d'autre que la croyance et le désir. Ceux-ci sont les deux forces qui pénètrent le monde entier, physique, vivant ou social : ils règnent non seulement sur l'institution sociale et son progrès, mais aussi sur la matière et son mouvement, ou l'organisme et sa fonction, etc. C'est dire qu'il se trouve partout dans l'univers les monades ayant la croyance et le désir, qui causent ces phénomènes de tout genre. Or, comme nous l'avons vu à la lecture de « La croyance et le désir », la croyance et le désir sont des forces toujours homogènes. Il s'ensuit que chaque monade, douée de la croyance et du désir, a quelque chose d'homogène par

rapport aux autres. C'est en ce sens que toutes les monades se ressemblent les unes aux autres : elles ont la croyance et le désir de la même manière que le moi qui croit et désire.

Cette réflexion sur le psychomorphisme tardien met à jour le fondement ontologique de la communication intérieure de la force sociale chez Tarde. Comme nous l'avons vu, la croyance et le désir sont les deux forces communicables entre les individus, parce que ceux-ci se ressemblent réciproquement par l'homogénéité de leur croyance et de leur désir. Cette ressemblance au niveau proprement social remonte davantage à l'ontologie tardienne du psychomorphisme. Selon celui-ci, tous les êtres, non pas seulement tous les hommes, se ressemblent entre eux par l'homogénéité de la croyance et du désir. En d'autres termes, la ressemblance humaine se fonde plus essentiellement sur celle des monades ayant en commun la croyance et le désir homogènes. En un mot, la ressemblance des personnes n'est qu'un cas particulier de celle des monades. Ainsi, nous aboutissons à la conclusion sur la communication intérieure de la force sociale et son fondement ontologique : si la croyance et le désir sont transmis d'un individu à un autre par dedans, c'est que tous les êtres sont déjà plus ou moins semblables entre eux, à cause de l'homogénéité de la croyance et du désir pénétrant tout l'univers.

§3. La force intérieure chez Bergson

3-1. la pression sociale et l'instinct virtuel dans la société close

Après avoir étudié la croyance et le désir, au titre de la force intérieure, passons à la réflexion sur les deux sortes de force sociale chez Bergson, c'est-à-dire, d'une part, la pression dans la société close et, d'autre part, l'aspiration ou l'émotion dans la société ouverte. Ce qui nous paraît important pour notre étude, c'est que Bergson emploie le mot « biologie » au « sens très compréhensif »³⁷, pour caractériser ces forces sociales :

37 Suivant Worms, cette biologie au sens particulier implique un enjeu crucial, dans la mesure elle offre la perspective qui s'unifie l'ouvert et le clos : « elle [la biologie au sens très compréhensif] inclut deux méthodes différentes et toutes les deux légitimes, qui doivent pourtant bien s'unifier ultimement, malgré leur différence irréductible, dans l'unité d'une vie dont le dédoublement intime est désormais accessible de l'intérieur même de notre expérience, à travers les faits moraux et religieux les plus importants » (F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004, p. 343).

Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique (DS103).

Ainsi, dans la perspective « biologique », Bergson définit la morale de pression et celle d'aspiration. D'ailleurs, il élargit ce que veut dire le mot « biologie » à sa manière : bref, il s'agit de *la philosophie de la vie* dans la réflexion bergsonienne sur la morale. D'après Bergson, les morales closes et ouvertes se ramènent essentiellement aux « deux manifestations complémentaires de la vie » (DS99). L'important est que ces forces morales, pression ou aspiration, ont une *influence directe* sur la volonté elle-même. C'est précisément parce qu'elles sont, non pas la contrainte qui nous est imposée de l'extérieur, mais bien des forces intérieures qui se transmettent directement d'une autre personne. Pour cerner ce caractère singulier de la pression et de l'aspiration, mettons-les en cause l'une après l'autre, en nous référant à la « biologie » au sens élargi par Bergson.

Pour analyser la pression sociale, Bergson fait appel à une métaphore : il explique la force de cette sorte en comparant la société close avec un organisme :

La force qu'une obligation tire de toutes les autres est plutôt comparable au souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l'organisme dont elle est un élément. La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n'en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité (DS3).

Ainsi, Bergson confronte la force de l'obligation avec celle de l'organisme : des individus, de même que des cellules dans un organisme, s'unissent les uns aux autres par la force vitale. Autrement dit, les individus sont à la société close ce que les cellules sont à l'organisme. En ce sens, Bergson met la pression sociale au même rang que la vitalité de l'organisme, qui relie des cellules entre elles par le lien invisible³⁸. Ainsi, d'après lui, la pression sociale relève essentiellement de l'ordre vital.

De ce point de vue vient une conséquence importante, qui caractérise la force sociale dans la société close : la force de l'obligation est immanente aux membres de la

38 « Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d'un organisme » (DS6).

société close. Elle ne vient pas du dehors pour exercer son influence extérieure sur les individus, mais, en tant que sa vitalité, elle fait déjà partie de ceux-ci. La pression sociale est la force intérieure aux membres de la société close.

Si Bergson recourt à cette comparaison entre la société et l'organisme, son explication pourrait paraître une sorte de réductionnisme biologique des phénomènes sociaux. On contesterait que ce schéma trop simplifié ne soit pas suffisant pour analyser notre action sociale. Mais, en réalité, soulignons-le, Bergson ajoute encore qu'il y a une différence remarquable entre la société close et l'organisme vivant :

Philosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante et se plient naturellement [...] Ce ne sera d'ailleurs là qu'une comparaison, car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres (DS1-2).

Bergson émet ainsi une réserve prudente à la comparaison entre la société close et l'organisme : alors que la cellule est toujours sujette à l'influence de l'instinct inébranlable, l'individu humain est capable de se détacher de celle-ci, pour se comporter plus ou moins librement. À la différence de l'organisme proprement dit, la société humaine est « un ensemble d'êtres libres » (DS3) : elle laisse une certaine latitude au choix individuel (cf. DS21).

Bergson fait remarquer ainsi la différence entre l'organisme et la société humaine, tout de même qu'il compare celle-ci à celui-là. Comment Bergson concilie-t-il ces deux faces de sa théorie sur la société close ? Pour comprendre ce point, référons-nous à la philosophie de l'évolution. Bergson l'a déjà établie dans l'ouvrage précédent, *L'évolution créatrice*, et poursuit avec quelques conséquences fondamentales dans *Les deux sources*. Penchons-nous sur les pages des *Deux sources* qui discutent de la société, à la lumière de la théorie évolutionniste de Bergson.

D'après Bergson, il y a « deux lignes divergentes d'évolution » (DS21) : une ligne débouche sur l'espèce humaine et une autre aboutit aux « insectes hyménoptères tels que la fourmi et l'abeille » (DS121). Il s'agit là de deux points culminants de l'évolution : l'homme épanouit l'intelligence en tant que sa propre faculté, alors que l'insecte achève son instinct plus parfaitement que toute autre espèce. En un mot, l'intelligence de l'homme et l'instinct de l'insecte marquent les deux sommets auxquels

aboutit l'histoire de la vie.

D'ailleurs, ces deux tendances, qui se sont concrétisées comme intelligence et instinct, ne préexistaient pas au processus évolutif. L'un comme l'autre se sont réalisés comme tels, à travers le déroulement de l'évolution. À l'origine, une infinité des tendances évolutives était « à l'état d'implication réciproque » (DS119) : elles se pénétraient les unes aux autres dans ce qui s'appelle l'« élan vital », source qui ne cesse de créer des espèces nouvelles dans l'évolution de la vie. Ainsi, l'homme et l'insecte sont les deux extrémités des grandes lignes évolutives, qui ont fait prendre forme aux deux tendances, lesquelles étaient ambiguës avant leur réalisation.

Sur ces observations sur l'intelligence et l'instinct, Bergson cherche à fonder la réflexion sur la société de l'homme et celle de l'insecte. Nous allons voir la manière dont il confronte la première avec la seconde, pour préciser la définition bergsonienne de la société close.

Concernant la société de l'insecte, selon Bergson, la comparaison avec l'organisme est totalement pertinente. Dans la société de la fourmi et de l'abeille, les individus, justement comme les cellules de l'organisme, sont conduits exclusivement par l'instinct. Il s'ensuit que, dit-il, « la ruche et la fourmilière sont de véritables organismes, dont les éléments sont unis entre eux par d'invisibles liens » (DS23, souligné par nous). Dans cette comparaison faite par Bergson, il n'y a donc aucune réserve, telle qu'il en émettait au rapprochement de l'organisme et de la société humaine. Sur cette société purement instinctive règne « l'ordre inflexible des phénomènes de la vie » (DS3).

Revenons sur la société humaine. Il est vrai qu'elle se caractérise par l'intelligence de ses membres, et qu'elle leur laisse une latitude de choix libre. Mais elle ne se détache pas définitivement de l'instinct, car il reste encore un certain instinct même dans l'homme, espèce qui est intelligente par excellence. Rappelons que les tendances vitales, y compris celle de l'intelligence, se pénétraient réciproquement dans l'élan originel. Même après que l'une des tendances s'est réalisée comme l'intelligence humaine, le reste n'en subsiste pas moins « à l'état virtuel » (DS94). Il s'ensuit que l'instinct virtuel subsiste dans l'homme doué de l'intelligence à l'état actuel.

Ce double aspect, *instinct virtuel* et *intelligence actuelle*, de l'espèce humaine explique la dualité de la société close. D'une part, la latitude du choix libre est laissée aux individus dans cette société, parce que l'espèce humaine est douée d'intelligence, qui est « la faculté de choisir » (DS94). Mais, d'autre part, des individus subissent la pression de l'obligation sociale pour former le lien social, parce qu'il subsiste l'instinct

virtuel dans la nature humaine. Ainsi Bergson explique-t-il les comportements individuels dans la société close, à partir de l'oscillation entre l'intelligence et l'instinct caché.

D'ailleurs, soulignons-le, l'instinct virtuel de l'homme ne fonctionne pas de la même manière que celui de l'insecte, car l'intelligence humaine nous empêche de nous absorber dans l'instinct social. Dès lors, pour dominer les individus humains plus ou moins libres, l'instinct a besoin de trouver un biais : c'est la contraction de l'habitude, qui s'adapte à la société. Si nous obéissons à l'obligation sociale, c'est que « nous avons pris l'habitude d'écouter nos parents et nos maîtres » (DS1). L'habitude nous inscrit dans un certain rôle social tel que « bon époux, bon citoyen, travailleur consciencieux » (DS13). Ce qui nous fait contracter ces habitudes, c'est l'instinct virtuel. Bergson appelle ce dernier « l'habitude de contracter les habitudes » (cf. DS21). Ainsi, par l'intermédiaire de l'habitude, l'instinct virtuel conditionne l'acte social dans notre société.

Nous voyons davantage comment l'instinct ainsi entendu conditionne l'intériorité des individus humains. Pour ce faire, revenons sur le rôle social, tel qu'époux, citoyen ou travailleur, etc. Nous nous inscrivons dans la société par la contraction de l'habitude qui remplit ces rôles sociaux. Dans ces conditions, disons qu'il s'agit de la socialisation du moi. Selon *Les deux sources*, quand nous nous insérons dans la société, « un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel » (DS8) : autrement dit, « cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société » (ibid.). C'est cette formation du moi social que signifie la contraction de l'habitude sociale. Ainsi, c'est à travers la socialisation du moi, que nous acceptons l'obligation morale qui n'est plus désormais extérieure au moi. De cette manière, la pression dans la société humaine s'intériorise par la contradiction de l'habitude, et, par là, elle agit à l'intérieur même du moi social.

Résumons notre réflexion sur la pression sociale, qui est la force intérieure. À la différence de la société de l'insecte, dominée totalement par l'instinct, la société humaine accorde à ses membres plus ou moins de latitudes. Mais il subsiste dans l'espèce humaine l'instinct virtuel : celui-ci nous fait contracter l'habitude, ou cultiver le moi social. Pour ainsi dire, l'instinct virtuel, destiné à organiser les individus en un organisme, accomplit son but, par l'intermédiaire de la formation du moi social. Sous l'habitude que ce moi social contracte, la pression sociale organise les individus dans une société close, tout de même que l'instinct unit les cellules dans un organisme. La

pression sociale, comparable à l'instinct, s'opère à l'intérieur des individus : cette force sociale « ne vient donc pas précisément du dehors » (DS7). C'est parce que « [c]haque de nous appartient à la société autant qu'à lui-même » (ibid.), de même que chaque cellule s'inscrit dans la totalité organique. Voici le point de vue « biologique » qui permet à Bergson de définir la pression sociale comme la force intérieure.

3-2. L'émotion créatrice et l'appel dans la société ouverte

Passons ensuite à l'aspiration ou l'émotion, qui est l'œuvre dans la société ouverte. Cette sorte de force sociale, elle aussi, fonctionne à notre intérieur. Pour éclairer cet aspect, concentrons-nous sur la notion de l'« appel », traitée dans *Les deux sources*. Cette notion consiste en la présence même de la personnalité privilégiée, ainsi que Bergson le dit : « [les grands hommes de bien] ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel » (DS30). C'est la manière dont s'opère la morale ouverte : la présence d'un héros ou d'un mystique lance un appel autour de lui, et nous invite à la morale ouverte. Nous faisons remarquer que cet appel repose sur la force de l'émotion : « [l']efficacité de l'appel tient à la puissance de l'émotion » (DS85). Ainsi, cet appel se ramène à l'émotion d'un héros ou d'un mystique. Autrement dit, c'est sous forme d'appel que l'émotion se transmet aux autres personnes.

Ce qui nous paraît remarquable dans cet appel, c'est que la personnalité d'un héros ou d'un mystique se présente et fasse appel à l'intérieur de l'imitateur lui-même. Selon Bergson, « [le modèle de la morale ouverte] pouvait même être, tirée du fond de l'âme à la lumière de la conscience, une personnalité qui naissait en nous, que nous sentions capables de nous envahir tout entier plus tard, et à laquelle nous voulions nous attacher pour le moment comme fait le disciple au maître » (DS30, souligné par nous)³⁹. L'appel du mystique n'est donc pas extérieur à la personne qui le reçoit : c'est à l'intérieur de celle-ci que le mystique lance l'appel et guide sa conduite. À mesure que se complète la morale ouverte, les personnalités du modèle et de l'imitateur deviennent de plus en plus indiscernables. C'est en ce sens que l'émotion, transmise par cet appel, se définit

39 À ce qu'il me semble, Bergson discute de la présence interne de la personnalité qui lance un appel, dans les lignes suivantes, à interpréter à première vue : « [la personne] répond à l'appel d'une personnalité, qui peut être celle d'un révélateur de la vie morale, ou celle d'un de ses imitateurs, ou même, dans certaines circonstances, la sienne » (DS102, souligné par nous).

comme une force intérieure.

Il en est ainsi pour le rapport de la personnalité divine au mystique qui reçoit un appel à son tour. Pour le voir, penchons-nous sur la religion dynamique, où il s'agit de la personnalité de Dieu qui lance un appel au mystique. Nous nous référons à un passage sur l'amour divin :

Les vrais mystiques s'ouvrent simplement au flot qui les envahit. Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action [...] Ce qu'ils ont laissé couler à l'intérieur d'eux-mêmes, c'est un flux descendant (DS101-102)⁴⁰.

Le flot de l'émotion divine, qui est l'amour, « envahit » l'âme du mystique à son intérieur. Dans cette invasion de l'amour divin, il n'y a « plus de séparation radicale entre ce qui aime [= Dieu] et ce qui est aimé [= le mystique] » (DS244)⁴¹. Dans ce cas-là, comme dans le cas de l'appel du mystique lancé aux autres hommes, il s'agit de la force intérieure de l'émotion qui se transmet par dedans, d'une personnalité aux autres.

Qu'est-ce qui permet cette transmission directe et intérieure de l'émotion ou de l'appel ? Pourquoi l'appel se trouve-t-il au dedans de l'imitateur, quoiqu'il soit lancé par une autre personnalité ? Pour y répondre, voyons les citations suivantes qui évoquent l'« écho » :

La grande majorité des hommes pourra rester à peu près étrangère aux mathématiques, par exemple, tout en saluant le génie d'un Descartes ou d'un Newton. Mais ceux qui se sont inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux-mêmes le faible écho, ne demeureront pas indifférents à ce qu'elle annonce (DS228, souligné par nous).

Mais quand [le vrai mystique] parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho (DS226, souligné par nous).

D'après ces passages, au fond de l'âme, il y a l'écho, quoique faible, qui répond à

40 Sans doute, la citation s'occupe de la force de l'émotion, plutôt que de l'appel qu'elle fonde. Mais, en tout cas, elle témoigne de la présentation intérieure de la force transmise.

41 Voir aussi la phrase suivante : « la divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme [du mystique] désormais remplie d'elle » (DS246).

l'appel de mystique. Cela nous apprend que l'appel d'une personnalité privilégiée s'accompagne toujours de la réponse intérieure de celui qui le reçoit. Cet écho faible de l'appel marque le commencement de son intériorisation : la parole du mystique entre au dedans de notre âme, qui a déjà rendu sa réponse à l'appel⁴². Pour ainsi dire, l'appel éveille la spontanéité de l'imitateur, non pas par l'action extérieure, mais par la résonance intérieure de l'âme. Pour exprimer ce caractère singulier de l'appel, à nos yeux, rien n'est plus efficace que cette image acoustique de l'écho. Afin d'approfondir davantage ce point, voyons encore une autre citation sur l'écho de l'appel :

Si la parole d'un grand mystique, ou de quelqu'un de ses imitateurs, trouve un écho chez tel ou tel d'entre nous, n'est-ce pas qu'il peut y avoir en nous un mystique qui sommeille et qui attend seulement une occasion de se réveiller ? (DS102, souligné par nous)

D'après cet extrait, s'il se trouve un écho en nous-mêmes, c'est qu'il y avait déjà là « un mystique qui sommeille ». Ce dernier, quoiqu'il ne se réveille pas encore, n'est rien d'autre que la personnalité créatrice. C'est dire que nous sommes tous déjà plus ou moins créateurs, même avant de recevoir un appel du mystique proprement dit. Il s'ensuit que, si notre âme est capable de trouver en nous l'écho répondant à l'appel et de devenir nous-mêmes l'être créateur, c'est parce que nous étions déjà plus ou moins créateurs. En quelque sorte, la puissance créatrice du mystique réveille celle de l'imitateur, par leur résonance suscitée par l'appel. Il n'y aurait jamais cette résonance entre des puissances créatrices, si l'imitateur n'était pas lui aussi plus ou moins créateur.

Il y a sans doute peu de personnes qui donnent effectivement réponse à l'appel du mystique : dans la plupart des cas, nous ne percevons pas distinctement la voix du mystique (cf. DS67)⁴³. Mais cela n'empêche pas que l'appel trouve assurément son écho en chacun de nous, et, de ce fait, que nous sentions que nous devrions répondre à l'appel reçu (cf. DS333). Personne n'est privé du droit de répondre à l'appel du mystique. L'appel du mystique est ainsi ouvert à tous.

42 On entend l'appel du mystique sans y rendre écho, si la parole du mystique pénètre dans l'âme qui la reçoit : « la parole qu'on fera sienne est celle dont on a entendu en soi un écho » (DS31).

43 Nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre 5 section 5.

Pour comprendre en quoi consiste le caractère ouvert de l'appel, remontons à la notion plus fondamentale de l'émotion elle-même, qui fournit à l'appel son efficacité. Soulignons que l'émotion créatrice, exprimée par la personnalité du mystique, ne se borne pas seulement au niveau psychologique, mais se situe au niveau « biologique ». Rappelons que Bergson emploie le mot « biologie » au sens propre, pour désigner sa philosophie de la vie en général. Nous avons déjà dit de la société close que sa pression vient de l'instinct virtuel, resté au fond de nous-mêmes. L'émotion de la société ouverte, ainsi que la pression sociale, est « d'essence biologique » (DS103) au sens bergsonien : elle trouve sa source dans le fondement de la vie. La pression sociale et l'émotion créatrice, affirme Bergson, « ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie » (DS99). Ainsi, ces deux sortes de forces sociales proviennent, toutes les deux, de la nature de la vie.

D'ailleurs, signalons-le, l'émotion créatrice remonte au fond de la vie, plus profondément que la pression sociale. À cet égard, Bergson explique en « détournant de leur sens les expressions spinozistes » : alors que la pression sociale relève de la « Nature naturée », l'émotion créatrice, elle, relève de la « Nature naturante » (DS56). La première est la nature déjà créée, qui s'efforce de se conserver, conduite par l'instinct ; la dernière est l'élan vital, qui ne cesse de produire dans l'évolution les tendances vitales, y compris l'instinct dominant la « Nature naturée ».

Cette « Nature naturée » n'intéresse pas toute l'humanité : elle s'en tient à former et à conserver la société close dont la frontière distingue fermement ses membres des étrangers. Pour rendre la société réellement ouverte, par conséquent, il faut que nous rompions avec la « Nature naturée », et revenions à la « Nature naturante ». Contrairement à la « Nature naturée » excluant les étrangers, la « Nature naturante », qu'est l'élan vital, comprend toute la nature sans aucune frontière⁴⁴. C'est dans la « Nature naturante », au-dessous de la « Nature naturée », que l'émotion du mystique puise sa force créatrice.

À partir de ce point de vue, Bergson envisage l'émotion, qui fournit la puissance créatrice à l'appel ouvert à toutes personnes : cette émotion se définit essentiellement

44 Pour nous rapprocher de la société proprement ouverte qui comprend l'humanité tout entière, il nous faut une conversion radicale, car, entre la société close et la société ouverte, il y a une différence de nature, non pas de degré (cf. DS28). En tant qu'elle se fonde sur la « Nature naturée », la société close, même si elle dilate infiniment sa limite, n'aboutit jamais à l'ouverture absolue qui comprend la totalité de l'humanité. Il s'ensuit que la dilatation graduelle de la morale close, telle qu'« amour de la famille » ou « amour de la patrie », n'atteint en aucune manière à l'« amour de l'humanité » (DS34), qu'est la morale ouverte.

comme une expression de la « Nature naturante », c'est-à-dire celle de l'élan vital. Elle est donc « d'essence métaphysique » (DS248), ou plutôt d'essence *ontologique*, dans la mesure où elle relève du même ordre que l'élan vital, qui comprend toute la nature. Cette définition ontologique de l'émotion permet à Bergson d'écrire le passage suivant :

Que [l'âme ouverte] laisse-t-elle alors entrer ? Si l'on disait qu'elle embrasse l'humanité entière, on n'irait pas trop loin, on n'irait même pas assez loin, puisque son amour s'étendra aux animaux, aux plantes, à toute la nature (DS34).

Si l'« âme ouverte » s'appelle comme telle, c'est parce que son émotion est ouverte à tous les êtres de la nature. Cette émotion l'invite « à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière » (DS50). C'est là que se trouve la condition ontologique de l'appel ouvert. C'est parce que l'émotion du mystique comprend sans aucune exclusion tous les êtres, y compris tous les hommes, que l'appel, fondé par cette émotion ontologique, suscite la résonance créatrice au dedans de toutes les personnes. Enfin, nous concluons que la communication intérieure de la force, qu'est l'émotion créatrice, repose essentiellement sur sa dimension ontologique permettant la résonance intérieure entre les personnes, qui sont toutes plus ou moins déjà créatrices⁴⁵. C'est l'une des conséquences décisives de la « biologie au sens très compréhensif », ou plutôt de l'ontologie de la vie chez Bergson.

§4. La force intérieure et le problème de l'unicité individuelle

Dans cette section, nous résumons la réflexion jusqu'ici et en tirons quelques perspectives pour confronter la pensée de Bergson et celle de Tarde.

Nous avons vu que les deux penseurs partagent un point de vue fondamental sur la force sociale. Au fond de la société, l'un comme l'autre trouvent la force intérieure qui

45 Pour expliquer cette dimension ontologique de l'émotion créatrice, Bergson prend un exemple de la musique, exprimant l'émotion créatrice : « [q]ue la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature entière qui pleure avec elle » (DS36, souligné par nous). Dans ce passage, il s'agit de la résonance ontologique, suscitée par l'émotion créatrice. C'est le cas de la création artistique, mais il en est de même de la morale ouverte et de la religion dynamique dans la société ouverte.

se propage d'une personne à l'autre : d'une part, la croyance et le désir chez Tarde, et, d'autre part, la pression sociale et l'émotion créatrice chez Bergson. Ce sont des forces sociales et intérieures qui constituent le noyau philosophique de leurs théories sociales. Leur communication intérieure entre nous fournit le fondement de la sociologie tardienne de l'imitation, ainsi que de l'idée de société, close ou ouverte, des *Deux sources*.

Signalons que ces forces sociales, chez Tarde comme chez Bergson, reposent respectivement sur leur propre point de vue philosophique : d'un côté, la monadologie (ou, le psychomorphisme qui en résulte) pour Tarde, d'un autre côté, la philosophie de la vie pour Bergson. D'après Tarde, l'homogénéité de la croyance et du désir, partagé par tous les êtres, permet leur circulation entre des individus, en les libérant du cadre proprement individuel. Suivant Les deux sources, la pression sociale trouve son fondement dans l'instinct virtuel, et l'émotion créatrice a pour source fondamentale l'élan vital.

De ces forces sociales, ainsi fondées par leur propre perspective philosophique, résultera une conséquence cruciale, concernant le sujet de la force : la difficulté de délimiter la volonté propre au sujet. Développons ce point ci-dessous.

Revenons sur notre lecture des *Deux sources*, au sujet de la morale close et sa pression sociale. Rappelons que la pression sociale s'impose sous forme de l'habitude, qui nous inscrit dans la société. De cette idée de la pression sociale résulte une conséquence importante pour notre étude : l'obligation morale, de même que l'action habituelle en général, s'accomplit inconsciemment par sa nature :

Devenue pleinement concrète, [l'obligation] coïncide avec une tendance, si habituelle que nous la trouvons naturelle, à jouer dans la société le rôle que nous y assigne notre place. Tant que nous nous abandonnons à cette tendance, nous la sentons à peine. Elle ne se révèle impérieuse, comme toute habitude profonde, que si nous nous écartons d'elle (DS12).

Comme le dit ce passage, l'obligation concrète consiste dans une tendance « si habituelle que nous la trouvons naturelle ». Elle ne nous paraît pas même impérieuse, à moins que « nous ne nous écartions d'elle ». Normalement, nous la remplissons sans en prendre conscience, comme l'action habituelle n'accompagne ni délibération ni décision volontaire. La pression sociale entraîne ainsi notre soumission inconsciente à

l'obligation.

Il est remarquable que Bergson considère cette pression, qui s'opère sous la forme de l'habitude, comme l'« action directe sur le vouloir » (DS35)⁴⁶. Qu'est-ce qui fonde cette « action directe » ? À notre avis, c'est la socialisation du moi. Souvenons que nous formons en nous le moi social, en contractant l'habitude par laquelle nous nous installons dans la société close, et que cette socialisation du moi permet à la pression sociale d'agir en nous-mêmes. Dans ces conditions, il n'est plus possible de distinguer nettement notre propre volonté de la pression sociale. Cette difficulté n'est point apparente, parce qu'en tant que moi social, nous nous inscrivons au sein de la société, et que la pression sociale agit réellement en notre intérieur. La pression sociale doit se distinguer de la contrainte posée en dedans de nous. Ainsi, dans la société close, la force sociale, qui est la pression sociale, ne peut pas se séparer, par sa nature même, de la volonté qui nous est propre.

À notre avis, il en est de même de l'émotion créatrice et de l'appel du mystique. Nous avons vu que l'appel du mystique suscite un écho en nous et qu'il pourrait réveiller l'émotion créatrice. Dans ces conditions, l'émotion créatrice agit en nous-mêmes d'une manière complètement différente d'une contrainte extérieure. Les imitateurs, qui suivent le mystique, répondent à son appel, non pas par contrainte ou par nécessité, « mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister » (DS 45). Pour l'émotion créatrice de la morale ouverte, il ne s'agit plus de la résistance elle-même, parce qu'elle se confond avec l'activité propre à soi. Dans le passage où Bergson décrit la présence de la personnalité divine à l'intérieur du mystique, l'âme est considérée comme « à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine » (DS246). Dans le mystique appelé par Dieu, l'activité coïncide avec la passivité. Il n'est donc plus possible de délimiter rigoureusement la volonté individuelle à l'intérieur aussi bien de l'imitateur que du mystique. C'est ainsi que Bergson considère les deux sortes de forces, l'une étant la pression sociale et l'autre l'émotion créatrice, comme l'action directe sur le vouloir.

Ensuite, passons à la pensée tardienne. Nous pouvons en dire autant de la croyance et du désir chez Tarde. Nous prenons l'imitation, qui est la forme la plus élémentaire et la plus fondamentale de la communication de la croyance et du désir. Il est notoire que Tarde recoure au phénomène de l'hypnotisme, qui attirait l'attention des psychologues à cette époque-là, pour définir la notion de l'imitation à sa manière. Il l'assimile à « une

46 Voir aussi la citation suivante : « [l']obligation comme pesant sur la volonté à la manière d'une habitude » (DS19).

espèce de somnambulisme » (LI147), suscité par la suggestion hypnotique. Cela implique que la croyance et le désir se communiquent à la manière bien différente de la force physique : alors que celle-ci est transmise par un contact direct des corps, l'action imitative s'exerce sur l'imitateur à distance « sans avoir besoin de se déplacer dans le sens de la propagation » (LI109). L'imitation est considérée comme « une action à distance d'un esprit sur un autre » (LI46), de même que l'hypnotisme proprement dit a une influence directe sur un autre esprit.

De cette manière singulière dont se transmettent la croyance et le désir, il s'ensuit que l'imitation n'est forcée par aucune contrainte extérieure, telle que « la terreur et l'imposture » (LI138). En réalité, lorsque des subordonnés imitent un maître, ils veulent conformément à ce que celui-ci veut : fascinés par son prestige, ils imitent *sa volonté elle-même* (cf. LI256). De ce fait, il n'est plus possible de fixer la limite stricte de la volonté, de la conscience et de l'activité qui leur sont propres. En fait, Tarde précise ce qu'il entend par imitation comme suit : « l'imitation peut être consciente ou inconsciente, réfléchie ou spontanée, volontaire ou involontaire. Mais je n'attache pas une capitale importance à cette division » (LI250). Dans l'imitation, le volontaire se confond avec l'involontaire, le conscient avec l'inconscient, l'actif avec le passif⁴⁷.

Ainsi, de l'idée de la force intérieure, trouvée dans la société bergsonienne ou tardienne, nous venons de tirer la conséquence la plus considérable, c'est-à-dire la difficulté à délimiter le contour de notre propre volonté. Cette conséquence nous pousse encore à poser une question fondamentale sur la relation du sujet à la force sociale : le sujet et son comportement doivent-ils être au fond réductibles à la force sociale qui la conditionne, si cette force envahit si profondément notre intériorité ? Autrement dit, l'essentiel dans la théorie sociale de Bergson et de Tarde est-il la force plutôt que l'individu dont elle conduit le comportement ?

Cependant, à notre avis, il ne fait aucun doute que Bergson et Tarde donnent à l'individu son propre statut dans leurs doctrines respectives. Ils le considèrent comme l'auteur de la nouvelle force dans la société. Chez Bergson comme chez Tarde, la

47 Dans l'imitation tardienne, la dichotomie entre activité et passivité n'a pas plus d'importance, comme il l'affirme : « [j]'entends par imitation toute empreinte de photographie interspirituelle, pour ainsi dire qu'elle soit voulue ou non, passive ou active » (LI46).

Karsenti caractérise clairement cette dimension singulière de l'imitation : « la véritable activité dans l'imitation, c'est d'être imité. Le passif grammatical est le véritable actif. [...] Il y a une activité inhérente à la passivité » (B. Karsenti, « L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde », in *La société en personnes : études durkheimiennes*, Paris : Economica, coll. « Études sociologiques », 2006, p. 173).

production du nouveau joue un rôle essentiel en tant qu'origine de la force : chaque force a son origine, plus précisément, elle est toujours créée par un certain individu. Cette production du nouveau, Bergson l'appelle « création », tandis que Tarde le nomme « invention ».

En ce qui concerne la société ouverte de Bergson, une nouvelle émotion est engendrée par l'action créatrice, soit l'« invention morale » (DS75), soit les « grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général » (DS40). Ces créations accompagnent la nouvelle émotion qui se répand aux imitateurs, et qui invite la société close à s'ouvrir. C'est la personnalité privilégiée, telle que « fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale » (DS47), qui joue un rôle fondamental dans la création. C'est ainsi que l'individu qu'il appelle personnalité occupe la place primordiale pour l'ouverture de la société des *Deux sources*.

Quant à Tarde, il dit : « Ce qui est inventé [...] c'est toujours une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein, où s'exprime une certaine dose de croyance et de désir » (LI204). Par l'invention se produit « une idée ou un vouloir, un jugement ou un dessein » exprimant la croyance et le désir nouveaux. La croyance et le désir ainsi inventés se propagent à leur tour par l'imitation⁴⁸. Ce qui nous semble remarquable, c'est que Tarde offre au cerveau de l'individu une place essentielle pour l'invention : « une invention n'étant, après tout, que l'effet d'une rencontre singulière d'imitations hétérogènes dans un cerveau »⁴⁹ (LI152). Dans la sociologie tardienne de l'imitation, le cerveau de l'individu est considéré comme un lieu indispensable où se rencontrent plusieurs flux de l'imitation⁵⁰.

Ainsi, pour Bergson comme pour Tarde, l'individu joue un rôle indispensable dans leur doctrine de la société. S'ensuit alors la question suivante : comment nos

48 Tarde assimile les inventions aux « montagnes » et les imitations aux « fleuves » (LI63), ce qui signifie que ce sont des inventions que les imitations dérivent.

49 Dans cette section, pour mettre en relief l'importance de l'être individu chez Tarde, nous nous en tenons à employer le mot « individu » ou son « cerveau ». Mais, plus précisément, l'être individu proprement dit pour Tarde est une « monade », dont nous traiterons dans le chapitre suivant. C'est celle-ci qui constitue l'individualité soit du « cerveau » soit de l'« individu » au sens ordinaire du mot.

50 D'après Karsenti, l'individu se définit donc comme « le lieu où se rencontrent et se nouent une multiplicité de flux imitatifs » (B. Karsenti, « Présentation », in *Les lois de l'imitation*, Paris : Kimé, coll. « Vues critiques », 1993, p. XV-XVI). En ce sens, ces flux imitatifs conditionnent fondamentalement l'être individuel. Mais cela n'empêche pas de dire que l'individu, ou plutôt la monade, occupe une place essentielle dans la pensée tardienne. Ce que nous voudrions montrer dans cette thèse, c'est que cette importance fondamentale de l'imitation est compatible avec celle de l'individu.

philosophes fondent-ils l'unicité de l'individu, au sein de la force sociale qui la pénètre profondément ? Cette question nous paraît d'autant plus cruciale, qu'il se peut que la force sociale prive réellement l'unicité de l'individu : comme nous le verrons plus tard, la force sociale envahit l'existence de l'individu si profondément, qu'elle risque de supprimer son unicité presque totalement. Et cependant, soulignons-le, c'est aussi la force sociale qui fournit à l'individu le fondement ontologique de son unicité irréductible. Dans une certaine mesure, loin d'écraser l'existence de l'individu, elle lui permet de jouer un rôle indispensable comme créateur/inventeur unique dans la société. *Comment donne-t-elle le fondement à l'unicité individuelle, alors qu'elle envahit l'individu profondément pour menacer son existence ?*

Cette question, ainsi formulée, servira de fil conducteur à notre étude, laquelle s'articulera autour d'elle. Nous prendrons tout d'abord le côté négatif de la force sociale : il s'agira de voir comment la force sociale écrase l'unicité individuelle dans la société. Ensuite, nous verrons à quelle condition l'individu unique s'affirme par la force sociale elle-même, loin d'être supprimé par elle. Telle est la perspective des chapitres suivants, qui seront consacrés tour à tour à la lecture de Bergson et celle de Tarde.

Chapitre 2. L'impossibilité de l'unicité individuelle dans la société close : à la lumière de la réception bergsonienne de Durkheim

§1. La convergence de Bergson et de Durkheim, ou la portée de la société close

1-1. La société close et la sociologie durkheimienne

Dans les deux chapitres qui suivent, nous mettons en cause la pensée de Bergson, en nous concentrant sur le problème de l'unicité individuelle. Comme nous venons de le dire à la fin du chapitre précédent, d'après Bergson, la force sociale menace l'existence unique de l'individu, alors qu'elle ouvre également la possibilité de lui fournir son fondement ontologique. Pour anticiper nos observations, ces deux dimensions bien opposées se ramènent essentiellement aux deux ordres différents des forces sociales : à savoir, d'une part, la pression sociale dans la société close, d'autre part, l'émotion créatrice dans la société ouverte. De là vient une perspective fondamentale : ce sont des types de sociétés qui conditionnent l'unicité individuelle ; l'individu est privé de son unicité dans la société close, tandis qu'il s'établit comme être unique dans la société ouverte.

En partant de ce point de vue, nous commençons le présent chapitre par l'étude sur l'idée bergsonienne de la société close, dans laquelle la pression sociale supprime l'existence unique de l'individu. Mais, d'après Bergson, la société close n'est pas une seule manière d'être pour notre vie sociale : elle est susceptible d'être radicalement transformée en une autre forme de société, appelée ouverte. Dans ce chapitre, tout d'abord, nous mettrons en cause ce qui empêche l'individu d'être unique dans la société close, et ensuite, nous verrons que la philosophie bergsonienne de la vie offre également la possibilité de dépasser cet écueil de la société close.

Pour cette réflexion que nous allons engager, nous voudrions nous focaliser sur la réception d'Émile Durkheim par Bergson. La sociologie durkheimienne est l'un des points de référence principaux auquel Bergson ne cesse de s'adresser en rédigeant *Les deux sources*. En fait, le lecteur trouvera dans cet ouvrage bien des pages qui se réfèrent, explicitement ou implicitement, à la doctrine sociologique de Durkheim.

Son influence sur *Les deux sources* est double. D'une part, la sociologie

durkheimienne a bien inspiré l'auteur des *Deux sources* : comme nous le montrerons plus tard, c'est sous l'influence considérable de Durkheim que se forme la notion de la société close. Loin d'être inutile, remarquons-nous, la société close a sa portée, partagée avec la société durkheimienne. Là est l'influence positive de Durkheim sur *Les deux sources*. Mais, d'autre part, Bergson adresse également une critique radicale à la pensée de Durkheim : en prenant la notion durkheimienne de la société, il la critique sous angle de sa propre philosophie de la vie. Cette réception critique de la sociologie durkheimienne nous permet de comprendre non seulement la portée de la société close, mais aussi ses difficultés concernant l'unicité individuelle. D'ailleurs, ces difficultés de la société close sont inséparables de sa portée elle-même : pour ainsi dire, celles-là ne sont rien d'autre que l'envers de celle-ci. Mais, en renouvelant le point de vue durkheimien sur la société, la philosophie bergsonienne de la vie ouvre une possibilité d'aller au-delà de la société close qui prive l'individu de son unicité.

Dans cette perspective, nous prenons la réception bergsonienne de Durkheim pour le fil conducteur de la réflexion sur la société close. Avant d'étudier les difficultés de la société close, nous nous concentrons sur sa portée, partagée par la sociologie durkheimienne. Ce côté positif de la société close se précisera à travers le problème de l'égoïsme, car c'est elle qui permet à chacun de nous de maîtriser son inclination égoïste. Nous voyons comment la société close nous guérit de la maladie fatale de l'égoïsme, par sa force sociale. À ce propos, nous trouverons quelques aspects frappants qu'a le philosophe avec le sociologue.

1-2. Le problème de l'égoïsme et son dépassement

Nous commençons par l'idée bergsonienne de l'égoïsme : d'après Bergson, celui-ci a pour origine l'intelligence humaine. Pour comprendre ce qu'il veut dire, il conviendrait de revenir sur nos considérations du chapitre précédent. Comme on disait, l'intelligence est la faculté propre à l'espèce humaine, que *L'évolution créatrice* a définie comme un des points culminants de l'évolution de la vie. C'est elle qui caractérise la société humaine, distinguée de celle de l'insecte. Alors que celle-ci est strictement contrôlée par l'instinct, celle-là accorde à ses membres plus ou moins de latitude, parce qu'ils sont doués de l'intelligence, à titre de « faculté de choisir » (DS94). Si l'homme échappe à l'influence de l'instinct virtuel, c'est que l'intelligence

lui accorde le libre choix.

Telles étaient nos observations faites dans le premier chapitre. Ici, nous allons plus loin. C'est l'intelligence humaine qui suscite notre comportement égoïste, dans la mesure où elle est la faculté qui nous permet le libre arbitre. Cela se comprendra mieux, en confrontant la société humaine à celle de l'insecte. En ce qui concerne cette dernière, il ne s'agit jamais de cette sorte d'égoïsme : chaque individu subit inévitablement l'instinct visant la conservation de la société, sans aucune réflexion sur lui-même. Sur ce point, Bergson l'explique en supposant une hypothèse : une fourmi pourrait juger « qu'elle a bien tort de travailler sans relâche pour les autres », si lui traversait « une leur de réflexion » (DS19). Mais, en réalité, elle ne prend jamais conscience d'elle-même, en tant qu'elle n'est pas un être intelligent.

Au contraire, puisque l'espèce humaine est douée d'intelligence, il peut réfléchir consciemment à ce qu'il fait dans sa vie sociale. De cette dimension de l'intelligence résulte la tendance égoïste de l'homme. Par exemple, s'il sent que telle ou telle obligation morale est fatigante à subir, il souhaite l'abandonner tout de suite. En introduisant ainsi dans l'action la lumière de la réflexion, l'intelligence lui permet de choisir librement son comportement. Dans ces conditions, il a envie souvent de se détacher de la morale, qui intègre les individus dans la société close. Tel est l'égoïsme qui est propre à l'homme, être intelligent, comme l'affirme Bergson : « [d]e tous les êtres vivant en société, l'homme est le seul qui puisse dévier de la ligne sociale, en cédant à des préoccupations égoïstes quand le bien commun est en cause » (DS216, cf. DS33, 94, 222).

Défendre le lien social contre cet égoïsme individualiste qui risque de la menacer – c'est l'enjeu que représente l'idée bergsonienne de société close. Cela nous renvoie encore à nos observations du premier chapitre, parce qu'elles impliquent la manière dont les individus naturellement égoïstes sont réintégrés dans la société. Comme on a vu dans le chapitre précédent, bien que l'intelligence accorde aux individus plus ou moins de latitude, ils s'unissent les uns aux autres dans la société close, en formant entre eux le moi social. La formation de celui-ci, à vrai dire, n'est rien d'autre que la démarche de dépassement de notre tendance égoïste. Nous avons vu que le moi social s'établit au travers de la contraction des habitudes diverses qui remplissent le rôle social ; ce ne sont pas des habitudes purement individuelles, mais celles que l'instinct social nous oblige à contracter pour nous relier à la société. Ce sont ces habitudes sociales, correspondant aux rôles sociaux déterminés, qui dirigent l'action quotidienne de l'individu.

Pour préciser ce point, supposons qu'un individu rompe définitivement avec la société à laquelle il appartient. Dans ce cas, il serait susceptible de se comporter d'une manière totalement égoïste. Mais la vie deviendrait pénible pour lui, parce que son intelligence, sa faculté de choisir, suscite l'inquiétude en lui : à tout instant, elle ne cesse de lui imposer des choix, même dans la partie la plus minutieuse de la vie (DS12-13). L'individu comme tel serait écrasé par une infinité de choix à faire.

Mais, en réalité, on ne peut pas aller si loin, parce que la société intervient dans son action :

C'est la société qui trace à l'individu le programme de son existence quotidienne. On ne peut vivre en famille, exercer sa profession, vaquer aux mille soins de la vie journalière, faire ses emplettes, se promener dans la rue ou même rester chez soi, sans obéir à des prescriptions et se plier à des obligations. Un choix s'impose à tout instant ; nous optons naturellement pour ce qui est conforme à la règle. [...] Une route a été tracée par la société ; nous la trouvons ouverte devant nous et nous la suivons : il faudrait plus d'initiative pour prendre à travers champs (DS12-13).

La société vient donner à l'individu la direction concernant toute action dans la vie quotidienne, pour qu'il ne se perde pas dans une infinité de choix. Dans ces conditions, les habitudes sociales jouent un rôle comme « prescriptions » conduisant l'acte individuel : un individu prend des habitudes diverses qui l'aident à vivre en famille, à exercer sa profession, etc. Ce sont elles qui lui montrent ce qu'il a à choisir dans sa vie, et qui dirigent son comportement instable. Ainsi, la société permet aux individus de stabiliser la vie égoïste et flottante, par l'intermédiaire de leur intégration en elle.

Sur cette direction des actes individuels par la société, nous allons encore faire deux remarques ci-dessous, pour cerner ce que partage la doctrine bergsonienne de la société close avec la sociologie durkheimienne.

En premier lieu, ce qui dirige l'acte individuel est la pression sociale. Comme on a vu, cette force sociale, qui provient de l'instinct resté en nous, nous influence par habitude : elle nous incite à prendre telle ou telle habitude qui remplit ce qu'exige la société pour se conserver soi-même. En ce sens, ce qui importe pour surmonter la vie individuelle et égoïste, ce ne sont pas les habitudes contractées elles-mêmes, mais plus profondément la pression sociale qui leur fournissent une efficacité.

Que cette force sociale incorpore des individus égoïstes dans la société, cela ne veut

pas dire qu'elle les prive de vitalité. Loin de là, l'intégration dans la société encourage leur activité. Pour illustrer ce point, Bergson cite l'exemple de Robinson Crusoe. Apparemment dégagé de toute vie sociale, il a tenu contact avec les autres hommes pour survivre :

[U]n contact moral lui est plus nécessaire encore, car il se découragerait vite s'il ne pouvait opposer à des difficultés sans cesse renaissantes qu'une force individuelle dont il sent les limites. Dans la société à laquelle il demeure idéalement attaché il puise de l'énergie ; il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait avec l'encouragement et même l'appui de la société entière (DS9).

C'est le moi social qui lui permet de rester en contact avec la société : comme le moi social s'établit par la contraction des habitudes sociales, le naufragé a pu puiser son énergie dans la société, même après son isolement dans une île déserte. Le moi social nous donne accès à la société, qui est la source de notre vitalité (cf. DS8).

Cela nous rappelle que la pression sociale agit dans notre intériorité : quand un individu subit la pression de la société, celle-ci s'intériorise à travers la formation du moi social ; elle exerce ainsi une influence directe sur notre esprit, à la différence de telle ou telle contrainte extérieure(cf. DS7). De ce point de vue s'expliquerait l'encouragement de l'individu par la société : puisqu'il ne s'agit plus de distinguer nettement la force sociale de celle de l'individu, la pression sociale s'assimile totalement à la volonté individuelle ; elle n'est plus la force qui est étrangère à l'individu, mais celle qui agit en lui-même. Ainsi, la société encourage la vie de l'individu, par sa force conduisant l'acte individuel. Comme nous le verrons plus tard, c'est un des points divergents qu'il y a entre la théorie de la société close et la sociologie durkheimienne.

Passons au deuxième point. Nous avons dit que la société donne la direction de l'acte à l'individu naturellement instable et égoïste, sous forme de la morale close. Nous soulignons qu'aucune morale close ne fonctionne à part, mais qu'elle s'unit nécessairement aux autres morales pour conduire l'action individuelle :

Remarquons en effet que toutes les habitudes de ce genre se prêtent un mutuel appui. Nous avons beau ne pas spéculer sur leur essence et leur origine, nous

sentons qu'elles ont un rapport entre elles, étant réclamées de nous par notre entourage immédiat, ou par l'entourage de cet entourage, et ainsi de suite jusqu'à la limite extrême, qui serait la société. Chacune répond, directement ou indirectement, à une exigence sociale ; et dès lors toutes se tiennent, elles forment un bloc. Beaucoup seraient de petites obligations si elles se présentaient isolément. Mais elles font partie intégrante de l'obligation en général (DS2-3).

Ce passage parle de la dépendance mutuelle entre les habitudes sociales. Pour en saisir le sens, prenons l'exemple de l'obligation morale donnée à un enfant. Quand il subit ce qu'imposent ses parents et ses maîtres, leurs commandements ne sont pas indépendants d'autres commandements. Eux-mêmes, ils s'efforcent de remplir des exigences sociales, imposées par d'autres personnes autour d'eux. Ainsi, aucune obligation morale n'existe par elle-même : elle dépend nécessairement d'autres obligations, dont elle répond aux demandes. S'il en est ainsi, une obligation morale remonte à infiniment d'autres obligations, pour arriver finalement à *un tout*, formé par toutes les obligations. Ce « tout de l'obligation », Bergson le nomme un « extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale » (DS17)⁵¹.

D'après Bergson, le tout de l'obligation s'assimile à la société elle-même (cf. DS2). Autrement dit, chaque morale est un reflet de la société ayant tendance à se conserver elle-même. Par exemple, dit-il, quand un enfant écoute ses parents et ses maîtres, « leur autorité leur venait moins d'eux-mêmes que de leur situation par rapport à nous » (DS1). Derrière eux se trouve la société, ou tout de l'obligation : il pèse sur nous « de toute sa masse », par l'intermédiaire des agents particuliers, tels que parents et maîtres.

Or, nous avons déjà vu qu'il reste en nous l'instinct virtuel qui vise à la conservation de la société. La tendance conservatrice de la société, que manifeste le tout de l'obligation, n'est pas autre chose que notre instinct social : elle s'inscrit au sein de notre nature instinctive. Nous rappelons encore que cet instinct s'appelle « l'habitude de contracter les habitudes » (DS21). Par suite, le tout de l'obligation s'enracine profondément à notre instinct caché, qui nous incite à contracter l'habitude sociale.

Mais, encore une fois, cet instinct virtuel n'exerce pas une influence directe sur notre action : comme nous l'avons vu, elle nous incite à prendre l'habitude pour remplir ce qu'elle exige. Nous nous focalisons ici sur le rôle considérable des groupes

51 Sur le tout de l'obligation, l'article suivant est instructif : T. Murayama, « Sur la morale automatique », *Revue de philosophie française*, n° 8, 2003, p.142-154 (en japonais).

intermédiaires, qui nous permet de requérir cette sorte d'habitudes.

Sans doute, le tout de l'obligation est fondamental pour notre morale, mais, en tant que tel, il est trop abstrait et vague, pour nous donner la direction à la vie quotidienne. Ce sont des groupes particuliers qui viennent diriger notre action, avec beaucoup plus de facilité :

[La société] a d'ailleurs singulièrement facilité les choses en intercalant des intermédiaires entre nous et elle : nous avons une famille, nous exerçons un métier ou une profession; nous appartenons à notre commune, à notre arrondissement, à notre département [...] [La société] occupe la périphérie ; l'individu est au centre. Du centre à la périphérie sont disposés, comme autant de cercles concentriques de plus en plus larges, les divers groupements auxquels l'individu appartient. De la périphérie au centre, à mesure que le cercle se rétrécit, les obligations s'ajoutent aux obligations et l'individu se trouve finalement devant leur ensemble. L'obligation grossit ainsi en avançant ; mais, plus compliquée, elle est moins abstraite, et elle est d'autant mieux acceptée (DS12).

Bergson fait remarquer qu'entre la société et l'individu se trouvent les groupes intermédiaires : en fait, nous appartenons aux catégories diverses de la société, par exemple la famille et l'association professionnelle, etc. Ce sont ces groupes différents qui facilitent notre vie morale dans la société : elles nous imposent des habitudes concrètes, qui nous fournissent une direction assez précise, pour mener la vie sociale sans aucune hésitation. Quoique le tout de l'obligation reste abstrait par lui-même, il se complète par ces morales diverses et particulières, qui proviennent directement des groupes intermédiaires. Enfin, comme le dit Bergson, « là où l'insertion du groupe dans la société est parfaite, il nous suffit, à la rigueur, de remplir nos obligations vis-à-vis du groupe pour être quittes envers la société » (ibid.). Telle est la portée des groupes sociaux médiatisant l'individu et la société, ou tout de l'obligation.

Résumons nos observations faites jusqu'ici. Nous avons vu que la notion bergsonienne de la société close vise à dépasser le problème grave de l'égoïsme humain : l'individu s'intègre dans la société, pour mener une vie qui ne souffre plus d'impulsion égoïste. Son intégration dans la société, qui s'explique par la comparaison avec l'organisme, lui fournit l'énergie vivifiante, plutôt que d'affaiblir sa volonté. Mais, pour ce faire, la société n'est pas suffisante toute seule : elle nécessite des groupes

intermédiaires qui la mettent en relation concrète avec notre vie particulière. Ces aspects de la société close, que nous venons de voir, sont le point frappant que Bergson partage avec la sociologie durkheimienne. Ensuite, nous allons voir en quoi consiste la convergence entre ces deux penseurs.

1-3. L'idée de solidarité organique chez Durkheim

De même que Bergson, Durkheim s'impose lui aussi la tâche de dépasser l'égoïsme individualiste. Cela se comprendra, si nous jetons ci-dessous un coup d'œil sur ses deux œuvres principales, *De la division du travail social* et *Le suicide*. La lecture de ces livres nous permettra de voir clairement le fait que Bergson a repris dans *Les deux sources* quelques aspects de la sociologie durkheimienne.

Nous prenons tout d'abord *De la division du travail social*, premier livre majeur de Durkheim, dans lequel il présente la distinction essentielle des deux types de la solidarité sociale : solidarité mécanique et solidarité organique. Ces deux sortes de solidarités ne sont rien d'autre que les deux manières d'intégrer des individus dans la société. En particulier, le dernier type de solidarité nous permet de voir en quoi consiste la divergence marquée entre Durkheim et Bergson. Nous allons nous arrêter brièvement sur chacune d'elles.

D'après Durkheim, la solidarité mécanique se définit par la ressemblance parmi des membres d'une même société, car ce sont « les idées et les tendances communes à tous les membres de la société »⁵², qui constituent le noyau de cette solidarité. S'ils se rattachent les uns aux autres, c'est que tout le monde a en commun ces idées ou ces tendances, que Durkheim appelle « conscience collective »⁵³. Cette solidarité mécanique est plus frappante dans la société primitive, plutôt que dans celle d'aujourd'hui. Dans ce type de société, des individus sont d'autant plus solidaires qu'ils se ressemblent en partageant entièrement les mêmes idées ou tendances. À cet égard, Durkheim donne l'exemple du patriotisme⁵⁴ : quand les citoyens aiment leur patrie, ils présentent une ressemblance réciproque, en ce qu'ils partagent une même idée de la patrie aimée ; c'est cette ressemblance qui les intègre dans la société.

52 É. Durkheim, *De la division du travail social* [1893], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2007, p. 99.

53 *ibid.*, p. 47. La solidarité mécanique est celle « qui vient de ce qu'un certain nombre d'états de conscience sont communs à tous les membres de la même société » (*ibid.*, p. 78).

54 cf. *ibid.*, p. 73-74.

Dans cette solidarité sociale, les individus se comportent comme « font les molécules des corps inorganiques »⁵⁵. Celui-là, comme celle-ci, n'a pas de « mouvement propre »⁵⁶, mais se meut avec ensemble dans une seule et même direction. C'est ainsi que la solidarité, essentiellement fondée sur la ressemblance parmi ses membres, s'appelle « mécanique ». Telle est l'une de deux manières dont les individus s'intègrent dans la société.

Mais, qu'à la solidarité mécanique se substitue progressivement la solidarité organique, selon Durkheim, c'est « une loi de l'histoire »⁵⁷. En fait, à l'ère moderne, il ne s'agit plus d'une idée partagée par une société tout entière : le développement industriel a suscité inévitablement la complexification de la société, où une seule idée ou tendance n'est plus prépondérante. Mais, aux yeux de Durkheim, la division du travail, résultée de l'industrialisation moderne, fournit la condition d'une nouvelle sorte de solidarité, qu'il appelle « organique ». Ce type de solidarité se distingue de l'autre, en ce que celle-là se fonde sur la diversité des membres, et celle-ci sur leur similitude :

Tandis que [la solidarité mécanique] implique que les individus se ressemblent, [la solidarité organique] suppose qu'ils diffèrent les uns des autres. La première n'est possible que dans la mesure où la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective ; la seconde n'est possible que si chacun a une sphère d'action qui lui est propre, par conséquent une personnalité⁵⁸.

Ce qui conditionne la différence entre des personnes, c'est la division du travail. Celle-ci permet la solidarité qui ne s'appuie plus sur l'homogénéité de la société : plus notre vie sociale est diversifiée, au travers de la spécialisation du travail, plus nous dépendons les uns des autres. C'est cette dépendance réciproque qui produit la solidarité, comparable à celle des organes des animaux supérieurs⁵⁹. C'est ainsi que Durkheim nomme « organique » la solidarité qui est analogue à l'organisme de l'être vivant, dans une certaine mesure.

Or, nous insistons sur le fait que Durkheim a assigné à la morale une place centrale dans la solidarité organique : la division du travail, qui conditionne la solidarité organique, n'est pas exclusivement d'ordre économique ; ce qui importe pour la

55 *ibid.*, p. 100.

56 *ibid.*

57 *ibid.*, p. 149.

58 *ibid.*, p. 100-101.

59 *cf. ibid.*, p. 101.

solidarité organique, c'est la transformation de la morale, qui résulte de la division du travail. Comme on le disait, elle a causé la dépendance des membres de la société moderne. C'est cette dépendance réciproque qui sert de source de la nouvelle morale, propre à la société qui n'est plus homogène. Durkheim rattache la dépendance à l'altruisme, comme il dit ainsi :

L'image de celui qui nous complète devient en nous-mêmes inséparable de la nôtre, [...] parce qu'elle en est le complément naturel : elle devient donc partie intégrante et permanente de notre conscience, à tel point que nous ne pouvons plus nous en passer et que nous recherchons tout ce qui en peut accroître l'énergie. C'est pourquoi nous aimons la société de celui qu'elle représente, parce que la présence de l'objet qu'elle exprime, en la faisant passer à l'état de perception actuelle, lui donne plus de relief⁶⁰.

Ainsi, la relation mutuellement complémentaire entre nous, sert de la base à la morale. Dans ces conditions, la morale ne suppose plus qu'il y a une seule idée dominante dans la société ; au contraire, elle se repose sur la diversité qui provient de la division du travail. C'est cette sorte de morale qui joue un rôle essentiel pour la solidarité organique⁶¹.

Nous faisons remarquer que Durkheim considère la morale, conditionnée par la division du travail, comme un remède contre l'égoïsme individualiste. Sur ce point, il parle ainsi :

Est moral, peut-on dire, tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme, et la moralité est d'autant plus solide que ces liens sont plus nombreux et plus forts⁶².

60 *ibid.*, p. 25.

61 Durkheim parle de la contribution de la division du travail à la morale, et, par conséquent, à la solidarité sociale dans la citation suivante : « Voilà ce qui fait la valeur morale de la division du travail. C'est que, par elle, l'individu reprend conscience de son état de dépendance vis-à-vis de la société ; c'est d'elle que viennent les forces qui le retiennent et le contiennent. En un mot, puisque la division du travail devient la source éminente de la solidarité sociale, elle devient du même coup la base de l'ordre moral » (*ibid.*, p. 396).

62 *ibid.*, p. 394. cf. *ibid.*, p. 396.

La relation entre la solidarité et la morale est ainsi essentielle, en ce que celle-ci nous permet de dépasser notre inclination égoïste, et d'être solidaires d'autrui. Autrement dit, notre maladie de l'égoïsme est guérie par la solidarité organique, ou par la morale, résultée de la division du travail. Il est déjà évident que cette perspective de Durkheim est très proche de celle de la société close de Bergson : l'un comme l'autre cherchent à surmonter notre tendance égoïste par la morale ; à leurs yeux, celle-ci permet aux individus de s'intégrer dans la société, comparable à l'organisme. Tels sont les points convergents que nous trouvons aussi bien dans *De la division du travail social*, que dans *Les deux sources*.

Pour compléter ces observations, passons ensuite à la lecture du *Suicide*. Dans ce livre, Durkheim affronte plus consciemment le problème de l'égoïsme individualiste, face au phénomène du suicide, qui s'accroît sensiblement à cette époque-là⁶³. Il rattache l'augmentation rapide du suicide à l'individuation excessive, qui suscite le comportement égoïste. D'ailleurs, ce qu'il a appelé « égoïsme » confusément dans *De la division du travail social*, se divise et se reformule en deux notions plus précises : anomie et égoïsme proprement dit. Ce sont les deux états pathologiques que Durkheim compte parmi les causes principales du suicide⁶⁴.

Ces deux états critiques se définissent différemment de la manière suivante : l'égoïsme résulte de l'affaiblissement de l'intégration sociale, alors que l'anomie provient de déréglementation sociale⁶⁵. Mais, il n'en est pas moins vrai que l'un comme

63 « En effet, en moins de cinquante ans, ils ont triplé, quadruplé, quintuplé même selon les pays. D'un autre côté, nous savons qu'ils tiennent à ce qu'il y a de plus invétéré dans la constitution des sociétés. [...] Il faut donc que notre organisation sociale se soit profondément altérée dans le cours de ce siècle pour avoir pu déterminer un tel accroissement dans le taux des suicides » (É. Durkheim, *Le suicide : étude de sociologie* [1897], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 422).

64 « Il est donc très possible, et même vraisemblable, que le mouvement ascensionnel des suicides ait pour origine un état pathologique qui accompagne présentement la marche de la civilisation, mais sans en être la condition nécessaire » (ibid.).

65 L'égoïsme et l'anomie, ainsi entendus, risquent de conduire l'homme à mourir par suicide, mais l'un se manifeste d'une manière contrastée à l'autre. D'une part, quant à l'égoïsme proprement dit, il se caractérise par « un état de dépression et d'apathie produit par individuation exagérée » (ibid., p. 406). : si l'on sépare « trop radicalement des autres êtres, hommes ou choses, elle se trouve ne plus communiquer avec les sources mêmes auxquelles elle devrait normalement s'alimenter et n'a plus rien à quoi elle puisse s'appliquer » (ibid., p. 315). Dans ces conditions, on se perd dans « la langueur et l'ennui » (ibid., p. 406), qui pourrait inviter à se suicider. D'autre part, dans l'anomie se trouve le désir qui s'accroît excessivement. La déréglementation déclenche en nous le désir qui grandirait infiniment : il finit par enflammer, à tel point que rien ne le satisfait (cf. ibid., p. 272-274). Ce désir excessif est « une source de tourments » (ibid., p. 273), qui nous pousserait au suicide.

l'autre « ne sont généralement que deux aspects différents d'un même état social »⁶⁶, c'est-à-dire « état de désagrégation »⁶⁷ de la société. En en mot, défendre la société contre l'individualisation démesurée, c'est encore l'un des enjeux pratiques dans *Le Suicide*, comme dans *De la division du travail social*.

Reprenant plus explicitement cette tâche cruciale, *Le suicide* propose une nouvelle mesure contre l'individualisation excessive. C'est la réhabilitation des groupes secondaires, affaiblis depuis la Révolution⁶⁸, tels que « le groupe professionnel ou la corporation »⁶⁹. La vie sociale inscrite dans le groupe de ce genre se caractérise comme suivante :

Puisque [la corporation] est composée d'individus qui se livrent aux mêmes travaux et dont les intérêts sont solidaires ou même confondus, il n'est pas de terrain plus propice à la formation d'idées et de sentiments sociaux. L'identité d'origine, de culture, d'occupations fait de l'activité professionnelle la plus riche matière pour une vie commune⁷⁰.

De cette vie commune vient l'intérêt social, qui ne se réduit pas à l'intérêt individuel, et qui nous permet de sortir de la vie individualiste. En ce sens, des groupes secondaires sont « un milieu moral »⁷¹, qui sert de fondement du lien social.

Cette réflexion sur le groupe secondaire s'ajoute à celle de la solidarité dans *De la division du travail social*, ce qui fait que l'auteur a totalement réécrit la préface de ce livre, lors de la publication de la deuxième édition (1902)⁷². Cette préface, intitulée « Quelques remarques sur les groupements professionnels », s'étend sur le rôle décisif du groupe secondaire dans la solidarité sociale.

Dans ce texte, nous voudrions prendre des propos sur le rapport entre des individus et l'État : celui-ci étant trop loin de ceux-là, « il a avec eux des rapports trop extérieurs et trop intermittents pour qu'il lui soit possible de pénétrer bien avant dans les consciences individuelles et de les socialiser intérieurement »⁷³. L'État, en tant que tel,

66 *ibid.*, p. 325.

67 *ibid.*, p. 440.

68 Par exemple, il est très connu que la loi Le Chapelier, établi en 1791, a interdit tout groupement professionnel.

69 *ibid.*, p. 435.

70 *ibid.*

71 *ibid.*

72 La première édition de cet ouvrage est publiée en 1893, et *Le suicide* en 1897.

73 Durkheim, *De la division du travail social*, p. XXXII-XXXIII.

ne suffit donc pas à engendrer le lien social entre des individus. C'est le groupe secondaire qui vient combler cet écart entre l'individu et l'État :

Une nation ne peut se maintenir que si, entre l'État et les particuliers, s'intercale toute une série de groupes secondaires qui soient assez proches des individus pour les attirer fortement dans leur sphère d'action et les entraîner ainsi dans le torrent général de la vie sociale. Nous venons de montrer comment les groupes professionnels sont aptes à remplir ce rôle, et que tout même les y destine⁷⁴.

Ainsi, d'après Durkheim, le groupe secondaire est indispensable pour nous insérer dans la société. Nous retrouvons ici le point divergent entre la sociologie durkheimienne et la notion bergsonienne de la société close. Comme on a vu dans la section précédente, Bergson discute lui aussi du même rôle du groupe intermédiaire, qui permet à l'individu de s'inscrire dans la société. De cette manière, il reprend dans *Les deux sources* le rôle du groupe intermédiaire du *Suicide*, ainsi que le modèle organique de la société dans *De la division du travail social*, en s'affrontant à la même tâche que Durkheim, c'est-à-dire celle de fonder l'intégration à l'individu naturellement égoïste dans le lien social.

§2. La divergence de Bergson et de Durkheim, ou l'impasse de la société close

2-1. Les statuts de l'individu dans la solidarité sociale

Nous avons consacré les sections précédentes à préciser que la sociologie durkheimienne exerce une influence considérable sur *Les deux sources*, en particulier sur sa notion de la société close. Nous allons passer ensuite aux divergences entre ces deux penseurs, en nous focalisant sur le statut de l'individu dans son intégration sociale. Cette réflexion mettra en lumière non seulement ce qui sépare définitivement Bergson de Durkheim, mais aussi une difficulté de la société close.

Nous commençons par voir ce que dit Durkheim à propos de l'individu, en prenant le texte sur la solidarité organique :

74 *ibid.*, p. XXXIII.

Cette solidarité [organique] ressemble à celle que l'on observe chez les animaux supérieurs. Chaque organe, en effet, y a sa physionomie spéciale, son autonomie, et pourtant l'unité de l'organisme est d'autant plus grande que cette individuation des parties est plus marquée. En raison de cette analogie, nous proposons d'appeler organique la solidarité qui est due à la division du travail⁷⁵.

En définissant la solidarité organique, il insiste sur l'autonomie des « parties », c'est-à-dire des individus. Comme on disait, elle ne veut pas dire uniformiser la société, mais différencie ses membres, sous l'effet de la division du travail. C'est dire qu'elle n'oriente pas des individus dans une seule direction, mais lui réserve « une sphère d'action qui lui est propre »⁷⁶. De là vient l'affirmation suivante : « loin d'être entamée par les progrès de la spécialisation, la personnalité individuelle se développe avec la division du travail »⁷⁷. Ainsi, loin d'écraser l'autonomie individuelle, la solidarité organique réserve aux individus différents sa propre place, tout en les intégrant dans une même société.

Au contraire, Bergson insiste sur le fait que l'unicité individuelle est contrainte par la pression de la société close : celle-ci n'est pas conciliable avec celle-là, car elle implique toujours *la hiérarchie et le sacrifice*. Il s'agit là de ce qui distingue la société close chez Bergson, de la solidarité organique chez Durkheim. Nous allons voir de près respectivement ces aspects négatifs de la société close.

Quant à la hiérarchie, nous voudrions citer les phrases suivantes sur la société qualifiée d'organique :

Si des sociétés se rencontrent aux deux termes principaux du mouvement évolutif, et si l'organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c'est que la vie est coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise (DS123).

En discutant de la société close, située au bout de l'une des deux directions évolutives, l'auteur la compare toujours à l'organisme. Comme on l'a vu, selon Bergson, comme selon Durkheim, le travail se divise entre les membres qui se

75 *ibid.*, p. 101.

76 *ibid.*

77 *ibid.*, p. 399.

solidarisent les uns aux autres, d'une manière organique. Mais, nous faisons remarquer qu'il s'agit de leur « hiérarchie » dans la société organique⁷⁸. C'est ce que Durkheim n'a jamais dit de la division du travail social. La solidarité organique, reprise par Bergson, implique nécessairement une structure hiérarchique parmi des individus. Il en est de même de l'organisme réel, qui montre sa diversité des parties : en général, elle se compose des organes, d'une part centraux, et d'autre part périphériques. De cette manière, il y a une relation du dominant au dominé, tant dans la société close que dans l'organisme réel. Il va sans dire que cette inégalité parmi des individus n'est pas compatible avec l'unicité de chacun.

Ensuite, nous traitons le sacrifice, un autre côté négatif de la société close. Celle-ci exige que l'individu se sacrifie à la conservation d'elle-même : la discipline qu'elle nous impose demande « le sacrifice de la partie », « pour le plus grand bien du tout » (DS2, cf. DS123). Il est évident que le sacrifice, de même que la hiérarchie, est contradictoire à l'unicité individuelle. Mais allons plus loin. À notre avis, le problème du sacrifice nous offre un point de vue plus fondamental sur l'incompatibilité entre la société close et l'unicité individuelle.

Pour préciser ce point, il conviendra de prendre la critique que Bergson adresse à l'utilitarisme. Elle nous montrera que l'intégration sociale des individus, qui est le rôle important de la société close, n'est pas inséparable de leur sacrifice. Citons une page sur la critique de la morale utilitaire⁷⁹ :

[O]n sait à quelles difficultés insolubles s'est toujours heurtée la morale utilitaire quand elle a posé en principe que l'individu ne pouvait rechercher que son bien propre, quand elle a prétendu qu'il serait conduit par là à vouloir le bien d'autrui. Un être intelligent, à la poursuite de ce qui est de son intérêt personnel, fera souvent tout autre chose que ce que réclamerait l'intérêt général (DS33).

La doctrine utilitariste prétend établir en vain la morale à partir de l'intérêt

78 Il rattache l'organisme à la hiérarchie aussi dans les phrases suivantes : « [p]hilosophant alors sur elle, nous la comparerions à un organisme dont les cellules, unies par d'invisibles liens, se subordonnent les unes aux autres dans une hiérarchie savante » (DS1-2). Ailleurs, la société close et organique se caractérise par les mots : « [a]utorité, hiérarchie, fixité » (DS301).

79 De quelle « morale utilitaire » s'agit-il, quand Bergson emploie ce mot dans *Les deux sources* ? Ce livre n'explicite pas bien ce point : l'auteur se borne à citer le nom de J. S. Mill, une seule fois dans tout l'ouvrage (DS126). Mais, à notre avis, Bergson pourrait penser aussi à Bentham et Spencer. Sur ce point, voir la note suivante.

individuel, parce que celui-ci ne s'accorde pas forcément avec l'intérêt général⁸⁰. Cette critique nous renvoie à notre observation déjà faite. Comme on disait, chacun de nous, espèce humaine douée d'intelligence, ne subit pas aveuglément ce qu'exige la société. De ce fait résulte la conséquence suivante : s'il arrive que l'individu veuille poursuivre son intérêt personnel, indépendamment de l'intérêt général ou social, c'est que l'intelligence humaine lui permet plus ou moins de latitude, et d'observer son intérêt en s'éloignant de l'intérêt général. C'est ce dont les utilitaristes n'ont pas tenu compte : ils ont sous-estimé ce décalage éventuel entre les intérêts personnels et généraux. Ainsi, Bergson critique la morale utilitariste, à partir de l'intelligence humaine.

Encore faut-il signaler qu'il garde une certaine réserve dans cette critique sur l'utilitarisme :

Ainsi, même si l'on érige en principe de la morale l'intérêt personnel, il ne sera pas difficile de construire une morale raisonnable, qui ressemble suffisamment à la morale courante, comme le prouve le succès relatif de la morale utilitaire (DS91).

80 Il y a deux textes qui témoignent que Bergson s'intéresse à ce problème, depuis longtemps avant *Les deux sources* :

1) La lettre à Élie Halévy (1901). Bergson a été inspiré par une œuvre célèbre d'Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, qui a fait remarquer qu'il s'agit de justifier « le principe de la fusion des intérêts » dans les philosophes utilitaristes (É. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique I : La jeunesse de Bentham, 1776-1789* [1901], trad. J.-P. Cléro, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », nouv. éd., 1995, p. 22-27).

Après avoir lu ce livre, Bergson a écrit à Halévy : « [j']ai été très frappé de voir dans votre ouvrage quel parti la législation et la politique peuvent tirer de l'idée d'une harmonie naturelle des intérêts. Il semble bien que les penseurs dont vous parlez aient accepté cette harmonie comme un fait, sans en chercher la racine. » (souligné par nous, La lettre de Bergson à Halévy, le 16 juin 1901, cf. É. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique III : Le radicalisme philosophique* [1904], trad. J.-P. Cléro, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », 1995, nouv. éd., p. 434-435 ; Bergson, *Correspondances*, p. 60).

Ce passage nous apprend que Bergson ne cesse de s'occuper de l'harmonie des intérêts, et qu'il ne contente pas de la position prise par les utilitarismes, face à ce problème.

2) « Leçons de morale », donnée au Lycée Henri IV (1891-1893). Dans ce cours, fait quarante ans avant *Les deux sources*, il s'est déjà occupé de l'accord entre les intérêts individuel et général, en analysant la doctrine utilitaire (H. Bergson, *Cours II : Leçons d'esthétique ; Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, H. Hude (éd.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1992, p. 62-76).

En particulier, le deuxième texte sur la morale utilitaire nous permet de conjecturer ce qu'indique le mot « morale utilitaire » trouvé dans *Les deux sources* : en mettant en cause l'harmonie des intérêts, ce cours nomme explicitement quelques auteurs utilitaristes : Bentham, J. S. Mill et Spencer. Puisque Bergson reprend le même sujet dans *Les deux sources*, il semble tenir compte ces utilitaristes, nommés dans « Leçon de morale », quand il s'agit de l'accord des intérêts particulier et général.

Bergson ne dénie pas totalement ce que dit l'utilitarisme de la morale, et reconnaît même son « succès relatif ». Bien que l'intérêt particulier soit plus ou moins indépendant de l'intérêt général, il ne s'en sépare pas définitivement. En fait, en chacun de nous, il y a quelques sentiments apparemment égoïstes, tels que l'amour-propre et le « besoin d'être loué », la jalousie et l'envie, qui comprennent implicitement la « déférence pour autrui » (ibid.), comme il dit : « tous sont saturés de vanité, et vanité signifie d'abord sociabilité » (DS92). À vrai dire, ni « le pur intérêt personnel », ni « l'égoïsme absolu » ne sont possibles au sens strict (DS91), parce qu'il n'y a aucun intérêt particulier qui n'est pas discrètement pénétré par l'intérêt général. Dans cette mesure, d'après Bergson, l'utilitarisme a raison, au moins partiellement, même s'il néglige le désaccord entre l'intérêt personnel et l'intérêt général.

Qu'est-ce donc qui explique l'imbrication de l'intérêt général et de l'intérêt personnel ? C'est elle que les utilitaristes n'ont pas bien comprise, dirait Bergson. Cette question nous renvoie encore à la réflexion que nous avons faite. Nous avons vu qu'il y a en nous l'instinct virtuel avec l'intelligence actuelle. Sans doute, l'intelligence permet à l'individu le choix libre, et même égoïste, mais, à l'état virtuel, il reste toujours l'instinct, qui le réintègre dans la société. C'est cet instinct virtuel qui fait s'adapter l'intérêt particulier à l'intérêt général :

Si pourtant la morale utilitaire s'obstine à reparaître sous une forme ou sous une autre, c'est qu'elle n'est pas insoutenable ; et si elle peut se soutenir, c'est justement parce qu'au-dessous de l'activité intelligente, qui aurait en effet à opter entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui, il y a un substratum d'activité instinctive primitivement établi par la nature, où l'individuel et le social sont tout près de se confondre (DS33).

Au-dessous de l'intelligence actuelle, il y a virtuellement « un substratum » instinctif. Voici ce que la morale utilitaire a laissé passer, et qui lui assure cependant le « succès relatif », à son insu⁸¹. Ce n'est rien d'autre que l'instinct social, qui conditionne notre action sociale par la pression sociale. Comme on a vu, puisque la pression sociale

81 En ce qui concerne ce point, voir le commentaire suivant de Karsenti : « La critique de l'utilitarisme est donc nuancée, parce que Bergson y voit autre chose qu'un pur individualisme ». cf. « Notes », in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Flammarion, 2012, p. 393.

agit en nous-mêmes à travers la formation du moi social, il ne s'agit plus de circonscrire rigoureusement ce qui est propre au moi. Autrement dit, il n'est plus possible de distinguer nettement l'individu du social. De là vient que l'intérêt individuel se confond avec l'intérêt social :

[L]'attitude à laquelle [l'obligation] correspond est celle d'un individu et d'une société recourbés sur eux-mêmes. Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close (DS34).

Il s'agit là d'un autre sens de « clos », que celui d'exclusion des étrangers, c'est-à-dire le circuit fermé de l'individuel et du social. Dans cette perspective sur la société *close*, nous revenons sur le problème du sacrifice. C'est cette fusion de l'intérêt individuel et de l'intérêt social qui conditionne le dévouement aveugle à la société :

La cellule vit pour elle et aussi pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité ; elle se sacrifiera au tout s'il en est besoin ; et elle se dirait sans doute alors, si elle était consciente, que c'est pour elle-même qu'elle le fait. Tel serait probablement aussi l'état d'âme d'une fourmi réfléchissant sur sa conduite. Elle sentirait que son activité est suspendue à quelque chose d'intermédiaire entre le bien de la fourmi et celui de la fourmilière. Or, c'est à cet instinct fondamental que nous avons rattaché l'obligation proprement dite (DS33-34).

À titre de modèle idéal de la société close, Bergson évoque ici la société réellement organique des fourmis, et même l'organisme réel. Qu'il s'agisse d'une fourmilière ou d'un corps vivant, ses membres se plaisent à se consacrer eux-mêmes à la société tout entière. Cela se comprend facilement, si l'intérêt individuel se confond avec l'intérêt général dans la société dominée par l'instinct. Il en est naturellement de même de la société humaine, dans la mesure où il reste là l'instinct à l'état virtuel : c'est dans son intérêt, qu'un individu se sacrifie lui-même à la société close, parce qu'il n'y a plus de distinction claire de son propre intérêt et de l'intérêt social.

Bref, dans la société close et organique, il s'agit du *sacrifice spontané* : un individu se donne volontiers à la société, bien qu'il n'y ait là aucune contrainte extérieure qui le lui exige. C'est une conséquence naturelle de notre instinct social, et de la pression sociale qui en résulte : puisque cette force intérieure se confond avec la volonté

individuelle, l'individu veut ce que la société veut, y compris le sacrifice de soi-même. Rappelons encore que la pression de la société close anime la vie individuelle. S'il en est ainsi, nous voyons que l'individu est d'autant plus vivifié qu'il subit la morale close, qui exigerait même son sacrifice. Puisque le sacrifice se fait si spontanément dans la société close, la privation de l'unicité individuelle est fondamentale : l'intérêt social empiète tellement l'existence même de l'individu, qu'il ne reste presque rien d'unique en lui.

Tel est le point définitif qui sépare la société close chez Bergson et la solidarité organique chez Durkheim, qui assure à l'individu son autonomie. Sur cette impossibilité de l'unicité individuelle, nous aimerons faire ci-dessous les deux remarques.

Premièrement, nous faisons remarquer que la notion bergsonienne du moi social, par lequel l'individu s'incorpore à la société, implique déjà dans une certaine mesure le sacrifice spontané. Comme on a vu, cet aspect du moi se réduit essentiellement à tel ou tel rôle social. En ce sens, il n'est pas l'être unique, mais se définit par son rôle social, et en fonction d'un groupe à laquelle il appartient : par exemple, un époux dans la famille, un travailleur dans le bureau, un soldat dans l'armée, etc. En tout cas, il s'agit seulement de l'étiquette sociale collée sur lui, non pas de l'individualité irréductible. Nous avons vu que le moi social, ainsi regardé comme l'individu parmi d'autres, s'habitue à accomplir des obligations sociales, qui concourent finalement à conserver la société close et organique. C'est pour cela qu'il se sacrifie lui-même en faveur de la société, d'une manière naturelle et spontanée. C'est au fond la même chose que nous avons plus haut expliquée à partir de la fusion des intérêts. Mais, signalons-nous, la socialisation du moi finit par ébranler sérieusement son fondement ontologique. Cette relation intime entre le mode du moi et l'unicité individuelle, nous la reprendrons plus tard.

En second lieu, l'impossibilité de l'unicité individuelle vient du rôle essentiel même de la société close, c'est-à-dire l'intégration sociale des individus. C'est dire que Bergson réinterprète la théorie contemporaine sur la solidarité, d'une manière singulière et critique. D'une part, il fonde la solidarité sociale sur la pression sociale, résultée de l'instinct virtuel. C'est celle-ci qui fait enraciner l'individu naturellement égoïste dans la société : sans renoncer à son propre intérêt, il subit volontiers l'intérêt social visant à la conservation sociale⁸² ; l'égoïsme n'est pas supprimé, mais détourné. C'est toute l'habileté de l'intégration sociale. Mais, d'autre part, il n'en est pas moins vrai qu'elle

82 « [L'individu] fait corps avec la société ; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale » (DS33).

est fatale pour l'unicité individuelle, dans la mesure où elle suscite le sacrifice spontané, ainsi que la formation de la hiérarchie. Ainsi, alors que Bergson approfondit l'idée de solidarité jusqu'au fondement biologique, il présente une perspective pessimiste sur elle, au contraire de la sociologie durkheimienne. Il s'agit là de la réinterprétation radicale, mais critique, de l'idée de solidarité sociale.

Mais, nous signalons que Bergson ne renonce jamais à établir l'unicité individuelle dans la société, et qu'il cherche à la fonder, *autrement que la solidarité*, à partir de la philosophie de la vie. Pour préciser ce point, nous nous focalisons sur une autre divergence entre ces deux penseurs, c'est-à-dire celle de la méthodologie.

2-2. Les points de vue méthodologiques chez Bergson et chez Durkheim

La divergence méthodologique de Bergson et de Durkheim est très claire. Avant de la voir de près, nous voudrions par avance la formuler comme il suit : celui-ci pose la société à l'extérieur de l'individu, alors que celui-là la regarde comme intérieure à lui. En mettant en cause respectivement leurs points de vue méthodologiques, nous verrons comment sortir de l'impasse de la société close.

Nous commençons par caractériser la méthode sociologique chez Durkheim, d'après *Les règles de la méthode sociologique*. Comme on le sait, il insiste sur l'extériorité du social par rapport à l'individu, en définissant le « fait social », notion fondamentale pour sa méthode sociologique. La définition s'en formule ainsi :

*Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles*⁸³.

Le fait social exerce une influence sur l'individu, de même que la pression sociale chez Bergson, pour conditionner son action dans la société. Nous signalons que cette « puissance contraignante »⁸⁴, d'après Durkheim, résulte essentiellement de l'extériorité du fait social : si celui-ci est susceptible d'imposer à l'individu une obligation impérieuse, c'est qu'il dépasse l'être individuel par nature.

83 Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 14.

84 *ibid.*, p. 101.

D'où vient donc ce dépassement même du social sur l'individu ? Durkheim en rend compte, à partir de ce qu'il appelle « synthèse *sui generis* »⁸⁵. Pour présenter ce principe, il recourt à une analogie : de même que la cellule vivante ne s'explique pas totalement par les mouvements des molécules qui la composent, les phénomènes sociologiques ne se réduisent pas à des individus. Dans un cas comme l'autre, se trouve la logique suivante : « un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé »⁸⁶. De cette combinaison *sui generis* résulte la vie sociale irréductible à ce qu'il y a d'individuel. Ainsi, dans la sociologie durkheimienne, il y a une rupture décisive entre le social et l'individu.

C'est sur cette irréductibilité du social que Durkheim cherche à fonder la sociologie : le fait social, ainsi défini, est l'objet exclusif de la sociologie proprement dite. Si elle se réduisait aux éléments individuels, elle perdrait sa propre position scientifique. En réalité, puisque le fait social n'est jamais le « prolongement de l'être individuel »⁸⁷, elle ne cède sa place à aucune science, telle que psychologie et biologie⁸⁸, qui éluciderait le fait individuel. « La sociologie n'est donc, dit-il, l'annexe d'aucune autre science »⁸⁹. Ainsi, le fait social assure un privilège méthodologique au point de vue proprement sociologique, au prix de la rupture entre le social et l'individu. C'était une stratégie élaborée de Durkheim, pour ériger la sociologie en une science indépendante et complète.

Ce point de vue durkheimien sur l'extériorité du social, c'est ce à quoi Bergson adresse sa critique dans *Les deux sources*. Nous citons des pages qui tiennent compte du

85 *ibid.*, p. XVI.

86 *ibid.*, p. 102.

87 *ibid.*, p. 101.

88 cf. *ibid.*, p. 3. Cette distinction de la sociologie et de la biologie n'est-elle pas contradictoire avec la notion durkheimienne de la solidarité *organique* ? Il est vrai que cette sorte de solidarité repose sur l'analogie de la société et de l'organisme. Mais, d'après Plouviez, il n'y a pas de contradiction, dans la mesure où cette analogie ne s'établit qu'à travers l'observation directe sur le social : cette observation elle-même est propre à la sociologie. Sur l'analogie biologique, Plouviez précise : « Durkheim discrimine entre des usages illégitimes et des usages légitimes de l'analogie. Ou encore, le recours à l'analogie biologique dans *De la division du travail social* n'a pas pour cadre épistémologique l'organisme des "sociologues biologistes", mais le comparatisme de Durkheim. D'une part, l'analogie, pour être légitime, doit être *a posteriori* : elle ne doit pas être antérieure à l'observation de l'objet nouveau et à la recherche de ses lois spéciales, elle doit leur être postérieure » (F. Keck et M. Plouviez, *Le vocabulaire de Durkheim*, Paris : Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2008, p 58).

89 Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 143.

point de vue durkheimien :

L'erreur serait de croire que pression et aspiration morales trouvent leur explication définitive dans la vie sociale considérée comme un simple fait. On se plaît à dire que la société existe, que dès lors elle exerce nécessairement sur ses membres une contrainte, et que cette contrainte est l'obligation. Mais d'abord, pour que la société existe, il faut que l'individu apporte tout un ensemble de dispositions innées ; la société ne s'explique donc pas elle-même ; on doit par conséquent chercher au-dessous des acquisitions sociales, arriver à la vie, dont les sociétés humaines ne sont, comme l'espèce humaine d'ailleurs, que des manifestations (DS102-103).

Il nous semble que ce passage prend, sans citer son nom, quelques idées élémentaires de la sociologie durkheimienne : l'explication de la société sur la base d'« un simple fait », et la « contrainte » qu'elle impose à ses membres. Mais, aux yeux de Bergson, la doctrine de Durkheim demeure insuffisante, en ce qu'il se contente de dire que la société s'explique par elle-même. C'est à ce repli sur soi-même du social, que Bergson adresse la critique : au contraire de Durkheim, il ne s'arrête pas sur l'existence de la société en la regardant comme réalité irréductible, mais cherche à aller, au-dessous d'elle, jusqu'à son fondement qu'est la vie. Le social n'est au fond qu'une manifestation du vital. C'est ainsi que la notion de société close résulte de la redéfinition de la société durkheimienne, à partir de la philosophie de la vie.

D'ailleurs, ce point de vue n'est point étonnant, si nous revenons sur l'instinct social de l'homme. Comme on l'a déjà dit, la pression de la morale close vient de l'instinct virtuellement resté en nous. Il est naturel que cette conséquence, déduite de la philosophie bergsonienne de la vie, s'oppose à la sociologie de Durkheim, qui s'est efforcé de garantir l'indépendance de la sociologie.

Dans cette perspective « biologique », que Durkheim n'accorderait jamais, Bergson affirme que la société est « immanente à chacun de ses membres » (DS3, cf. DS108, 110). Cette immanence du social à l'individuel nous semble cruciale, dans la mesure où elle ouvre la possibilité de dépasser la société close. Le passage cité plus haut, qui critique la sociologie durkheimienne, est suivi des phrases suivantes :

Mais ce n'est pas assez dire : il faudra creuser plus profondément encore si l'on veut comprendre, non plus seulement comment la société oblige les individus, mais

encore comment l'individu peut juger la société et obtenir d'elle une transformation morale. Si la société se suffit à elle-même, elle est l'autorité suprême. Mais si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie, qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin. Il est vrai qu'il aura fallu pousser jusqu'au principe même de la vie (DS103).

Bergson ne se borne pas à redéfinir l'idée durkheimienne de la société : non seulement il présente l'idée de la société close, solidarité fondée sur l'instinct social, mais aussi suggère, au-delà d'elle, la possibilité de la société ouverte, où il s'agit de la morale radicalement transformée. D'après Bergson, la sociologie durkheimienne, selon laquelle « la société se suffit à elle-même », n'arriverait pas à cette vision, car celle-ci repose sur le fondement vital, catégoriquement rejeté par Durkheim.

Mais, pourquoi la philosophie bergsonienne de la vie ouvrirait-elle une autre perspective pour dépasser la société close ? En quel sens l'immanence du social à l'individuel, déduite de ce point de vue vital, contribue-t-elle à ce dépassement ? À cet égard, la citation reste quelque peu ambiguë. Pour compléter ce qu'elle veut dire, nous rappelons la dualité de la vie, déjà traitée dans le chapitre premier : Nature naturée et Nature naturante. Comme on a vu, la première, nature instinctive et conservatrice de l'espèce déjà créée, relève de la pression sociale et de la société close, tandis que la dernière, élan vital créant de nouvelles espèces, concerne l'émotion créatrice et la société ouverte. L'une Nature ne se sépare pas de l'autre, mais elles constituent une double couche de la vie. Au-dessous de la Nature naturée, des espèces créées se trouvent la Nature naturante qui les a engendrés.

Sans doute, pratiquement, il y a seulement très peu d'individus qui peuvent aller au-delà de la nature close et conservatrice, pour retrouver l'élan vital. C'est la personnalité exceptionnelle, qui s'appellerait « mystique » ou « héros ». Mais, en tout cas, s'ouvre réellement la voie, quoique très étroite, qui nous mène à l'élan vital, par conséquent, à la société ouverte. Cette possibilité de passer du clos à l'ouvert, à notre avis, tient au fait que notre vie sociale, fondée par la Nature naturée, conduit discrètement à l'autre ordre de la vie, animée par la Nature naturante : comme il y a dans la vie de nous-mêmes la continuité de la Nature naturée et de la Nature naturante, il est possible de chercher celle-ci, au-dessous de celle-là, pour dépasser la vie sociale que nous menons

ordinairement. Durkheim n'y penserait jamais, parce que cette dualité de la vie lui échappe. C'est l'immanence du social à la vie particulière, rejetée par le sociologue, qui rend possible cette voie conduisant à la société ouverte : elle ouvre ainsi la perspective qui englobe la totalité du clos et de l'ouvert, et par cela même, offre à l'homme la possibilité de passer de l'un à l'autre.

2-3. Le personnel et l'impersonnel dans la société de Bergson : vers la société ouverte

Le passage du clos à l'ouvert, vu plus haut du point de vue méthodologique de Bergson, est définitif pour notre sujet : l'unicité individuelle. Pour cerner la portée de cette transformation radicale, nous revenons sur la remarque faite à la fin de la section précédente : nous avons vu qu'il est radicalement impossible à l'individu d'être unique et irréductible, en s'installant dans la société close, mais nous avons suggéré également que Bergson tente d'établir l'unicité individuelle d'une manière autre que la solidarité sociale. Nous comprenons maintenant comment il sort de l'impasse de la société close : le point de vue vital, qui lui est propre, et que Durkheim n'emploierait jamais, sert de fil conducteur, pour établir l'unicité individuelle, au-delà de l'écueil de la société close. Voyons la citation suivante :

Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexprimable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? (DS7).

Dans ces phrases, il s'agit de la confrontation de deux aspects du moi. D'une part, nous menons la vie sociale, ordinairement en tant que le moi banal et semblable aux autres. C'est ce que Bergson appelle ailleurs le moi social : en remplissant le rôle exigé par la société close, il s'installe dans la société organique, dont les membres se lient et dépendent réciproquement. Mais, dans la mesure où il se définit finalement par telle ou

telle étiquette collée sur lui, ce moi social n'est qu'une partie superficielle et banale de notre vie. D'autre part, si nous réfléchissons sur nous-mêmes, nous retrouvons en profondeur une personnalité originale. Au contraire du moi socialisé, chacune d'elle manifeste l'unicité irréductible aux autres personnes. Par cette confrontation de deux dimensions du moi, le philosophe entend-il celle de la société et de l'individu proprement dit ? En d'autres mots, s'agit-il là de l'incompatibilité entre l'unicité individuelle et la société qui ne manque pas de l'écraser ? Mais, ce n'est pas ce que Bergson veut dire. Loin de là, il tente de surmonter le dilemme de ce genre. Continuons à citer le texte :

S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? Ce le serait, si nous ne pouvions autrement nous soustraire à une vie d'impulsion, de caprice et de regret. Mais au plus profond de nous-mêmes, si nous savons le chercher, nous découvrirons peut-être un équilibre d'un autre genre, plus désirable encore que l'équilibre superficiel. Des plantes aquatiques, qui montent à la surface, sont ballottées sans cesse par le courant ; leurs feuilles, se rejoignant au-dessus de l'eau, leur donnent de la stabilité, en haut, par leur entrecroisement. Mais plus stables encore sont les racines, solidement plantées dans la terre, qui les soutiennent du bas (DS7-8).

Ce passage semble reprendre une tâche que nous avons traitée plus haut : dépassement de la vie égoïste et impulsive, qui vient de l'intelligence humaine. La socialisation du moi par la pression sociale est, comme on a vu, une façon très habile d'apaiser cette impulsion égoïste. Mais, en employant la métaphore des plantes aquatiques, Bergson essaie de suggérer une autre voie : au-dessous de l'« équilibre superficiel » du moi social, il se trouve, au plus profond de nous-mêmes, un équilibre « plus stable », et même « plus désirable ». Or, comme on l'a déjà vu, nous reprenons en profondeur l'unicité de notre moi, dans la mesure où nous approfondissons notre conscience, sous le moi superficiel. S'il en est ainsi, nous semble-t-il, « un équilibre d'un autre genre », plus stable et plus désirable, désigne une société composée de l'individu unique, non pas du moi social et semblable aux autres. À notre avis, la société de cette sorte n'est rien d'autre que la société ouverte. C'est dire que l'individu unique, appelé « personnalité privilégiée », occupe sa propre place dans la société ouverte. C'est en ce sens que la société ouverte se distingue définitivement de la société close. Pour

cerner clairement ce point, prenons des textes confrontant la morale close à la morale ouverte :

Tandis que la [morale close] est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la [morale ouverte], pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple (DS29-30, souligné par nous).

[S]i la [morale close] avait d'autant plus de force qu'elle se dissociait plus nettement en obligations impersonnelles, [la morale ouverte] au contraire, d'abord éparpillée en préceptes généraux auxquels adhérerait notre intelligence mais qui n'allaient pas jusqu'à ébranler notre volonté, devient d'autant plus entraînant que la multiplicité et la généralité des maximes vient mieux se fondre dans l'unité et l'individualité d'un homme (DS31, souligné par nous).

Comme le disent ces citations, la personnalité est une marque sensible qui distingue une morale de l'autre. *D'une part*, la morale close devient d'autant plus efficace qu'elle se matérialise par la formule générale, c'est-à-dire impersonnelle (cf. DS99-100). L'impersonnalité de cette morale s'expliquera par sa nature même. Nous avons déjà dit que le moi social, qui se plie à la morale close, n'est que superficiel. À vrai dire, c'est aussi le cas de celui qui nous impose la morale close : les individus qui semblent prêcher la morale sociale, par exemple le père dans la famille, ou le professeur dans l'école, se regardent comme le moi social, parce qu'en tant que le moi social, chacun d'eux subit lui-même les autres morales sociales : comme on l'a déjà vu, la morale particulière remonte indéfiniment aux autres morales qui dépendent les unes des autres, et aboutit enfin au « tout de l'obligation ». Celui qui impose la morale particulière aux autres personnes ne fait qu'« agir par délégation » (DS1) de ce « tout ». Il en résulte que la morale close ne concerne essentiellement pas la personnalité même du moi, qui subisse ou impose la morale, mais seulement sa surface, réductible à telle ou telle étiquette sociale. Ainsi, la morale close se caractérise, au fond, par son impersonnalité.

D'autre part, l'essence de la morale ouverte consiste dans la personnalité : cette sorte de morale devient parfaite, si elle s'incarne dans la personnalité privilégiée, appelée « mystique » ou « héros », à titre d'exemple à suivre. C'est cette personnalité qui nous lance un appel et anime notre acte moral, par son émotion créatrice. D'ailleurs,

nous ne nous contentons pas d'entendre l'appel de personnalité : certains d'entre nous sont capables de répondre à cet appel, en devenant eux-mêmes la personnalité plus ou moins créatrice, qui transmet cette émotion autour d'elle⁹⁰. Ainsi, dans la morale ouverte, il ne s'agit là plus du moi social et superficiel, pur délégué de l'obligation sociale, mais du moi unique : l'existence irréductible de celui-ci est indispensable pour l'efficacité de la morale. De là vient une définition décisive de la société ouverte : elle consiste essentiellement dans l'ensemble des personnalités uniques et créatrices. Chacune d'elles occupe sa propre place dans la société de ce genre, et entraîne la rénovation radicale dans la société qui était close et conservatrice. C'est ainsi que Bergson ouvre la possibilité de dépasser l'impasse de la société close, essentiellement incompatible avec l'unicité individuelle.

Résumons notre réflexion de ce chapitre. La réception bergsonienne de Durkheim, c'était notre fil de conducteur, pour voir en quoi consistent *la portée et l'impasse* de la société ouverte, ainsi que *son dépassement*. D'un côté, la société close chez Bergson partage quelques points principaux avec la solidarité organique chez Durkheim : l'un comme l'autre tentent d'intégrer des individus naturellement égoïstes dans la société comparable à l'organisme. De l'autre côté, Bergson attribue cependant à la société close une difficulté grave que Durkheim n'a pas trouvée dans la solidarité organique : aux yeux de Bergson, il est inévitable que la solidarité sociale ruine l'unicité individuelle dans son fondement. Mais, en même temps, Bergson présente la voie pour dépasser cet écueil que rencontre la société close, en s'appuyant sur la philosophie de la vie, point de vue méthodologique qui lui est propre : la dualité de la vie, au sein de laquelle nous vivons, nous fournit la perspective comprenant non seulement le clos, mais aussi l'ouvert. Voici la possibilité de réconcilier l'unicité des individus, avec leur relation sociale.

En ce sens, la notion de société ouverte implique le double dépassement, d'une part, de l'égoïsme individualiste, et, d'autre part, de l'intégration assimilatrice : elle met l'égoïsme en état d'équilibre autrement que la société close qui les assimile totalement ; elle assure l'unicité individuelle sans lui nuire aucunement. C'est dire que *Les deux sources* propose une possibilité de relation interpersonnelle, fondamentalement autre que la solidarité sociale. En fait, l'auteur oppose « la solidarité sociale » à un autre ordre

90 Bergson caractérise l'émotion créatrice ainsi : « [a]mour qui pourra aussi bien se transmettre par l'intermédiaire d'une personne qui se sera attachée à eux ou à leur souvenir resté vivant, et qui aura conformé sa vie à ce modèle » (DS102). Cet imitateur d'une personnalité privilégiée transmettra lui aussi l'émotion créatrice à sa manière.

social, qu'il appelle « fraternité humaine » (DS55-56). C'est cette dernière qui comprend l'humanité tout entière, tout en établissant l'unicité de chaque personnalité.

Allons plus loin, pour mettre en lumière comment la société ouverte garantit l'unicité individuelle. C'est le sujet que nous allons traiter dans le chapitre suivant, en nous focalisant sur le cheminement de *L'évolution créatrice* dans *Les deux sources*.

Chapitre 3. La position de l'individu créateur chez Bergson : autour de l'acheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*

§1. Les difficultés de l'individu créateur dans *L'évolution créatrice*

1-1. Des deux sources à *L'évolution créatrice*

Après avoir confirmé l'impossibilité de l'unicité individuelle dans la société close, nous aimerions passer à la société ouverte, et examiner comment l'unicité individuelle s'établit dans cette sorte de société. Cette analyse est inévitable, en tant qu'il s'agit de la force intérieure dans la société ouverte comme dans la société close : nous avons vu que la pression sociale, qui agit à l'intérieur de notre moi social, sape le fondement de notre existence unique, parce qu'elle agit à l'intériorité de notre moi social, et par là même, finit par effacer la ligne de démarcation tranchée entre l'intérêt individuel et l'intérêt social. S'il en est ainsi, de quel droit Bergson affirme-t-il que l'émotion créatrice, une autre force intérieure, assure l'unicité individuelle ? Ne coupe-t-elle pas, au contraire, le fondement de l'individu à sa racine, de même que la pression sociale ? Bref, il reste la justification de l'unicité individuelle dans la société ouverte. C'est un sujet que nous allons traiter dans le présent chapitre.

Face à cette question, nous nous proposons de mettre en cause l'acheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*. Pourquoi s'agit-il donc non seulement des *Deux sources*, mais aussi du livre qui le précède ? Il est vrai que, dans *L'évolution créatrice*, troisième livre principal de Bergson, l'auteur consacre la plupart des pages au sujet de l'évolution des êtres vivants, et non de la société humaine proprement dite. Mais c'est sur l'ontologie de l'élan vital, élaborée à travers l'interprétation de l'évolution, que Bergson fonde sa théorie sociale dans *Les deux sources*. Ainsi, celles-ci reprennent la notion de l'élan vital déjà établi et l'approfondissent davantage en vue de réfléchir sur les phénomènes sociaux.

Cependant, il est à noter que *Les deux sources* n'est pas une simple application du livre précédent au monde social : la métaphysique de la vie en général n'aboutirait pas à la société humaine sans réflexion approfondie de la façon nouvelle et propre aux *Deux sources*, comme Bergson lui-même dit : « la philosophie exigera un effort nouveau pour chaque nouveau problème. Aucune solution ne se déduira géométriquement d'une autre.

Aucune vérité importante ne s'obtiendra par le prolongement d'une vérité déjà acquise » (PM27)⁹¹.

Qu'implique donc cette démarche philosophique de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources* ? Autrement dit, si Bergson fait avancer sa réflexion d'une manière complètement inédite dans son dernier livre, en quoi consiste le point de divergence le plus essentiel entre ces deux livres ? À notre avis, il s'agit du changement fondamental du statut ontologique que l'auteur confère à l'individu, dont s'occupent nos considérations dans ce chapitre : ce n'est que dans le dernier livre traitant de la « société ouverte » que Bergson arrive à donner un fondement ontologique à l'individu créateur. Au contraire, *L'évolution créatrice* établissant l'élan vital en tant que principe créateur ne discute pas, au moins explicitement, de la création au niveau individuel. C'est la raison pour laquelle, dans le présent chapitre, nous commençons par la lecture de *L'évolution créatrice*. En partant de ce livre qui s'en tient aux considérations de la vie en général, nous aimerions mettre en relief ce qui rend possible l'individu créateur dans *Les deux sources*, ainsi que la difficulté qu'il rencontre.

1-2. L'organisme comme une rencontre de la matière et de l'élan

Nous abordons alors l'analyse du texte de *L'évolution créatrice*. Comme nous venons de le dire, il semble que cette oeuvre ne s'occupe pas de la création par l'individu, au moins à titre de sujet principal. À notre avis, cette absence de la création individuelle n'est pas un accident : nous supposons qu'elle résulte plutôt de la conception même de la création dans ce livre. Afin de préciser ce qui empêche la

91 C'est une citation de l'« Introduction » de *La pensée et le mouvant*, initialement rédigée en préparation longue des *Deux sources*. Vers la fin de cette « Introduction », dans laquelle nous pouvons entrevoir la méthode philosophique de Bergson, il jette un regard rétrospectif sur sa philosophie et insiste sur l'impossibilité de son progrès simplement logique ou déductif sans « effort nouveau ».

« Tension, concentration, tels sont les mots par lesquels nous caractérisions une méthode qui requiert de l'esprit, pour chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau. Nous n'aurions jamais pu tirer de notre livre *Matière et mémoire*, qui précéda *L'évolution créatrice*, une véritable doctrine d'évolution (ce n'en eût été que l'apparence) ; ni de notre *Essai sur les données immédiates de la conscience* une théorie des rapports de l'âme et du corps comme celle que nous exposâmes ensuite dans *Matière et mémoire* (nous n'aurions eu qu'une construction hypothétique) [...] Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le cercle de ses investigations, est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder » (PM97-98).

création individuelle, nous mettons en cause des considérations de *L'évolution créatrice*.

L'action créatrice thématifiée dans cet ouvrage, c'est le phénomène évolutif des êtres vivants, comme le montre son titre lui-même : Bergson affirme qu'une série d'évolutions des êtres vivants consiste essentiellement en un processus créateur, qui n'est pas expliqué à la manière déterministe. Ce qui fonde cette interprétation métaphysique de l'évolution, c'est l'ontologie bergsonienne élaborée face aux évolutionnismes contemporains. En critiquant quelques évolutionnistes tels que Darwin, de Vries, Eimer et Lamarck, Bergson découvre au fond de l'évolution des êtres vivants un mouvement fondamental, appelé « élan vital », à titre de principe créateur. C'est cet « élan » qui anime l'évolution des êtres vivants comme processus créateur.

Seulement, il ne faut pas oublier que l'élan n'achève pas tout seul son oeuvre et que, par nature, il ne se passe pas de la matérialité. Nous voudrions prendre un texte qui en témoigne :

[L'élan vital] enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent par conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte. Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. [...] cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière (EC270)⁹².

L'élan vital est composé d'« une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances » (EC259)⁹³. Ce sont ces tendances qui s'incarneront en chaque espèce vivante au milieu de l'évolution. Toutefois, puisqu'elles demeurent encore au niveau virtuel en se pénétrant les unes les autres, et chacune d'elles ne se distingue pas nettement des autres comme tel ou tel corps matériel. Elles ne s'actualisent comme organisme qu'à la condition que la matérialité les divise

92 Dans une conférence intitulée « La conscience et la vie », faite en 1911 à l'Université Birmingham, il répète que l'élan vital nécessite la matérialité qui le divise : « la matière est d'abord ce qui divise et ce qui précise [...] Ainsi la matière distingue, sépare, résout en individualités et finalement en personnalités des tendances jadis confondues dans l'élan originel de la vie. D'autre part, la matière provoque et rend possible l'effort. [...] Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant » (ES22).

93 « La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent » (EC258).

distinctement en espèces individuelles⁹⁴. C'est la « matière inerte » qui offre à chaque espèce son individualité. Pour ainsi dire, l'élan vital, pénétration mutuelle des tendances, exige la matérialité comme « principe d'individuation » *sine qua non* pour se manifester en espèces concrètes. Du point de vue métaphysique, Bergson définit cette matérialité comme mouvement, non comme chose, qui s'oppose à l'élan vital. Bref, celui-ci, qui est un mouvement créateur, n'opère jamais de création des espèces sans aucune matérialité, qualifiée de « mouvement inverse » (EC250) que l'élan vital rencontre.

C'est en partant de la notion d'élan vital et de la matérialité que Bergson interprète l'évolution du monde organisé : il définit celle-ci comme « déroulement de cette lutte » (EC255) de ces deux mouvements qui s'opposent l'un à l'autre. Tout le long de l'évolution des êtres vivants, chaque organisme se produit comme « *modus vivendi* » (EC250) ou rencontre de l'élan créateur et de la matérialité inerte.

1-3. Le schéma dualiste de la vie : le mouvement *sur place* et le mouvement *en avant*

Face à la résistance inévitable de la matérialité dans l'évolution des organismes se met en relief la finitude de l'élan vital⁹⁵. En fait, Bergson affirme : « il [l'élan vital] ne peut créer absolument » (EC252). En tant que cette force créatrice est infinie, il est inévitable qu'elle « reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire » (EC127). Sans aucun obstacle, l'élan vital, principe créateur de la vie, pourrait « se dépasser » (ibid.) lui-même en continuant la création indéfiniment. Mais, en réalité, il est obligé de s'arrêter à chaque espèce qu'il a créée dans un cheminement évolutif. Force finie et

94 C'est sur ce point que Deleuze se focalise pour approfondir sa notion ontologique de virtualité. Dans *Le bergsonisme*, après avoir établi l'ontologie de virtualité de *Matière et mémoire*, il aborde la lecture de *L'évolution créatrice* pour éclaircir l'actualisation du virtuel. D'après lui, « Tout se passe comme si la Vie se confondait avec le mouvement même de la différenciation, dans des séries ramifiées. Sans doute ce mouvement s'explique-t-il par l'insertion de la durée dans la matière : la durée se différencie d'après les obstacles qu'elle rencontre dans la matière, d'après la matérialité qu'elle traverse, d'après le genre d'extension qu'elle contracte » (G. Deleuze, *Le bergsonisme* [1966], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1998, p. 96-97).

Dans ce passage, il s'agit de la différenciation des tendances virtuelles face à la matérialité. D'ailleurs, nous le voyons, il est impossible de trouver dans cette différenciation la place propre pour l'individu créateur. Pour cela, il est nécessaire de mettre en cause la notion d'émotion dans *Les deux sources*.

95 « La force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée » (EC127).

limitée, il ne peut pas dépasser la matérialité dont il a chargé dans la formation des êtres vivants, de sorte qu'il est impossible qu'il prolonge son action créatrice au-delà d'une espèce. Il est hypnotisé sur l'organisme qu'il vient de produire en passant. En ce qui concerne cette espèce où s'interrompt l'élan, Bergson en dit : « ce qui ne devait être qu'un lieu de passage est devenu le terme » (EC130). Par conséquent, une espèce, issue de l'évolution, est « relativement stable, et contrefont même si bien l'immobilité » (EC129)⁹⁶. Contrairement au fait que l'élan vital s'efforce de continuer la création autant que possible, « chaque espèce préfère donner la plus petite somme possible d'effort » (ibid.) et, pour ainsi dire, « entre dans un demi-sommeil » (ibid.). Tout ce qu'elle vise est sa commodité pour vivre et maintenir son existence, à tel point qu'« elle ne pense qu'à elle » (EC255). Nous en déduisons que des espèces évoluées se caractérisent en quelque sorte par leur *conatus*, tendance à se conserver, et non pas par l'action créatrice.

De cette conception de l'organisme évolué et de l'élan vital qui le produit se déduit une double tendance, qu'il convient d'appeler le mouvement *en avant* et le mouvement *sur place*. Ce n'est rien d'autre que les deux aspects de l'évolution, ou plus généralement, les deux manières d'agir de la vie même. Il met un mouvement en contraste avec l'autre dans le passage qui suit :

La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle. Celle-là toujours va de l'avant ; celles-ci voudraient piétiner sur place. L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire. Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie (EC129, souligné par nous).

Comme nous l'avons vu plus haut, l'élan vital en tant que tel tend à continuer la création sans cesse. Pour mettre en valeur cette « mobilité » de l'élan, Bergson recourt à une image d'« avance » : il qualifie donc l'élan vital d'« un mouvement en avant » (EC105). Au contraire, le comportement des espèces, qui ne sont que des

96 Dans le passage suivant, Bergson illustre la stabilité des espèces évoluées, relatives à l'« effort » qui est l'élan vital. « De bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir » (EC128).

« manifestations particulières de la vie », consiste plutôt en son immobilité : elles ne s'appliquent qu'à conserver leur propre existence. Si l'élan vital opère la création de la nouvelle forme d'une espèce, celle-ci ne fait que maintenir sa propre forme sans jamais créer la nouvelle forme, au moins par elle-même. C'est un autre côté, mode relativement stable, de la vie en l'absence de la création que désigne l'image de mouvement sur place, tel qu'« un piétinement sur place » (EC105), une « oscillation sur place » (EC266), ou « un tourbillonnement sur place » (EC269).

Dualiste est donc la conception bergsonienne de la vie, en ce sens que tous phénomènes vitaux s'expliquent finalement par ces deux mouvements. Une telle perspective dualiste est toujours la méthode philosophique que Bergson adopte également dans les oeuvres précédentes, qu'il s'agisse de la « durée » dans l'*Essai*, ou de la mémoire dans *Matière et mémoire*. Dans *L'évolution créatrice*, la méthode dualiste s'applique cette fois à l'évolution des êtres vivants qui constitue le double mouvement.

Ce qui nous intéresse, c'est que ce mouvement dualiste correspond à la dualité de l'élan vital et des espèces. Il nous semble que c'est cette dualité qui est la plus fondamentale. Nous ne pouvons plus trouver aucun élan créateur dans des espèces conservatrices. Une fois créées avec la matérialité, elles ne s'absorbent que dans la conservation de soi-même, et, par conséquent, renoncent à succéder à la création qui est à l'origine de l'élan. Nous constatons qu'il y a *une rupture définitive* entre l'élan créateur et les espèces créées par celui-ci.

Revenons maintenant à notre sujet concernant l'individu en tant que créateur. Où l'individu créateur s'inscrit-il dans cette perspective dualiste sur la vie ? Bergson se donne-t-il dans *L'évolution créatrice* la place propre pour l'individu créateur ?

Pour répondre à cette question, nous rappelons d'abord que la matérialité sert, dans la théorie bergsonienne de l'évolution, de « principe d'individuation ». L'élan vital, nombre de tendances virtuelles et confondues, ne se manifeste que par la rencontre avec la matière qui le divise en chaque espèce. Il est vrai que l'élan vital est la source créatrice de vie, mais ces tendances de l'élan en tant que telles n'ont aucune individualité. Nous ne pouvons donc pas retrouver l'*individu* créateur au sein de l'élan vital.

Alors, l'individu en tant que tel est-il créateur, tandis qu'il n'y a pas d'individualité distincte dans la pénétration des tendances mutuelles de l'élan ? La réponse est également négative, dans la mesure où Bergson met l'individu sur le même plan que les espèces créées. Pour le constater, nous prenons par exemple un texte sur la formation

d'un être vivant.

Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces (EC99).

En ayant recourt à la métaphore d'obus éclaté, Bergson présente ici le même point de vue dont nous avons déjà traité jusqu'ici : un organisme réside dans une sorte de résultante de l'élan vital (force explosive de la poudre) et de la matérialité (résistance que le métal y oppose). Ce qui nous intéresse dans ces phrases, c'est que les « individus » se confondent avec les « espèces », au nom de la « fragmentation de la vie », ce qui signifie que chaque individu, de même qu'une espèce qui le contient, s'individualise par la même cause qui est la matérialité. Bergson n'établit pas encore ce qui fournit à l'individu son propre fondement et adopte le même critère de distinction pour un individu comme pour une espèce⁹⁷. Il en résulte qu'un individu comme tel, ainsi qu'une espèce, s'isole une fois pour toutes de l'élan créateur, comme le dit la citation suivante.

La vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre (EC27).

Un organisme lui-même ne coïncide jamais avec un courant créateur de la vie. Il n'est qu'« une excroissance » ou « un bourgeon » éphémère qui jalonne la continuité de

⁹⁷ La citation suivante précise que ce sont les tendances inhérentes à l'élan vital qui se détachent par l'intermédiaire de la matérialité : « Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan » (EC100).

Ce qui nous paraît remarquable, c'est que chaque tendance se développe « en forme de gerbe », autrement dit, sous forme d'espèce, non pas d'individu. Ces tendances de l'élan elles-mêmes ne contiennent donc pas de principe qui discerne chaque organisme *individuel*. Ainsi l'individualité ne provient pas de l'élan créateur, mais de la matérialité seule, au moins dans *L'évolution créatrice*.

l'élan vital. Nous faisons remarquer la séparation insurmontable de la force créatrice et de l'organisme individu qu'elle a créé, comme il en est de même pour chaque espèce.

En somme, pour ce qui est de *L'évolution créatrice*, nous sommes obligés d'en dire qu'il n'y a pas de lieu propre à l'individu créateur au sein de la théorie évolutive résolument dualiste, dans laquelle il ne se trouve qu'un choix exclusif entre deux possibilités : ou bien *ce qui continue la création sans individualité*, ou bien *ce qui est créé sans force créatrice*. De cette alternative vient que, s'il y a quelque chose de créateur, il n'est plus individuel, et vice versa.

Cependant, il faut se rappeler que Bergson admet une seule exception : l'homme. Passons à la section suivante pour le mettre en question.

1-4. L'homme intelligent et son caractère intermédiaire

En principe, comme nous l'avons vu plus haut, l'élan créateur s'arrête à l'organisme qu'il a créé lui-même. L'organisme en général est en ce sens considéré comme « impasse » (EC266) sur lequel débouche le courant vital, et celui-ci se renferme dans le mouvement sur place sous forme d'espèce stable et conservatrice. En un mot, l'« insuccès » (EC130) de l'évolution se trouve partout dans le monde organisé. Toutefois, il faut souligner que Bergson fait une seule exception pour l'homme.

La vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la force humaine. [...] L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital (EC266).

C'est l'homme seul qui brise le mouvement sur place en dépassant la matérialité de l'organisme et, par conséquent, prolonge la création de l'élan vital dans sa propre action libre et créatrice. Quoique, d'une manière générale, l'évolution abandonne sans succès la création continue dans la plupart des êtres vivants, l'homme est regardé comme « succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution » (EC265). Selon Bergson, « l'homme vient occuper une place privilégiée » (EC183) parmi les espèces dont la plupart sont condamnées aux échecs de

l'évolution.

En quoi consiste ce succès exceptionnel qu'a obtenu l'évolution dans l'homme ? Pourquoi le courant vital prolonge-t-il sa création dans l'homme malgré la résistance matérielle ? Pour traiter cette question, nous nous intéresserons la « conscience » *sui generis*, que Bergson appelle « supraconscience » ou « conscience en général ».

Il nous semble assimiler avec l'élan vital cette sorte de conscience en tant que créateur de la vie, comme l'indique la phrase suivante : « c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie » (EC261). Selon Bergson, la conscience, au même titre que l'élan vital, est qualifiée comme « une exigence de création »⁹⁸ qui anime l'évolution vitale. Dans quelques pages de *L'évolution créatrices*, Bergson préfère ce mot « conscience » à l'élan vital, pour accentuer un certain aspect de l'élan vital.

En partant de ce point de vue, la démarche évolutive des vivants est envisagée comme « marche à la réflexion » (ibid.). En vue de « se libérer elle-même » (EC186), la conscience cherche à se réveiller de plus en plus, en s'incarnant dans chaque organisme. Elle s'épanouit d'autant plus pleinement que l'évolution se développe et crée l'organisme élevé. L'évolution, ainsi entendue, atteint le sommet dans l'homme dans lequel la conscience surgit avec le plus d'intensité parmi les autres êtres vivants.

Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère. Toute l'histoire de la vie, jusque-là, avait été celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière, et d'un écrasement plus ou moins complet de la conscience par la matière qui retombait sur elle (EC264).

Ce dont Bergson parle ici est le « succès » que la conscience a connu en aboutissant à l'homme. Mais, allons plus loin. À quelle condition la conscience a-t-elle réussi cette libération considérable de soi-même dans l'homme, malgré la matérialité dont il est doué ?

En ce qui concerne la manifestation de la conscience, Bergson en dit : « cette conscience [...] ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme ; elle se réveille dès que renaît la

98 Bergson attribue la même qualification de l'« exigence de la création » à l'élan vital comme à la supraconscience, comme nous le voyons dans ces phrases suivantes.

« L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création » (EC252).

« [C]ette conscience, qui est une exigence de création » (EC262).

possibilité d'un choix » (EC261)⁹⁹. L'intensité de la conscience est ainsi définie comme la possibilité d'un choix. Dans l'évolution vitale où se développe la conscience, il s'agit donc d'« introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté » au sein de la « matière, qui est la nécessité même » (EC252). Qu'est-ce qui rend donc possible un choix pour l'homme, et libère celui-ci de la limitation matérielle ? C'est l'intelligence, faculté propre à l'homme, dans la mesure où Bergson dit : « La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence » (EC267). Nous en traiterons en la confrontant avec une autre faculté principale de la vie, qui est l'instinct.

L'intelligence comme l'instinct sont des « tendances » (EC137) s'inscrivant dans l'élan vital. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, à l'origine, elles se pénètrent, au niveau virtuel, l'une à l'autre et avec d'autres tendances¹⁰⁰, mais, le long du cheminement évolutif, chaque tendance se détache de plus en plus en se séparant l'une de l'autre : l'intelligence se développe pleinement à l'homme, point culminant de l'évolution des Vertébrés, alors que l'instinct se perfectionne chez l'insecte, tel que la fourmi, qui est le sommet dans la direction évolutive des Hyménoptères.

Nous passons à la comparaison de ces deux facultés. Bergson les caractérise brièvement par cette phrase : « l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie » (EC177).

Quant à l'instinct, Bergson le confond avec la « sympathie » (ibid.). Quand, par exemple, L'Ammophile hérissée donne des coups d'aiguillon à la Chenille de façon assez compliquée (cf. EC173), elle n'a aucune connaissance sur la Chenille tel que la possède l'entomologiste du point de vue extérieur. Selon Bergson, c'est à l'intérieur même de sa vie qu'une espèce se saisit instinctivement des autres qu'elle concerne.

L'instinct doit ce caractère sympathique à la faculté originelle d'où il dérive, à savoir l'« intuition ». Par celle-ci, on sympathise immédiatement avec la vie, et il en est de même pour l'instinct. L'instinct, au même titre que l'intuition, est une connaissance immédiate sur la vie. Cette connaissance permet à un organisme de se relier aux autres d'une manière immédiate et intérieure : ces organismes ainsi rattachés constituent *une* totalité organique elle-même, comme de nombreuses tendances vitales se pénètrent organiquement dans l'élan originel¹⁰¹.

99 « [C]onscience est synonyme d'invention et de liberté » (EC264).

100« C'est qu'intelligence et instinct, ayant commencé par s'entrepénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune » (EC136).

101« C'est sur la forme même de la vie, au contraire, qu'est moulé l'instinct. Tandis que l'intelligence traite toutes choses mécaniquement, l'instinct procède, si l'on peut parler ainsi, organiquement [...] il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à

D'ailleurs, dans une certaine mesure, l'instinct se distingue de l'intuition : le premier comprend la totalité de la vie où tous les courants vitaux se confondent, tandis que la dernière « ne pouvait aller bien loin » (EC183). D'après Bergson, « du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait » (ibid.). À la différence de l'intuition qui englobe la vie tout entière, l'instinct est rivé « à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement » (EC179).

Puis, nous passons à l'intelligence qui est de sens opposé à l'instinct. Contrairement au fait que l'instinct sympathise avec la vie même, l'intelligence ne s'attache qu'à la matière inerte qui n'a pas de continuité¹⁰² ni de mobilité. En plus, « même quand elle n'opère plus sur la matière brute », elle suit « les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération : elle applique des formes qui sont celles mêmes de la matière inorganisée » (EC161). Elle a donc pour objet exclusif « le discontinu » (EC155) et « l'immobilité » (EC156). Or, la vie en tant que telle est un courant créateur considéré comme fondement de l'évolution elle-même. Par conséquent, l'intelligence est caractérisée par « une incompréhension naturelle de la vie » (EC166). Elle laisse échapper le courant créateur qui apporte la nouveauté sans cesse, tandis que l'instinct s'en saisirait avec précision.

Même si l'intelligence, ainsi définie, ne s'applique pas au courant créateur lui-même, elle n'en est pas moins la faculté essentielle qui permet à l'homme d'émanciper la conscience et de continuer en lui la création de l'élan vital. C'est pour cela qu'elle est « la connaissance *formelle* », ayant « un incalculable avantage » sur l'instinct qui n'est que « la connaissance *matérielle* » (EC152). Quoique, par l'instinct, un organisme sympathise immédiatement avec la vie même, il s'absorbe exclusivement dans certaines espèces qui l'intéressent. Au contraire, l'intelligence a pour fonction d'« établir des rapports » (ibid.) entre n'importe quels objets. Elle ne se fixe pas à une chose déterminée et « peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien » (ibid.).

D'où vient qu'elle a le droit d'être indépendante de la nécessité qui domine la

tel point que nous ne saurions dire [...] où l'organisation finit et où l'instinct commence » (EC166).

102 Bergson définit un aspect de la matière ainsi : « Quelle est la propriété la plus générale de la matière brute ? Elle est étendue, elle nous présente des objets extérieurs à d'autres objets et, dans ces objets, des parties extérieures à des parties » (EC154-155).

François relie ces phrases à la définition célèbre de l'étendue par Descartes : « *Partes extra partes* » (cf. EC, édition critique (PUF), p. 463, note 176, par A. François).

matière : elle porte sur la matière en échappant toutefois à sa nécessité. Nous nous rappelons ici ce que vise l'élan vital en tant qu'évolution de la conscience : pour se réaliser de plus en plus, la conscience cherche à introduire au sein de la matière autant d'indétermination que possible, car elle émerge dans l'organisme d'autant plus clairement que l'indétermination augmente dans son action. Nous voyons ici pourquoi Bergson regarde l'intelligence humaine comme la faculté essentielle à la libération de la conscience. C'est l'intelligence qui traite tel ou tel objet matériel sans jamais se céder à sa nécessité. En plus, à l'aide de la langue, la société, et le cerveau que possède l'espèce humaine¹⁰³, elle fabrique l'instrument matériel à sa disposition : elle crée « avec la matière, qui est la nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu » (EC264) : l'intelligence arrive à dépasser l'obstacle matériel en profitant avec habileté de sa nature nécessaire.

Ainsi l'intelligence, au-dessus de la nécessité matérielle, permet à l'homme de livrer la conscience, contrairement au fait que l'instinct, s'absorbant dans les objets déterminés, reste tout à fait inconscient¹⁰⁴. Il s'ensuit que l'homme, doué de l'intelligence, est considéré comme un succès, passage exceptionnel du courant créateur, parmi d'autres espèces stables, comme Bergson affirme : « Tout se passe enfin comme si la mainmise de l'intelligence sur la matière avait pour principal objet de *laisser passer quelque chose* que la matière arrête » (EC184).

1-5. L'individu créateur est-il possible dans *L'évolution créatrice* ?

Compte tenu de ce que nous avons dit plus haut, revenons maintenant sur notre sujet d'individu créateur. Comme nous l'avons déjà constaté, d'une manière générale, l'organisme lui-même n'a pas de possibilité d'opérer la création, qu'il s'agisse de chaque individu ou de l'espèce qui le contient. Si l'homme est privilégié parmi d'autres organismes, l'individu humain peut-il être créateur ? Autrement dit, y a-t-il une place propre à l'individu créateur, s'il s'agit de l'homme intelligent qui est un passage exceptionnel du courant créateur ?

103D'ailleurs, « notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule même supériorité interne » (EC265). En un mot, ils proviennent d'une tendance de la vie, déjà réalisée dans l'homme, qui est l'intelligence elle-même.

104« [L']intelligence sera plutôt orientée vers la conscience, l'instinct vers l'inconscience » (EC145).

Sur cette question, notre réponse n'en est pas moins négative, car, c'est l'homme en tant qu'*espèce*, que Bergson met en lumière dans *L'évolution créatrice*. En principe, il ne s'agit pas de la création effectuée par l'individu humain dans ce livre, dont le sujet principal est l'évolution des vivants. Bergson n'approfondit pas la réflexion sur l'individu humain en tant que tel. Nous nous rappelons qu'il n'y a pas de critère établi qui distingue un individu d'une espèce à laquelle il appartient. Il est ainsi de l'homme même, qui est le succès exceptionnel de l'élan créateur.

Il est vrai qu'il dégage ce qu'il y a d'essentiel dans l'homme, à savoir l'intelligence, à travers l'analyse sur l'évolution de la vie, mais cette intelligence est une faculté *spécifique* acquise par l'évolution des espèces. La tendance de l'élan vital, visant à l'intelligence, s'incarne dans l'espèce humaine dans son ensemble. Dans cette mesure, elle relève de la dimension spécifique, plutôt qu'individuelle.

De plus, nous faisons remarquer qu'elle n'est que *la condition nécessaire* pour la création. L'intelligence en tant que telle n'est pas suffisante pour la création, dans la mesure où elle ne traite que de la matière et qu'elle n'accède pas au courant créateur lui-même. Sans doute, elle est la faculté d'introduire l'indétermination dans la nécessité matérielle et, par conséquent, permet un choix à l'homme. Mais, le choix lui-même n'est jamais la création elle-même, même s'il est la condition indispensable pour celle-ci. Si l'on veut s'approcher de la création, il faut remonter au principe créateur lui-même, par l'intermédiaire de l'indétermination qu'offre l'intelligence humaine. Nous en concluons que l'intelligence se caractérise par la condition de la création, non pas par la source créatrice elle-même inhérente à l'homme. Enfin, en ce qui concerne l'intelligence humaine, elle ne désigne pas la création même effectuée par l'individu, mais uniquement *sa condition spécifique*.

D'ailleurs, dans quelques pages de ce livre, Bergson suggère la possibilité d'accéder au principe lui-même au-delà de l'intelligence.

La conscience se déterminant en intelligence [...] parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent, à élargir indéfiniment son domaine. Une fois libérée, elle peut d'ailleurs se replier à l'intérieur, et réveiller les virtualités d'intuition qui sommeillent encore en elle (EC183).

Suivant ces phrases, la conscience, libérée par l'intelligence, peut s'orienter « à

l'intérieur » et réveiller l'intuition. Nous évoquons ici l'instinct qui dérive de l'intuition et qui est, contrairement à celle-ci, fixé à tel ou tel objet qui l'intéresse. Puisque l'instinct n'est constamment attaché qu'à un certain objet, il n'est pas capable de remonter à la vie tout entière qui est l'élan vital. Cependant, chez l'homme, l'instinct est capable de collaborer avec l'intelligence. Puisque, à l'origine, l'une et l'autre se pénétraient réciproquement dans une même racine qui est l'élan vital, et qu'il reste encore à l'intelligence développée ce qu'il y a d'instinct. Si l'homme reprend cet instinct au niveau virtuel pour le réunir à l'intelligence, celle-ci mènera l'instinct fermé à « élargir indéfiniment son domaine » à tel point que l'instinct devient l'intuition qui englobe la vie tout entière en son intérieur¹⁰⁵. Ainsi, au moyen de l'intelligence, l'homme est susceptible de reprendre l'intuition qui nous conduit immédiatement à la totalité de la vie. C'est dans cette mesure que Bergson nous offre une perspective selon laquelle l'on peut accéder à l'élan vital lui-même qui est la source créatrice.

Toutefois, à notre avis, cette perspective de reprise de la vie par l'intuition reste inachevée. Pour préciser ce point, nous évoquons un schéma dualiste sur l'individualité, tel que nous l'avons vu dans la section 1-2 : tandis que l'élan vital en tant que tel n'a pas d'individualité, la matière seule sert de « principe d'individuation » dans le monde vivant. Dans *L'évolution créatrice*, tout organisme, y compris l'homme, ne peut pas être individualisé sans matérialité qui le divise. S'il en est ainsi, en coïncidant pleinement avec l'élan vital par l'intuition, l'homme perdrait sa propre existence, au moins dans la dimension intérieure, où sa conscience sympathise immédiatement avec toutes les virtualités vivantes.

Enfin, dans *L'évolution créatrice*, alors qu'il y a la matérialité qui différencie les espèces comme les individus au niveau matériel, il manque un critère discernant l'être individu au sein de l'élan vital. C'est cette sorte de critère que nous allons chercher dans l'analyse sur *Les deux sources* effectuée dans la section 2. Nous verrons que cela rend possible l'individu créateur, que nous n'arrivons finalement pas à trouver dans *L'évolution créatrice*.

Avant de passer à la lecture des *Deux sources*, nous voudrions faire une remarque sur un aspect de l'intelligence par rapport à l'instinct et l'intuition. Nous avons dit plus haut qu'elle éveille la conscience et fait s'éloigner de l'inclination instinctive et aveugle vers l'objet déterminé. C'est elle qui permet à l'instinct d'élargir son domaine sans

¹⁰⁵Dans *L'évolution créatrice*, Bergson entend par l'intuition « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (EC178).

limites. Mais, à la différence de l'intuition, l'intelligence en tant que telle n'est pas capable d'accéder à l'élan vital : elle revient finalement à la condition spécifique de la création. Pour ainsi dire, elle s'inscrit *au-delà de l'instinct et en deçà de l'intuition*. Nous pouvons dire que, dans *L'évolution créatrice*, l'intelligence éveillant la conscience est qualifiée d'intermédiaire entre l'instinct *inconscient* et le courant *créateur*.

Ce caractère intermédiaire vaut pour l'espèce humaine elle-même, douée d'intelligence. Dans la section 1-2, nous avons vu le dualisme de l'élan créateur et de l'espèce stable qu'il a créée. Dans cette perspective dualiste, l'espèce humaine ne correspond pas exactement à l'élan vital ni à l'espèce conservatrice. Sans doute, l'homme intelligent, à titre d'espèce exceptionnelle, peut surmonter la stabilité instinctive que subissent d'autres espèces, mais il ne s'identifie pas avec la source créatrice elle-même¹⁰⁶. Dans cette mesure, l'homme se situe donc à l'intermédiaire entre l'élan créateur et l'espèce créée. Dans les considérations qui suivent, nous reprendrons ce caractère intermédiaire de l'intelligence à laquelle *Les deux sources* a succédé de manière différente.

§2. La place de l'individu créateur dans *Les deux sources*

2-1. La société close comme la vie instinctive

Nous abordons ensuite la lecture des *Deux sources*, œuvre dans laquelle Bergson prolonge quelques points déjà traités dans *L'évolution créatrice*. Il reprend là le double mouvement de la vie qui est composé de la marche *en avant* et du piétinement *sur place*. D'ailleurs, comme nous l'avons dit par avance dans la section 1-1, il ne fait pas une simple application de la conception de la vie au domaine social. Il articule de manière plus profonde ces notions déjà apparues dans le livre précédent.

Cette réflexion approfondie dans *Les deux sources* assigne à l'individu créateur sa propre place : c'est la personne créatrice, telle que « mystique » ou « héros », qui rend la société radicalement ouverte. Contrairement aux considérations de *L'évolution créatrice*, la théorie sociale des *Deux sources* a pour enjeu crucial l'individu créateur

¹⁰⁶Pour ce qui est de l'espèce humaine, Bergson insiste sur son écart par rapport à l'élan vital lui-même. « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours » (EC240).

que Bergson met au coeur de la « société ouverte ». Cela nous renvoie à notre question initiale : qu'est-ce qui rend possible l'individu créateur dans *Les deux sources*, alors que celui-ci ne se trouve pas encore élaboré autant qu'il le faut dans *L'évolution créatrice* ? Pour répondre à cette question, il s'agit de cerner précisément le point divergent entre ces deux livres majeurs. Nous proposons de nous intéresser à la métaphysique de la vie renouvelée, en vue de la comparaison avec celle de *L'évolution créatrice*.

Tout d'abord, avant d'aborder directement la société ouverte, nous commençons par la société d'ordre totalement opposé, à savoir « la société close ». Nous allons en traiter à la lumière de l'acheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*.

Dans une certaine mesure, la société close, discutée dans *Deux sources*, se définit à partir d'une idée de « mouvement sur place », déjà posée dans *L'évolution créatrice*. Cela s'explique par nos observations déjà faites sur la société close.

Revenons sur notre réflexion dans le premier chapitre. Dans la société humaine, on l'a vu, il se trouve l'instinct virtuel qui cherche à organiser les individus en un organisme : cette sorte d'instinct exerce la pression sociale qui nous fait former le moi social, à travers l'habitude acquise ; celle-ci permet à l'individu de remplir le rôle social, assigné à lui, pour la conservation de la société close. Des individus s'organisent ainsi dans une société par l'instinct, de même que des cellules s'unissent instinctivement dans un organisme. Il s'agit de l'application au niveau social la notion d'instinct déjà traitée dans le livre précédent.

Cette sorte de société instinctive est qualifiée d'immuable¹⁰⁷ et de conservatrice¹⁰⁸. Nous évoquons ici le mouvement *sur place* qui fait partie du double mouvement de la vie. Dans *Les deux sources*, Bergson reprend l'image de mouvement *sur place* et l'emploie pour désigner la société close, inclinée à la stabilité et à la conservation de soi-même. Nous y constatons que, sous le nom de mouvement *sur place*, il rapproche la société close de la tendance stable et conservatrice de l'organisme¹⁰⁹. Ainsi la société close se définit par la nature même de l'espèce qui est un produit de l'élan vital.

Seulement, nous nous intéressons à une précision importante à l'égard de ce mouvement dans cet ouvrage. Bergson met l'accent sur la conservation de la société, non pas celle de chaque individu. Alors que, dans *L'évolution créatrice*, il n'y a pas encore eu d'inégalité frappante entre l'individu et l'espèce, dans *Les deux sources*,

107Bergson considère « une société d'insectes » comme « immuable » (DS121), parce que l'instinct lui-même est « relativement immuable » (DS27).

108C'est la force visant « la conservation et la cohésion du groupe », qui fait que « chaque fourmi travaille pour la fourmière et chaque cellule d'un tissu pour l'organisme » (DS94).

109« [Q]ui dit espèce dit stationnement collectif » (DS332).

l'individu compte bien moins que la société, de même ordre que l'espèce, comme Bergson le précise : « la nature se préoccupe de la société plutôt que de l'individu » (DS123). C'est une conséquence qui découle de l'« organicisme social » de Bergson : la société close est régie par « le pur instinct, où l'individu sert aveuglément l'intérêt de la communauté » (ibid.), de même qu'« un organisme dont les éléments n'existent qu'en vue du tout » (DS122). L'instinct vise à la conservation de la société dans son ensemble. Sur ce point, nous avons déjà vu, dans le chapitre 2, que l'intérêt individuel se confond avec l'intérêt général dans la société dominée par l'instinct virtuel : de ce fait, le sacrifice spontané d'un individu à la société peut même arriver, sans qu'aucune contrainte extérieure ne l'exige. Bergson en conclut que cette sorte de société instinctive et par conséquent close, consiste essentiellement en mouvement *sur place*, c'est-à-dire en la conservation de la société elle-même.

Cette société réglée par l'instinct n'a-t-elle pas à voir avec l'homme en tant qu'être intelligent ? Dans *L'évolution créatrice*, l'homme intelligent se distingue résolument de l'insecte instinctif. Mais, *Les deux sources* se focalise sur l'instinct social de l'homme, peu traité dans l'ouvrage précédent. Comme nous l'avons constaté dans *L'évolution créatrice*, l'instinct et l'intelligence sont originalement impliqués l'un dans l'autre. Ces deux activités « qui se compénétraient ; d'abord, ont dû se dissocier pour grandir ; mais quelque chose de l'une est demeuré adhérent à l'autre » (DS123). Il se trouve donc « une frange d'instinct autour de l'intelligence » (DS122). À première vue, cela peut sembler une simple répétition de ce que Bergson dit du rapport interne de l'intelligence à l'instinct : d'après *L'évolution créatrice*, l'homme peut remonter vers l'instinct par l'intermédiaire de l'intelligence, parce qu'il reste encore l'instinct au niveau virtuel dans l'homme intelligent même. C'est dans cette sorte d'instinct que *L'évolution créatrice* cherchait l'intuition. Toutefois, *Les deux sources* soulève un autre côté de l'« instinct virtuel » (DS23) de l'homme : cet instinct se rapproche intimement du « clos » inscrit dans l'humanité. C'est grâce à l'instinct virtuel trouvé dans l'homme intelligent que la société humaine participe de la société organique et stable, telle que la ruche ou la fourmilière, dont les membres sont unis par d'invisibles liens, et se consacrent eux-mêmes à la conservation de la société tout entière.

Pour ce qui est de cet instinct humain, nous faisons remarquer une divergence fondamentale entre les deux ouvrages de Bergson. *L'évolution créatrice* ne s'occupe de l'homme qu'à titre d'être intelligent. L'espèce humaine se situe à une place exceptionnelle parmi d'autres espèces : l'homme échappe au *mouvement sur place*, que

subissent la plupart des espèces, grâce à son intelligence qui ne peut pas toutefois accéder elle-même au *mouvement en avant* par l'élan créateur. Ainsi, *L'évolution créatrice* inscrit l'espèce humaine douée d'intelligence au milieu de ces deux mouvements. Au contraire, *Les deux sources* se focalise sur l'instinct humain de façon différente de *L'évolution créatrice* : c'est un côté instinctif de l'homme qui sous-tend la société close, caractérisée par son mouvement que nous appelons *sur place*. Cela revient à dire que, dans *Les deux sources*, Bergson insiste sur le caractère stable et conservateur de l'espèce humaine, et en un sens, met celle-ci sur le même rang que les espèces en général. En fait, Bergson affirme : « comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci [l'homme] fut un arrêt » (DS50). L'homme en tant qu'être doué d'instinct n'est plus placé à l'intermédiaire de deux mouvements, mais explicitement à côté du mouvement *sur place*. Il en résulte qu'il ne se trouve jamais d'individu créateur dans la société close qui a une tendance conservatrice. Loin d'être créateur, l'individu peut même sacrifier son existence à la société, comme s'il n'était qu'une simple cellule.

2-2. L'intelligence humaine et ses limites

Cependant, la société humaine ne se confond pas complètement avec l'organisme proprement dit où l'instinct se réalise à l'état pur : nous avons déjà montré que la société humaine est « un ensemble d'êtres libres » ; un individu humain, à la différence d'un insecte, est capable de se détacher de l'instinct social, pour se comporter plus ou moins librement.

Cela renvoie à un rôle que joue l'intelligence dans le livre précédent : suivant *L'évolution créatrice*, c'est l'intelligence qui permet à l'homme de se libérer du mouvement *sur place*. D'ailleurs, *Les deux sources* retrouve à leur tour l'intelligence vis-à-vis de la société. L'intelligence humaine introduit l'indétermination au sein de la stabilité de la société close et rend possible un choix individuel. Sans doute, comme nous le voyons, *Les deux sources* met en lumière l'aspect instinctif et clos de l'homme, mais celui-ci n'en est pas moins pris pour l'être intelligent qui se libère du mouvement instinctif.

Toutefois, l'intelligence n'est pas le dernier mot dans *Les deux sources*, tout comme dans *L'évolution créatrice*. Elle permet à l'individu humain d'échapper à l'instinct social, mais par ce fait même, elle donne lieu à « un déficit éventuel de

l'attachement à la vie » (DS223)¹¹⁰. Sans doute, dans le cas d'un insecte, celui-ci ne ressent pas de souci ni d'incertitude dans sa vie : il s'attache si fermement à sa vie instinctive qu'il tombe en « automatisme complet » (DS222). Mais, l'homme est doué de réflexion, d'où vient la représentation qui le déprime, telle que celle de la mort ou de l'incertitude dans son action¹¹¹. C'est pour cela que l'espèce humaine vit dans la hantise de la mort et de l'angoisse. En outre, l'intelligence est également susceptible de menacer l'existence sociale. Laissant de côté l'intérêt social, elle a tendance à se préoccuper de celle de l'individu. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, l'intelligence nous conseille l'égoïsme, avec sa faculté de choisir. Le lien social risque donc d'être brisé, si un individu, éveillé à la réflexion, ne pense « qu'à vivre agréablement » (ibid.). Ainsi il est inévitable que l'intelligence ébranle la confiance individuelle comme la cohésion sociale, en tant qu'elle a pour objectif de creuser l'écart entre la vie individuelle et celle de l'instinct immuable. L'intelligence elle-même s'entient à permettre à l'individu un choix en introduisant l'indétermination dans la société close, et elle ne procure pas le fondement supplémentaire à l'individu devenu instable. Dans cette mesure, disons-nous à propos des *Deux sources* comme de *L'évolution créatrice*, l'intelligence ne reste qu'une faculté intermédiaire et en tant que telle imparfaite¹¹².

Qu'est-ce qui vient donc combler cet écart creusé par l'intelligence ? Sans doute, encore dans *Les deux sources*, il s'agit de l'intuition pour compléter l'intelligence humaine. Mais, nous signalons deux points sur la notion d'intuition traitée dans *Les deux sources*.

Premièrement, l'intuition se sépare nettement de l'instinct. Nous avons vu plus haut que l'intelligence complète le défaut de l'instinct, et permet celui-ci de saisir la vie tout entière. Telle était la définition de l'intuition dans *L'évolution créatrice*. Au

110 Sur la notion d'« attachement de la vie », voir aussi D. Lapoujade, *Puissances du temps : versions de Bergson*, Paris : Minuit, coll. « Paradoxe », 2010, chap. III.

111 L'intelligence humaine, capable de se détacher de sa vie, suscite la représentation déprimante « de l'inévitabilité de la mort » (DS137) et « d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité » (DS146).

112 Jankélévitch met en valeur le caractère intermédiaire de l'intelligence surtout dans *Les deux sources*. « L'intelligence [...] est toute curiosité, inventive, goût du risque ; l'intelligence aime les aventures. Non que le Bergson des *Deux sources* se sente quelque tendresse imprévue pour l'« intellectualisme », mais il indique plus nettement qu'ailleurs la nature intermédiaire de l'intelligence, toujours moyenne entre la pression et l'aspiration » (V. Jankélévitch, *Henri Bergson* [1959], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1989, p. 195). D'ailleurs, dans *L'évolution créatrice*, l'intelligence est déjà qualifiée d'intermédiaire entre l'espèce et l'élan, comme nous l'avons vu dans la section 1-5.

contraire, dans *Les deux sources*, l'instinct ne permet pas l'intuition créatrice, mais sert de fondement de la société close et conservatrice. Il est vrai que, dans *Les deux sources*, Bergson parle du concours de l'intelligence et l'intuition. De là vient toutefois la religion statique, qui a pour fonction de préserver la cohésion de la société close¹¹³. Suivant *Les deux sources*, l'instinct virtuel de l'homme empêche de retrouver intuitivement l'élan créateur.

Deuxièmement, le mot d'intuition est moins sensible dans *Les deux sources*, que dans le livre précédent. Bergson consacre plus de pages à traiter la notion d'émotion¹¹⁴, résultat de l'intuition qui touche au principe créateur de la vie¹¹⁵. C'est cette émotion créatrice qui sert de condition fondamentale de la « société ouverte ». Il est temps d'aborder un autre genre de société, dans laquelle l'on trouvera enfin l'individu créateur à proprement parler.

113 Bergson explique la formation de la religion statique ainsi : « [s]i l'intelligence menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids. Si ce contrepoids ne peut pas être l'instinct lui-même, puisque sa place est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une virtualité d'instinct ou, si l'on aime mieux, le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence, produise le même effet : il ne peut agir directement, mais puisque l'intelligence travaille sur des représentations, il en suscitera d'« imaginaires » qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice » (DS124, souligné par nous).

La fonction fabulatrice, ainsi expliquée par la collaboration de l'intelligence et de l'instinct virtuel, engendre le mythe avec les représentations religieuses. Ainsi se forme la religion statique. L'instinct suscite l'intelligence à produire les images mythologiques favorisant notre attachement à la société close.

114 Il est notoire que *Le bergsonisme* de Deleuze consacre peu de pages à la lecture des *Deux sources*. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'il insiste sur l'importance de l'émotion : c'est celle-ci qui comble un écart entre l'intelligence et la société close.

« Qu'est-ce qui vient s'insérer dans l'écart intelligence-société [...] ? Nous ne pouvons pas répondre : c'est l'intuition. [...] La véritable réponse de Bergson est tout autre : ce qui vient s'insérer dans l'écart, c'est l'émotion. [...] Seule l'émotion diffère en nature à la fois de l'intelligence et de l'instinct, à la fois de l'égoïsme individuel intelligent et de la pression sociale quasi instinctive » (Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 115-116, souligné par nous).

La lecture deleuzienne des *Deux sources* nous montre que l'émotion est le fil conducteur de la société ouverte. En partant de ce point de vue, nous essayons de trancher notre question : où se trouve le lieu propre à l'individu créateur ?

115 Nous reviendrons plus tard sur la relation entre l'intuition et l'émotion, dans le chapitre 5, section 2-2.

2-3. L'émotion et l'individu créateur

Contrairement à la société close qui se caractérise par la tendance à conserver elle-même, la « société ouverte » a pour essence la création effectuée par un individu que Bergson nomme la « personnalité privilégiée » telle que le « mystique » ou le « héros ». Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'« appel » lancé par cette personnalité suscite l'aspiration ou l'attraction, qui est la force invitant d'autres personnes à l'action créatrice. La société ouverte consiste en quelque sorte dans le rayonnement de cette force créatrice.

À propos de l'« appel » de la personnalité privilégiée, nous aimerions citer la phrase suivante : « l'efficacité de l'appel tient à la puissance de l'émotion » (DS85). L'action créatrice opérée à la société ouverte renvoie ainsi à l'émotion *sui generis* : celle-ci n'est pas seulement un des états de la conscience, mais elle est aussi du même ordre que l'élan vital. Elle coïncide dans son essence avec l'« effort générateur de la vie » (DS51-52), ce qui signifie que l'élan vital a réussi à continuer sa création avec succès dans l'homme. En fait, *Les deux sources* trouve l'émotion partout là où l'homme opère la création, comme Bergson l'affirme : « qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux » (DS40). Ainsi l'émotion, en tant qu'« exigence de création » (DS44), est définie comme un prolongement de l'élan créateur à la société humaine.

À partir de cette émotion reliée à l'élan vital, nous revenons sur l'intelligence : nous avons vu dans la section précédente que l'intelligence introduit l'indétermination dans la société instinctive, mais que l'homme intelligent est le plus souvent sujet à l'inquiétude. L'homme ne peut jamais trouver dans l'intelligence elle-même ce qui sert de fondement assuré et ce qui oriente son action. *L'évolution créatrice* supposait que l'intuition surmonte l'intelligence avec l'intelligence même pour accéder à l'élan créateur. Dans *Les deux sources*, il ne s'agit plus d'intuition, mais de l'émotion créatrice, qui donne accès au courant vital. C'est cette émotion, qualifiée de « supra-intellectuelle » (DS41), qui complète l'intelligence humaine.

Elle nous permet, tout d'abord, de combler un écart de la vie creusé par l'intelligence. Elle nous invite à l'élan vital pour reprendre « la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler » (DS224). L'individu égoïste et pourtant angoissé découvrira « tout autre attachement à la vie » (DS227) que celle de la société close. Loin d'être une régression à la société close, à savoir la vie instinctive et stable,

cet « attachement à la vie en général » (DS225) désigne la remise de l'élan vital par l'émotion créatrice.

Et puis, c'est cette émotion qui oriente le choix apporté par l'intelligence. Nous nous rappelons que l'intelligence en tant que telle n'est que la faculté de choisir et qu'elle ne peut pas atteindre elle-même la source créatrice. Dans *Les deux sources*, l'émotion collabore avec l'intelligence en vue de l'action créatrice. Prenons l'exemple d'une symphonie de Beethoven. Il est vrai que Bergson parle du travail intellectuel : la composition d'une symphonie consiste d'un côté dans le « travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel » (DS268). Mais, d'un autre côté, pendant ce travail, il faut que le musicien remonte « vers un point situé hors du plan pour y chercher l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration » (ibid.). Ce « point » hors du plan intellectuel n'est rien d'autre qu'« une indivisible émotion que l'intelligence aidait sans doute à s'expliquer en musique » (ibid.). Dans l'action créatrice, l'émotion de ce genre sert de source de l'inspiration et oriente à ce titre le travail intellectuel de choix. C'est ainsi que l'émotion, empreinte de l'élan vital, complète l'intelligence humaine¹¹⁶.

Maintenant, nous devons revenir sur la question posée plus haut à propos de *L'évolution créatrice*. Dans *L'évolution créatrice*, alors que la matérialité individualise chaque organisme, l'élan vital lui-même n'a aucune individualité. Cela nous amène à nous poser une question : si l'homme remonte à l'élan vital par l'intuition pour coïncider pleinement avec ce dernier, risque-t-il de perdre sa propre existence au niveau intérieur où toutes les virtualités vivantes se pénètrent les uns aux autres ?

116 Nous avons constaté jusqu'ici que l'intelligence permet à l'homme de se détacher de la société close et de préparer la voie pour la société ouverte. Pour ainsi dire, l'intelligence sert au passage du clos à l'ouvert. Néanmoins, ce passage ainsi expliqué est critiqué par un philosophe japonais, Habime Tanabe (1865-1962), un des représentants de « l'École de Kyoto », qui élabore la pensée singulière de « la logique de l'espèce » en reprenant la dialectique de Hegel à sa manière.

Quand Tanabe critique *Les deux sources* dans son article intitulé « La logique de l'être social », il s'agit du point de vue dialectique : *Les deux sources* manque de la médiation négative par laquelle le clos se transforme en l'ouvert. Tanabe déclare que l'intelligence ne suffit à expliquer ni passage du clos à l'ouvert, ni leur rapport interne, et qu'il faut trouver la médiation négative dans le clos lui-même sous forme de crime ou de mal (H. Tanabe, « *La logique de l'être social*, chap. 3 », trad. par Y. Sugimura, in *Annales bergsoniennes VI : Bergson, le Japon, la catastrophe*, S. Abiko, A. François et C. Riquier (éd.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2013, p. 71-89).

Nous ne pouvons pas examiner ici en détail la critique tanabéenne des *Deux sources*, mais il n'est pas douteux que cette critique nous pose la question concernant le rapport du dialectique à la pensée bergsonienne.

À notre avis, il faut que nous posions encore une fois la même question à propos des *Deux sources*. Pour le constater, nous nous intéressons à une émotion appelée « amour », ou plus précisément « amour divin ». À vrai dire, l'émotion créatrice traitée plus haut est à l'origine d'une personnalité, qui est Dieu¹¹⁷. D'ailleurs, Dieu n'est pas autre chose que l'amour, comme précisé dans *Les deux sources* : « c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même » (DS267). C'est le mystique, personnalité privilégiée, qui a laissé cet amour « couler à l'intérieur d'eux-mêmes » et il veut le « répandre autour d'eux » (DS102). L'« appel » du mystique réside en quelque sorte dans le flux de force émotionnelle qui a pour origine l'amour de Dieu.

Il est notable que l'émotion de ce genre se communique à l'intérieur même d'une personne. Nous nous en rendons compte, surtout quand il s'agit de l'amour divin. Au sujet du rapport de l'âme du mystique à Dieu, Bergson affirme ainsi : « c'est Dieu qui agit par elle, en elle : l'union est totale, et par conséquent définitive » (DS245). L'émotion divine ne saurait « se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle » (DS246). Dieu, qui est l'émotion créatrice même, s'unit totalement avec le mystique en son intérieur.

C'est ainsi que nous devons à nouveau revenir sur la question de l'individualité dans *Les deux sources*. L'individu perd-il sa propre existence ou son individualité au sein de la source créatrice, où ce qui lance l'appel est confondu totalement avec ce qui le reçoit dans son âme ? Nous pouvons également reprendre cette question dans une perspective plus grande, qui concerne la relation de la force intérieure à l'unicité de l'individu. Si la force intérieure, telle que l'émotion créatrice, exerce l'influence et oriente l'action individuelle en plein esprit, cet individu est-il réductible finalement à la force qui le conditionne ? Telle était la question que nous avons posée au sujet de Bergson ainsi que Tarde. Nous faisons remarquer la difficulté essentielle que soulève la force intérieure.

Néanmoins, pour ce qui est des individus créateurs, Bergson souligne que chacun d'eux pour son essence a « son originalité » (DS261). Même si la personne se place en plein « enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place », « jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même »

¹¹⁷Bergson rapproche l'émotion humaine de l'amour divin. Quant à l'émotion de Beethoven, il dit : « une émotion de ce genre ressemble sans doute, quoique de très loin, au sublime amour qui est pour le mystique l'essence même de Dieu » (DS268).

De plus, suivant l'indication du mystique, il prend Dieu qui est l'amour créateur pour une personne. « À cette indication [du mystique] s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne » (DS267).

(DS268). Ce qui nous paraît remarquable, c'est que la personnalité est d'autant plus « simplifiée, unifiée, intensifiée » (ibid.), que l'émotion créatrice pénètre profondément dans son âme, comme lorsque le fer est intensifié « par le feu qui le rougit » (DS224).

Qu'est-ce qui rend donc possible cette unicité de la personnalité dans l'émotion qui la pénètre profondément ? Pour y répondre, nous prenons une « double question » (DS273) posée par Bergson : « d'où venait et où allait la vie » (DS274). Cette question est celle qui le hante depuis longtemps, au moins dès « La conscience et la vie », conférence faite en 1911¹¹⁸. Il reprend cette question fondamentale dans le sommet du texte sur la religion dynamique, et essaie d'y répondre en s'appuyant sur la réflexion faite dans *Les deux sources*.

Pour la première question, « d'où venait l'élan vital », la réponse découle de notre réflexion engagée plus haut. L'élan vital a pour origine la plus profonde Dieu qui est l'amour divin lui-même. C'est cet amour créateur qui a autrefois créé tous les êtres vivants et qui continue sa création dans la personnalité privilégiée. De notre point de vue, l'essentiel est la deuxième question : où allait l'élan vital ? En d'autres termes, que cherche-t-il par la création même ?

Bergson y répond que l'élan vital cherche fondamentalement à tirer de lui-même « des êtres dignes d'être aimés » (DS272, souligné par nous). Qu'est-ce qu'il entend par ces « êtres dignes d'être aimés » ? Prenons une phrase à propos de la Création divine.

La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour (DS270).

Cette phrase montre que « des êtres dignes de l'amour » se ramènent essentiellement aux êtres créateurs : ce qui est aimé doit être lui-même plein de l'amour créateur. S'il en est ainsi, nous pouvons bien comprendre ce que cherche l'élan vital dans la création : c'est de « créer des créateurs ». Le besoin d'aimer des êtres qui le méritent, c'est la raison pour laquelle Dieu en tant qu'amour créateur a créé l'homme

118 Dans cette conférence, il souligne l'importance de ces « questions vitales » : « [d]où venons-nous ? que sommes-nous ? où allons-nous ? Voilà des questions vitales, devant lesquelles nous nous placerions tout de suite si nous philosophions sans passer par les systèmes » (ES2, cf. ES58).

Comme on le sait, ces trois questions, dont les deux reprennent *Les deux sources*, sont identiques au titre du tableau célèbre de Gauguin, peinte en 1897-1898. Selon Riquier, cette question remonte à *Pensée* de Pascal (cf. ES, édition critique (PUF), p.271, note 68, par C. Riquier).

qui peut continuer la création à sa manière. Suivant le témoignage du mystique, pour nous aimer, « Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu » (ibid.). Ainsi, l'amour ne se suffit pas à lui-même. Il nécessite donc des personnalités, c'est-à-dire ce qui aime et ce qui est aimé en même temps. Dans cette mesure, l'amour créateur ne cherche pas seulement la création, mais aussi les créateurs *au pluriel*. Sur ce point, nous en déduisons qu'une émotion créatrice implique en elle-même une relation entre les créateurs. C'est pour cela qu'elle ne perd pas sa propre unicité, quoiqu'elle se confonde totalement avec d'autres dans son intérieur. Une personnalité est différente d'une autre, mais elles ne sont pas extérieures l'une à l'autre. Il y a une *différence interne* entre les personnalités créatrices¹¹⁹. C'est ce qui offre son fondement ontologique à l'individu créateur dans *Les deux sources*.

À la fin du présent chapitre, nous voudrions résumer nos considérations et constater la signification du cheminement de *L'évolution créatrice* aux *Deux sources*.

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson examine l'évolution des êtres vivants dans une perspective dualiste : d'une part *le mouvement sur place* qui est stable et conservateur, et d'autre par *le mouvement en avant* qui anime la transformation créatrice de l'organisme. Le premier exprime la stabilité de l'espèce, alors que le second provient de l'élan vital. Au milieu de ces deux mouvements se situe l'espèce humaine en tant qu'espèce intelligente, car, grâce à l'intelligence, elle se détache exceptionnellement de la stabilité que subit l'espèce en général. Toutefois, l'intelligence n'accède pas à l'élan vital lui-même, contrairement à l'intuition qui sympathise immédiatement avec l'élan. C'est pour cela que l'intelligence est aussi considérée comme une faculté intermédiaire, entre instinct et intuition.

L'évolution créatrice ne parvient toutefois pas à trouver le lieu propre à l'individu créateur. Puisque, outre la matérialité, il n'y a pas de « principe d'individuation », l'individualité est en quelque sorte résolue au sein de l'élan créateur. Il faut passer aux *Deux sources* pour dépasser ces difficultés.

Les deux sources prolonge en principe la perspective dualiste du *mouvement sur place* et du *mouvement en avant*. Néanmoins l'homme ne se situe pas seulement sur une place intermédiaire entre ces deux mouvements, parce que le caractère humain se

¹¹⁹La différence interne, c'est là la notion que nous avons déjà trouvée dans la réflexion sur la monadologie tardienne : une monade ne perd jamais son unicité même dans la possession immédiate entre monades.

précise davantage. D'une part, *Les deux sources* se focalise sur le côté instinctif resté dans l'homme au niveau spécifique. Bergson caractérise la société close par l'inclination stable que possède l'homme en tant qu'espèce comme l'espèce en général. L'individu créateur n'existe pas dans ce type de société. Mais, l'homme n'en a pas moins l'intelligence, à l'aide de laquelle il se détache du mouvement instinctif. Sans doute, l'intelligence en tant que telle n'a pas de fondement assuré, mais elle sert de voie qui nous mène à la société ouverte. L'émotion créatrice collabore avec l'intelligence en vue de la création qui anime la société ouverte dans son fondement.

C'est dans cette sorte de société que nous trouvons l'individu créateur. Pour élucider ce point, nous avons mis en lumière une émotion créatrice par excellent : l'amour divin. Bien que celui-ci occupe totalement l'âme qui le reçoit, l'unicité de la personnalité n'est jamais résolue dans cette force intérieure, car l'amour créateur suppose par essence la différence interne en elle-même. C'est ainsi que nous trouvons, outre la matérialité, le fondement de l'unicité individuelle, et par conséquent, la place propre à l'individu créateur.

Chapitre 4. L'unicité individuelle à l'épreuve du flux imitatif chez Tarde

§1. La privation de l'autonomie individuelle chez Tarde et Le Bon

1-1. Le problème de l'individualité et le public chez Tarde

Dans ce chapitre, penchons-nous sur la pensée de Tarde, pour approfondir sa conception de l'unicité individuelle. Le statut de l'individu semble ambivalent chez Tarde, comme dans le cas de Bergson : d'après le sociologue, l'individu tantôt occupe la place centrale dans la société, tantôt est écrasé sans relâche par le flux de la force sociale, c'est-à-dire l'imitation de la croyance et du désir. Afin de démêler ce caractère complexe de l'individu, il conviendra de préciser le double aspect de la force sociale : d'une part, celle-ci fonde l'existence individuelle, d'une autre part, elle ébranle son fondement. Notre étude sur la pensée tardienne a pour but d'éclairer ces côtés négatif et positif de la force sociale, par rapport au statut de l'individu.

Dans cette perspective, nous commençons par la réflexion sur l'écrasement de l'individu par la force sociale. Pour ce faire, engageons-nous dans la lecture de *L'Opinion et la foule*. Cet ouvrage essaie, à travers l'étude sur le « public », de décrypter la nouvelle relation sociale apportée par la rénovation industrielle au XIXe siècle. En ce sens, il est indéniable que la réflexion tardienne sur le public concerne une certaine situation sociale de son époque. Mais, nous semble-t-il, le public sert de fil conducteur de notre étude plus générale, qui traite de l'écrasement de l'individu par la force sociale : le public exprime la dimension oppressive de celle-ci, trouvée non seulement dans la société déterminée, mais aussi dans la société en général, d'une manière plus frappante que d'autres. Bref, il est le cas typique l'écrasement d'individuel par la force sociale.

Or, la notion tardienne du public ne pourrait pas ne pas évoquer le nom de Gustave Le Bon, précurseur de la théorie sur la foule, avec celui de son ouvrage, *Psychologie des foules*. Comme on le sait, c'est sous son influence évidente que Tarde établit la notion du public. En fait, celle-ci partage avec la foule lebonienne quelques points apparents, y compris le côté négatif, qui écrase l'existence individuelle. Mais, signalons qu'il y a aussi une divergence considérable : contrairement à la foule lebonienne, le public tardien laisse discrètement la place à l'individu une fois écrasé, pour qu'il

rétablisse son individualité. Voici la portée singulière du public, qui intéresse directement notre sujet. Afin de préciser cette dimension du public, il s'agira, dans notre étude suivante, de la lecture croisée de la *Psychologie des foules* par Le Bon, et de *L'Opinion et la foule* par Tarde. Cette étude comparée de la foule lebonienne et du public tardien nous apprendra qu'il ne reste pas moins à l'individu, profondément empiété par la force sociale, une possibilité de retrouver sa propre existence.

1-2. La privation de l'individualité dans la foule lebonienne

Commençons tout d'abord par l'analyse de la foule lebonienne dans la *Psychologie des foules*. Ce qui nous paraît remarquable dans son étude, c'est que l'analyse sur la foule se focalise sur le plan psychologique :

Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux de chaque individu qui la compose. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité devient alors ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi *de l'unité mentale des foules*¹²⁰.

Comme le décrit ce passage, la foule peut se définir par sa caractéristique psychologique : elle nous montre « des caractères nouveaux » que chaque individu isolé lui-même ne possède pas ou, plus précisément, cache en lui. C'est ainsi que Le Bon découvre dans la foule « une âme collective » bien différente de celle de l'individu particulier et normal, et qu'il ouvre la perspective sociopsychologique pour étudier la foule en tant que telle : celle-ci se soumet à sa propre loi mentale que Le Bon essaie d'illustrer dans son ouvrage avec de nombreux exemples.

Comment *Psychologie des foules* définit-elle donc cette « âme collective » caractéristique de la foule ? Analysons l'une des pages décrivant les caractères de la foule.

120G. Le Bon, *Psychologie des foules* [1895], Paris : Retz-C.E.P.L., coll. « Les classiques des sciences humaines », 1975, p. 47.

Plusieurs caractères spéciaux des foules, tels que l'impulsivité, l'irritabilité, l'incapacité de raisonner, l'absence de jugement et d'esprit critique, l'exagération des sentiments, et d'autres encore, sont observables également chez les êtres appartenant à des formes inférieures d'évolution, comme le sauvage et l'enfant¹²¹.

Ainsi, ce sont les caractères négatifs, ou plutôt déraisonnables, de la foule qui nous frappent dans l'ouvrage de Le Bon : dépourvue du raisonnement et du jugement que l'individu isolé aurait dû avoir, selon lui, la foule nous montre toujours des caractères si néfastes qu'il la rapproche du « sauvage » et de l'« enfant ». Dans ces aspects irrationnels de la foule, Le Bon fait remarquer l'affaiblissement considérable de l'intelligence¹²². Même « des savants distingués »¹²³ perdront leur faculté d'observation et leur esprit critique, s'ils font partie de la foule. Peu importe l'intelligence de l'individu composant la foule.

Pourquoi les individus rassemblés en foule s'altèrent-ils d'une manière si aberrante, même si, à l'état isolé, chacun d'eux est doué d'intelligence suffisante pour émettre un jugement raisonnable ? Pour répondre à cette question, il convient de traiter la notion de l'hypnotisme et de l'inconscient chez Le Bon, car ce sont ces notions qui jouent un rôle important dans la théorie lebonienne de la foule. Citons le texte qui compare l'état psychologique de la foule avec celui de l'hypnotisme :

Nous savons aujourd'hui qu'un individu peut être placé dans un état tel, qu'ayant perdu sa personnalité consciente, il obéisse à toutes les suggestions de l'opérateur qui la lui a fait perdre, et commette les actes les plus contraires à son caractère et à ses habitudes. Or, des observations attentives paraissent prouver que l'individu plongé depuis quelque temps au sein d'une foule agissante, tombe bientôt [...] dans un état particulier, se rapprochant beaucoup de l'état de fascination de l'hypnotisé entre les mains de son hypnotiseur¹²⁴.

Le Bon rapproche l'individu, faisant partie de la foule, de l'« hypnotisé entre les

121 *ibid.*, p. 56.

122 « [L]a foule est toujours intellectuellement inférieure à l'homme isolé. Mais au point de vue des sentiments et des actes que ces sentiments provoquent, elle peut, suivant les circonstances, être meilleure ou pire » (*ibid.*, p. 55).

123 *ibid.*, p. 62.

124 *ibid.*, p. 53.

mains de son hypnotiseur », en ce sens que l'individu dans la foule tombe dans l'inconscience puisqu'il perd sa personnalité consciente.

L'important quant à l'état inconscient, est que, quand la conscience individuelle s'évanouit dans la foule comparable à l'état d'hypnose, l'intelligence, elle aussi, s'affaiblit considérablement, car c'est à l'intelligence que Le Bon ramène l'individualité de chaque personne :

C'est par les éléments conscients, fruits de l'éducation [...] qu'ils diffèrent. Les hommes les plus dissemblables par leur intelligence ont des instincts, des passions, des sentiments parfois identiques¹²⁵.

Alors que d'autres éléments, tels que des instincts, des passions et des sensations, peuvent se ressembler parmi les individus différents, chaque conscience individuelle a sa propre intelligence – à moins d'être dans la foule. C'est la raison pour laquelle, d'après Le Bon, même l'individu le plus intelligent est toujours susceptible de commettre des actes déraisonnables dans la foule. Telle est l'explication lebonienne sur la folie de la foule.

Nous constatons que cette définition lebonienne de la foule implique la perte de l'individualité : en tant que l'intelligence et la conscience sont des critères qui distinguent les individus les uns des autres, il n'y a plus rien d'individuel dans la foule. Il ne reste là que les actions irrationnelles et inconscientes, conduites par l'âme collective.

Passons ensuite à l'analyse du public tardien qui partage avec la foule lebonienne quelques points frappants, y compris l'écrasement de l'individualité.

1-3. La privation de l'individualité dans le public tardien

Pour aborder la lecture de *L'Opinion et la foule* de Tarde, commençons par la distinction qu'il établit entre le public et la foule.

Il est vrai que Tarde présente, lui aussi, un vif intérêt pour la foule, phénomène très présent à son époque, et consacre bien des pages de *L'Opinion et la foule* à ce sujet. Mais, selon lui, une ambiguïté subsiste encore dans le mot « foule » lui-même : d'après

¹²⁵ibid., p. 51.

lui, il faut distinguer la foule « au contact » de la foule « à distinct », ou « dispersée » (cf. OF5-6). Tarde nomme cette dernière le « public ».

Tarde considère le public, défini ainsi, comme un genre récemment surgi de la collectivité, alors qu'il qualifie la foule proprement dite de « groupe social du passé » (OF15), car le public se forme par un « média » créé au XIXe siècle : *la presse*. Celle-ci, qui se fait d'« un faisceau de trois inventions mutuellement auxiliaires, imprimerie, chemin de fer, télégraphe » (ibid.), rend possible l'influence à distance, exercée sur nombreux lecteurs, et, par cela même, joue un rôle essentiel pour la formation du public :

Il était réservé à notre siècle, par ses procédés de locomotion perfectionnée et de transmission instantanée de la pensée à toute distance, de donner aux publics, à tous les publics, l'extension indéfinie dont ils sont susceptibles et qui creuse entre eux et les foules un contraste si marqué (ibid.).

De ces conditions naît le public, dans lequel chaque membre se trouve dispersé : il étend infiniment son terrain sans aucun contact direct. En même temps, la presse permet aux individus, même séparés spatialement les uns des autres, d'unifier entre eux des idées différentes pour former l'« opinion », pour ainsi dire, « âme » du public¹²⁶. Sur ces points, le public diffère foncièrement de la foule dans laquelle chaque individu est nécessairement uni par un contact spatial.

Il nous semble que la notion de public, ainsi entendue, présente l'ambivalence de la force sociale, dont nous parlions au début de ce chapitre. Mais, pour le moment, consacrons encore quelques mots au public et à la foule, afin de confronter ces notions avant d'approfondir la première.

Concernant la foule, Tarde insiste sur son aspect dangereux : il qualifie, à nos yeux, la foule d'une manière très négative, très similaire à la *Psychologie des foules* de Le Bon¹²⁷. Alors que la foule, selon Tarde, est caractérisée par sa nature à provoquer le

126« L'opinion est au public, dans les temps modernes, ce que l'âme est au corps, et l'étude de l'un nous conduit naturellement à l'autre » (OF57).

127« Mais, si diverses qu'elles soient par leur origine, comme par tous leurs autres caractères, les foules se ressemblent toutes par certains traits : leur intolérance prodigieuse, leur orgueil grotesque, leur susceptibilité née de l'illusion de leur toute-puissance, et la perte totale du sentiment mutuellement exaltées. Entre l'exécration et l'adoration, entre l'horreur et l'enthousiasme, entre les cris *vive* et *à mort*, il n'y a pas de milieu pour une foule. *Vive*, cela signifie *vive à jamais*. Il y a là un souhait d'immortalité divine, un commencement d'apothéose. Il suffit d'un rien pour changer la divinisation en damnation éternelle » (OF35).

trouble, le public représente-t-il pour autant le côté positif du collectif ? Cependant, c'est là un schéma trop simplifié : Tarde ne manque pas d'indiquer, en réalité, des problèmes sérieux que présente le public :

Les publics comme les foules sont intolérants, orgueilleux, infatués, présomptueux, et, sous le nom *d'opinion*, ils entendent que tout leur cède, même la vérité quand elle les contrarie (OF35).

Mais, public ou foule, toutes les collectivités se ressemblent en un point, par malheur : c'est leur déplorable penchant à subir les excitations de l'envie et de la haine (OF54).

Nous pouvons encore remarquer que ces caractères néfastes du public s'expliquent à partir de l'inconscient chez Tarde comme chez Le Bon. Du lecteur du journal, Tarde dit ainsi :

Le lecteur n'a pas conscience, en général, de subir cette influence persuasive presque irrésistible, du journal qu'il lit habituellement (OF9).

Nous pensons que le terme « conscience », employé dans cette phrase, doit être entendu au sens fort du mot, c'est-à-dire au sens proprement psychologique : si le lecteur n'a pas conscience de l'influence exercée lors de la lecture, c'est qu'il tombe à l'état inconscient par la « suggestion » hypnotique : les lecteurs du journal « se suggestionnent mutuellement ou plutôt se transmettent les uns aux autres la suggestion d'en haut » (ibid.)¹²⁸. Ce qui nous frappe est que, d'après Tarde, c'est un journaliste qui

D'ailleurs, la notion lebonienne de la foule comprend à la fois les mots « foule » et « public » au sens tardien.

128Le recours à cette notion de la suggestion chez Tarde, comme chez Le Bon, pourrait paraître étranger. Mais, cela se comprend si nous tenons compte du contexte intellectuel de cette époque. C'est avec la psychiatrie contemporaine que Tarde et Le Bon partagent un vif intérêt concernant les phénomènes inconscients tels que l'hypnotisme, la suggestion et le somnambulisme. Par exemple, *Les lois de l'imitation* cite explicitement les noms de psychiatres comme « Richet, Binet et Féré, Beaunis, Bernheim, Delboeuf » (LI136). Chacun d'eux se consacrait vigoureusement à l'étude de l'hypnotisme pour s'en servir comme traitement pathologique. Il est vrai que, de nos jours, le traitement par l'hypnotisme pourrait paraître un peu étrange, mais il était plutôt courant dans les années 1880 en France, et inspira à Freud sa méthode psychanalytique, de « libre association », qui se substituera plus tard à l'hypnotisme.

sert de « fascinateur », ou de l'« inspirateur commun, qui lui-même est invisible et inconnu » (ibid.) : il oriente ses lectures, généralement à leur insu, à travers le journal quotidiennement distribué, et ceux-ci possèdent l'« illusion inconsciente » (ibid.) que leur idée et leur volonté sont partagées « par grand nombre d'autres hommes » (ibid.). C'est ainsi que le public se forme par la liaison inconsciente à distance, alors même que les lectures sont faites « chez soi, lisant le même journal et dispersés sur un vaste territoire » (OF8).

Nous n'insisterons jamais trop sur le rôle décisif du journaliste vis-à-vis du public, lequel subit aisément son influence. Le journaliste est susceptible, par la suite, de diriger la pensée de ses lecteurs :

[Le lecteur] a mis la main sur un journal à sa convenance, qui flatte ses préjugés ou ses passions, [le journal] sur un lecteur à son gré, docile et crédule, qu'il peut diriger facilement moyennant quelques concessions à son parti pris, analogues aux précautions oratoires des anciens orateurs (OF20).

Ainsi, Tarde souligne l'importance majeure du journaliste, en tant que personne privilégiée créatrice du public¹²⁹. Ce rôle décisif d'un certain individu, comme le journaliste, se matérialise considérablement dans la doctrine tardienne du public. C'est sur ce point que le public présente un problème, comme nous l'avons vu plus haut à travers l'instabilité ou la suggestibilité : par exemple, « quand il plaît à deux ou trois de ces grands chefs de clans politiques ou littéraires de s'allier pour une même cause, si mauvaise qu'elle soit, elle est assurée de triompher » (ibid.). Produit par la suggestion du journaliste, le public risque d'être manipulé par ce dernier selon son bon vouloir. C'est sa tendance à être manipulé qui attribue au public ses aspects néfastes. Ainsi, en s'installant dans le public, l'individu est privé de son individualité : la suggestion d'une personne directrice le fait tomber dans l'état inconscient, qui est sujet à la manipulation par elle.

Au sujet de la position qu'occupe l'hypnotisme dans l'histoire de la psychiatrie, il est instructif de se référer à l'œuvre monumentale par Henri Ellenberger : comme il le détaille dans ce livre, l'histoire de la psychiatrie développe du magnétisme à la psychanalyse, en passant par l'hypnotisme dont nous nous occupons. cf. H. F. Ellenberger, *À la découverte de l'inconscient : histoire de la psychiatrie dynamique*, trad. par J. Feisthauer, Villeurbanne : Simep, 1974, p. 96-102.

129« Ce que Sainte-Beuve dit du génie, que “le génie est un roi qui crée son peuple”, est surtout vrai du grand journaliste. Combien voit-on de publicistes créer leur public ! » (OF18)

En tenant compte des conséquences tirées de notre lecture jusqu'ici, nous voudrions comparer les caractères du public tardien à la foule lebonienne. Sans doute y a-t-il quelques divergences entre ces deux notions : le public n'a pas besoin du contact direct, qui conditionnerait la formation de la foule ; l'individu directeur, qui manipule d'autres personnes, joue un rôle plus frappant dans le public que dans la foule lebonienne¹³⁰. Mais, il subsiste non moins une divergence essentielle que l'un a en commun avec l'autre. Tarde, de même que Le Bon, emploie le point de vue psychologique, afin d'analyser la collectivité : tous deux se focalisent sur l'état inconscient et hypnotique, causé par la suggestion. À travers ces analyses, ils ont mis en lumière comment on perd son individualité dans la collectivité hypnotisée. Telle est la conséquence commune que ces deux penseurs déduisent des observations sur la foule ou le public.

1-4. Le fondement ontologique du public et ses conséquences

Après avoir vu les points divergents de Tarde et de Le Bon, nous allons ensuite émettre quelques remarques sur le public, en particulier de point de vue qui lui est propre : l'ontologie de la croyance et du désir. Ces deux forces ontologiques rendent plus fondamental l'écrasement de l'individu par le public tardien que par la foule lebonienne. Voyons ce point de plus près.

Pour préciser cette dimension du public, revenons sur la réflexion du chapitre premier : nous rappelons que Tarde confond l'imitation avec le somnambulisme, suscité

¹³⁰Sans doute, d'après Le Bon, le meneur joue-t-il « un rôle considérable » dans la foule (ibid., p. 120). Mais Le Bon met moins l'accent sur ce rôle que Tarde, dans la mesure où le meneur s'absorbe lui-même dans l'état hypnotisé : « Le meneur a d'abord été le plus souvent un mené hypnotisé par l'idée dont il est ensuite devenu l'apôtre. Elle l'a envahi au point que tout disparaît en dehors d'elle, et que toute opinion contraire lui paraît erreur et superstition. Tel Robespierre, hypnotisé par ses chimériques idées, et employant les procédés de l'Inquisition pour les propager. » (ibid., p. 120-121).

Freud, qui a traité lui aussi la psychologie des masses, n'a pas été content de cette définition du meneur : « [c]e que Le Bon dit des meneurs des masses est moins exhaustif et ne laisse pas transparaître aussi nettement les lois en jeu » (S. Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi », trad. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Œuvres complètes : psychanalyse*, A. Bourguignon, P. Cotet et, J. Laplanche (dir.), vol. XVI, 3^e éd., Paris : PUF, 2005, p. 18). Freud reproche à Le Bon de n'avoir pas rendu compte suffisamment du « prestige » du meneur (ibid., p. 19).

Il serait intéressant de comparer les trois penseurs – Tarde, Le Bon et Freud – dont chacun s'intéressait vivement à la psychologie des masses, du point de vue de la notion d'inconscient.

par la suggestion hypnotique. Il se trouve là le lien entre la formation du public et la communication imitative de la croyance et du désir, en tant qu'il s'agit de l'hypnotisme dans l'un comme dans l'autre. Sans doute, *L'Opinion et la foule* ne discute pas expressément de la croyance et du désir. Mais, la formation du public nous semble présupposer leur flux imitatif entre les personnes : si le public se compose d'une foule de personnes dispersées, c'est que les deux forces intermentales se communiquent sans contact direct entre elles. Autrement dit, la lecture d'un même journal permettrait la circulation de la force sociale parmi ses lecteurs, même s'ils ne se rencontrent pas les uns les autres. Cela se comprend, si nous rappelons que l'imitation, dont il s'agit là, est considérée comme « action à distance d'un esprit à un esprit » (LI46).

C'est à cause de cette ontologie conditionnant le public tardien¹³¹, que celui nous prive d'individualité, d'une manière plus profonde que la foule lebonienne. Reprenons de nouveau la réflexion du premier chapitre : comme la croyance et le désir d'autrui se transmettent directement à notre esprit par l'imitation, il n'est plus possible de tracer une ligne de démarcation entre notre propre volonté et la volonté d'autrui ; je veux, par conséquent, conformément à ce qu'ils veulent. De cette imitation intermentale résulte une forme singulière d'obéissance.

Le public, comme on l'a vu plus haut, est sous l'influence notable du journaliste, et nos comportements sont conditionnés par lui. Mais la manipulation du public par le journaliste n'a besoin d'aucune contrainte extérieure, telle que « la terreur et l'imposture » (LI138), parce que le public est toujours incliné à vouloir ce que veut le journaliste. Bref, il s'agit là de l'*obéissance spontanée*¹³² : il plaît au public de subir spontanément

131 Dans son « Introduction » de *L'Opinion et la foule*, Reynié fait remarquer qu'il s'agit du « cosmologisme », plutôt que du « psychologisme », dans la notion tardienne du public (D. Reynié, « Introduction : Gabriel Tarde, théoricien de l'opinion », in *L'opinion et la foule*, Paris : PUF, coll. « Recherches politiques », 1989, p. 19, note 26).

132 Cette soumission spontanée qui vient de la nature même de l'imitation, comme le dit Tarde, ne saurait « définir autrement l'obéissance spontanée » que par « l'imitation des volontés d'autrui » (LI251). Il rapproche cette sorte de soumission de la « servitude volontaire » discutée par La Boétie (TP69, cf. É. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002).

Lazzarato met en cause cette spontanéité dans la soumission : « On ne confondra donc pas les relations de pouvoir entre les monades avec la violence exercée par un corps sur un autre corps. En fonction de la nature des monades et de la nature de la causalité de la force affective, le pouvoir ne saurait pas s'exercer par contrainte sans faire appel à la suggestion et à l'imitation [...] Tarde signifie ainsi que le pouvoir se constitue positivement – et non par interdiction et répression. S'il fait fond sur la “réceptivité” des forces, il se construit surtout sur la base de leur “spontanéité”. La “suggestion” indique que le pouvoir opère tout d'abord sur la crédulité (croyance) et sur la docilité (désir) » (Lazzarato, « Gabriel Tarde : un

l'influence du journaliste¹³³.

En un sens, c'est une sorte de soumission plus profonde qu'une subordination forcée par contrainte extérieure. Face à une force extérieure, il existerait au moins la possibilité d'y résister, même si nous finissons par y céder. En revanche, quand la force exerce l'influence directement sur notre volonté elle-même, il ne s'agit plus de résistance même à la force. Dans ce cas-là, nous subissons littéralement une force *irrésistible*. Tel est ce qui se passe dans la manipulation du public.

D'ailleurs, l'obéissance spontanée ne se trouve pas seulement dans le public, dont nous nous occupons jusqu'ici. La réflexion sur le public s'applique également, chez Tarde, à la société en général. Pour constater ce point, jetons un coup d'œil sur *Les lois de l'imitation*, où Tarde établit un parallèle entre la société et l'hypnotisme :

L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action (LI137).

D'après Tarde, le lien social, produit par l'imitation, consiste essentiellement à « une espèce de somnambulisme » (LI147), et l'homme social se confond avec le somnambule hypnotisé. La société en général se définit donc d'une manière essentiellement identique au public : elle est la collectivité qui se forme à travers la

vitalisme politique », p. 130, souligné par nous).

Ce qui est intéressant, c'est qu'il rapporte l'influence directe sur l'action, à la pensée foucauldienne. « On retrouve dans les écrits du "dernier" Foucault toutes les caractéristiques de la force et du pouvoir par lesquelles Tarde définit les relations de commandement et de possession. [...] Le pouvoir se définit donc par sa capacité à solliciter, à inciter, à "suggérer" des conduites » (ibid., p. 130-131, note 2).

133 Milet emploie le mot « Amour » pour expliquer cette sorte de soumission. « Le moteur de toutes les réalisations humaines, c'est l'Amour. [...] Le patriarche antique a régné parce qu'il était aimé de ses enfants ; de même, le chef du clan primitif. La force de l'amour est irrésistible ; et c'est l'Amour, en définitive, qui mène le monde » (Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, p. 225).

En fait, comme le signale Zourabichvili, Tarde n'oppose pas simplement crainte et amour (F. Zourabichvili, « Le pouvoir en devenir : Tarde et l'actualité », in *Les transformations du pouvoir*, Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 2003. p. 26).

Sur ce point, voir la citation suivante des Lois de l'imitation : « [o]n remarquera que l'obéissance et la confiance, imitation intérieure du supérieur reconnu, ont pour mobile une admiration dévouée et pour ainsi dire amoureuse [...] On dit, bien à tort, que la crainte seule les courbe. Non, tout porte à croire qu'il y a eu des dépenses inouïes d'amour, et d'amour malheureux, à l'origine de toutes les grandes civilisations [...] Le roi-dieu si fortement peint par Spencer serait tué dès son avènement s'il n'était que redouté ; mais il est aimé » (LI260-261).

communication intermentale de la force sociale, c'est-à-dire l'imitation de la croyance et du désir. De là vient une perspective définitive concernant le public et la société : le public, quoiqu'il est dû à l'apparition du média et au développement industriel au XIXe siècle qui le conditionne, n'est pas qu'un phénomène social parmi d'autres, mais l'exemple typique de la société tardienne¹³⁴. Il ne fait qu'exprimer plus nettement les caractères que Tarde trouve généralement dans la société. Quelle forme que la société prenne, elle se forme par le flux imitatif de la force mentale ; elle risque d'écraser notre existence individuelle et, de notre part, nous en avons envie par nous-mêmes¹³⁵. En ce sens, le problème d'écrasement de l'individu, ainsi que celui de la soumission spontanée, hante toujours la notion tardienne de société.

Cette dimension de la société tardienne nous renvoie à notre réflexion du chapitre 2 qui a traité la société close chez Bergson : comme nous le disions à propos de cette sorte de société, l'intérêt social empiète si profondément sur l'existence individuelle, qu'on se plaît volontairement à se sacrifier pour la conservation de la société tout entière. Voici la divergence considérable de la sociologie tardienne et la théorie bergsonienne de la société close : nous voyons qu'il s'agit de la soumission spontanée, et l'ébranlement fondamental de l'individualité chez Bergson, comme chez Tarde¹³⁶. Répétons que leurs conséquences, qui témoignent de la crise de l'individu, proviennent essentiellement de la force interpersonnelle : d'une part, la pression sociale de la société close, et d'autre part, la croyance et le désir formant la société tardienne effacent la distinction claire de l'individu et du social. Ces forces reposent, comme on l'a vu, sur l'ontologie de l'un et de l'autre.

En ce sens, nous semble-t-il, la perte de l'individualité est plus fondamentale chez Tarde, comme chez Bergson, que chez Le Bon : pour rendre compte de cette perte de l'individualité, Tarde va jusqu'à l'ontologie, alors que Le Bon s'en tient au niveau

134Le public ne provient pas de la société, mais, d'après Moscovici, il est plutôt « la soupe primitive » d'où elle vient : « [j]usqu'ici, les masses apparaissaient comme le produit d'une désagrégation et d'un affaïssement des cadres normaux de la vie sociale. Résultant d'un effondrement des institutions, elles représentaient une interruption du cours régulier des choses. Désormais, elles constituent l'énergie élémentaire, la soupe primitive dont procèdent, par transformation, toutes les institutions sociales et politiques » (S. Moscovici, *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Paris : Fayard, 1981, p. 210). Moscovici souligne que la théorie tardienne du public se caractérise par ce « changement d'optique » (ibid.).

135En général, l'imitation sert de « précédès de gouvernement et d'instruments de conquête » (MS96).

136Cette expression « soumission spontanée » figure comme telle sur la table des matières des *Deux sources*, en tant que titre de quatrième division du premier chapitre.

purement sociopsychologique. C'est dire que la crise de l'existence individuelle est plus profonde chez Tarde, parce qu'elle est la conséquence déduite nécessairement de l'ontologie tardienne de la force intermentale. Elle n'est pas dès lors accidentelle, mais essentielle pour la sociologie ontologique de l'imitation. S'ensuit alors naturellement la question suivante : est-il totalement impossible de surmonter cette difficulté d'établir l'être individuel dans la sociologie tardienne ? Nous trouvons cependant dans *L'Opinion et la foule* le passage suivant concernant l'individualité :

En dépit de toutes les dissemblances que nous avons notées, la foule et le public, ces deux termes extrêmes de l'évolution sociale, ont cela de commun que le lien des individus divers qui les composent consiste non à *s'harmoniser* par leurs diversités mêmes, par leurs spécialités utiles les unes aux autres, mais à s'entre-refléter, à se confondre par leurs similitudes innées ou acquises en un simple et puissant *unisson*, – mais avec combien plus de force dans le public que dans la foule ! – en une communion d'idées et de passions qui laisse d'ailleurs libre jeu à leurs différences individuelles (OF29).

En discutant de la foule et du public, ce passage accorde plus d'importance à celui-ci qu'à celle-là, en ce sens qu'il unit les individus divers avec plus de force. Dans ce contexte, cet unisson veut dire plus que la pure assimilation des individus : même si ceux-ci se ressemblent et s'unissent les uns aux autres au sein du public, cette ressemblance réciproque admet le « libre jeu à leurs différences ». Autrement dit, la citation suggère qu'alors que l'écrasement de l'individu est essentiel pour le public, celui-ci laisse la place à celui-là. À notre avis, c'est la dimension caractéristique du public, qui le distingue de la foule lebonienne. Comment s'explique alors cette affirmation ambiguë, et même paradoxale ? Ce que Tarde veut dire se précisera clairement par la confrontation avec la théorie lebonienne de la foule, parce qu'elle témoigne de l'un des points divergents entre le public tardien et la foule lebonienne. Revenons donc sur la lecture croisée de Tarde et de Le Bon.

1-5. La foule et l'inconscient chez Le Bon

Pour approfondir davantage l'étude comparée de la foule chez Le Bon et du public

chez Tarde, nous allons voir comment chacun d'eux cherche à dépasser un certain écueil qu'ils rencontrent. D'une part, comme nous l'avons dit plus haut, Tarde laisse au public une possibilité de rétablir l'individualité de ses membres : c'est la sortie de l'impasse à laquelle aboutit le public. Mais, d'autre part, il ne s'agit pas de réhabilitation de l'individualité dans la théorie lebonienne de la foule. Le Bon s'efforce de surmonter la difficulté présentée par la foule, contrairement à Tarde, sans établir le fondement individuel. C'est cette divergence que nous allons mettre en lumière, pour cerner la portée du public chez Tarde.

Dans cette perspective, nous nous occupons dans la présente section de la foule lebonienne, notamment de sa notion de l'inconscient constituant son noyau, car la notion lebonienne de l'inconscient explique des désordres entraînés par la foule, tout en suggérant la possibilité de les surmonter.

Commençons par citer un passage de la *Psychologie des foules*, pour voir ce qui se passe dans la foule à l'état inconscient :

La foule [...] est conduite presque exclusivement par l'inconscient. Ses actes sont beaucoup plus sous l'influence de la moelle épinière que sous celle du cerveau. Les actions accomplies peuvent être parfaites quant à leur exécution, mais, le cerveau ne les dirigeant pas, l'individu agit suivant les hasards de l'excitation. La foule, jouet de tous les stimulants extérieurs, en reflète les incessantes variations. Elle est donc esclave des impulsions reçues¹³⁷.

Ces phrases, on le voit, définissent l'inconscient du point de vue physiologique : l'explication de cette sorte insiste sur le fait que la foule inconsciente est inévitablement sujette aux stimulations extérieures et accidentelles. Cette « irritabilité des foules »¹³⁸ pousse celles-ci à « un état d'attention expectante favorable à la suggestion »¹³⁹. D'où vient l'instabilité notable de la foule : les « excitants susceptibles de suggestionner les foules étant variées, et ces dernières y obéissant toujours, elles sont extrêmement mobiles »¹⁴⁰. De ce fait, qu'il s'agisse « d'un palais à incendier ou d'une œuvre de dévouement à accomplir, la foule s'y prête avec la même facilité. Tout dépendra de la nature de l'excitant »¹⁴¹.

137ibid., p. 56-57.

138ibid., p. 56.

139ibid., p. 59.

140ibid., p. 57.

141ibid., p. 59.

Il faut cependant souligner que l'instabilité, provenant du réflexe physiologique, n'est qu'un côté de la foule à l'état inconscient. La notion de l'inconscient chez Le Bon se compose d'une autre dimension : la race¹⁴² :

Nos actes conscients dérivent d'un substratum inconscient formé surtout d'influences héréditaires. Ce substratum renferme les innombrables résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race¹⁴³.

La « psychologie moderne », dit-il, nous montre que « la vie consciente de l'esprit ne représente qu'une très faible part », et que, derrière elle, se cache le substratum inconscient qui est plus immense qu'elle¹⁴⁴. Il ramène ce substratum inconscient à l'« âme de la race » : celle-ci se forme graduellement par l'intermédiaire de l'hérédité de génération en génération et, au titre de l'inconscient, cette accumulation héréditaire conditionne profondément la vie consciente. Cette âme de la race est un autre élément essentiel constituant la notion lebonienne de l'inconscient. Ainsi, l'état inconscient dans la foule se caractérise, non seulement par son irritabilité, mais aussi, par cette âme de la race qui se fait à travers l'hérédité.

L'âme de la race est élaborée au fil du temps et, par conséquent, sert de fond très stable à la foule¹⁴⁵, tandis que son irritabilité l'ébranle sans cesse face aux stimulants extérieurs. Par la suite, elle est susceptible d'orienter la stabilité de la foule dans une certaine mesure suivant les caractères de sa race : par exemple, d'après Le Bon, la différence « entre une foule latine et une foule anglo-saxonne est [...] frappante »¹⁴⁶.

142D'ailleurs, il est à noter qu'il emploie également le mot « race » pour indiquer telle ou telle nation : Le Bon confond la race avec la nation.

143ibid., p. 50-51.

144ibid., p. 50.

145« [L]e fond héréditaire des sentiments d'une race est son élément le plus stable » (ibid., p. 37). L'âme de la race, fond stable de la foule, confère à celle-ci un aspect conservateur : « L'histoire des révolutions populaires est presque incompréhensible si l'on méconnaît les instincts profondément conservateurs des foules. Elles veulent bien changer les noms de leurs institutions, et accomplissent parfois même de violentes révolutions pour obtenir ces changements ; mais le fond de ces institutions est trop l'expression des besoins héréditaires de la race pour qu'elles n'y reviennent pas toujours. Leur mobilité incessante ne porte que sur les choses superficielles. En fait, elles ont des instincts conservateurs irréductibles et comme tous les primitifs un respect fétichiste pour les traditions, une horreur inconsciente des nouveautés capables de modifier leurs conditions réelles d'existence » (ibid., p. 71, souligné par nous).

146ibid., p. 58. Il confronte souvent ces deux sortes de foule comme il suit, par exemple : « [u]ne foule latine, si révolutionnaire ou si conservatrice qu'on la suppose, fera

C'est l'âme de la race, située au-dessous de la foule, qui arrive à surmonter des difficultés que soulève l'irritabilité incessante de celle-ci :

[L'âme de la race] est le substratum puissant qui limite les oscillations. *Les caractères des foules sont d'autant moins accentués que l'âme de la race est plus forte.* C'est là une loi essentielle. [...] C'est en acquérant une âme solidement constituée que la race se soustrait de plus en plus à la puissance irréfléchie des foules et sort de la barbarie¹⁴⁷.

Rappelons que Le Bon assimile l'individu dans la foule au sauvage, privé de l'intelligence, sujet aux stimulations accidentelles. Mais c'est l'âme de la race qui peut apaiser l'instabilité de la foule et, par conséquent, qui nous permet de passer de la « barbarie » à un état stable, que Le Bon appelle « civilisation ». C'est là que Le Bon trouve la perspective pour éviter des désordres, causés par la foule instable.

Ce qui nous intéresse est que, pour sortir de l'état déraisonnable de la foule, il n'accorde aucune place à l'individu. Face à la foule, il ne cherche plus à rétablir la conscience et l'intelligence, mais il veut que l'âme de la race remette l'ordre dans la société. En d'autres mots, il s'agit du niveau inconscient, non pas de la conscience ni de l'intelligence, pour surmonter le problème soulevé par la foule. Or, cet état inconscient n'admet aucune individualité des membres de la foule. Nous nous souvenons des considérations de notre section 1-2. Le fondement de l'individualité consiste essentiellement dans la conscience individuelle : si les individus diffèrent les uns des autres, c'est que chacun d'eux possède sa propre conscience¹⁴⁸. C'est pour cela que l'inconscient n'est pas compatible, par nature, avec l'être individuel : dans l'état inconscient se perd inévitablement le contour précis des individus différents. C'est la même chose, qu'il s'agisse de la foule bouleversée par la stimulation extérieure, ou de la foule relativement stabilisée par l'âme de la race. Ainsi, l'individualité n'a aucune place dans la pensée lebonienne de la foule.

invariablement appel, pour réaliser ses exigences, à l'intervention de l'État. Elle est toujours centralisatrice et plus ou moins césarienne. Une foule anglaise ou américaine, au contraire, ne connaît pas l'État et ne s'adresse qu'à l'initiative privée. Une foule française tient avant tout à l'égalité, et une foule anglaise à la liberté. Ces différences de races engendrent presque autant d'espèces de foules qu'il y a de nations » (ibid., p. 153).

¹⁴⁷ibid.

¹⁴⁸ibid., p. 51.

1-6. Le public et la conversation chez Tarde

Revenons à présent sur la doctrine tardienne de l'inconscient et du public, pour la comparer à la théorie lebonienne de la foule. À l'inverse de Le Bon, Tarde semble réserver une certaine place à l'individu dans le public. Pour envisager ce point, concentrons-nous sur une dimension *réciproque* de la communication dans le public.

Comme on l'a vu, le journaliste, en tant que personnage influent, joue un rôle considérable dans la formation du public. Il s'agit donc là de l'influence à sens unique d'un auteur du journal envers un lectorat. Mais *L'Opinion et la foule* consacre bien des pages, notamment le deuxième chapitre intitulé « L'opinion et la conversation », à l'influence unilatérale, qui devient de plus en plus réciproque. Pour mettre en lumière ce passage à la réciprocité, penchons-nous sur la notion tardienne de la conversation.

Nous avons vu plus haut que la presse joue un rôle important dans la création du public. Mais, il y a encore une condition considérée comme indispensable pour la formation de celui-ci : c'est la conversation. D'après Tarde, la conversation et la presse ont pour effet la production de l'opinion, appelée « âme du public » (cf. OF6, 57) : l'un comme l'autre sert de « *canal* » (OF191 note16, cf. OF73), nécessaire pour former l'opinion. Voyons de plus près la relation de ces deux facteurs qui concourent à la production du public, pour cerner la portée de la conversation. Nous commençons par une citation concernant l'origine du journal :

[Le journal] procède de la lettre privée qui procède elle-même de la causerie. Aussi les journaux ont-ils commencé par être des lettres privées adressées à des personnages et copiées à un certain nombre d'exemplaires (OF129).

Tarde émet une hypothèse audacieuse, selon laquelle la conversation est une forme originelle du journal : selon lui, il y a un développement qui va de la conversation au journal, par l'intermédiaire de la lettre privée. Autrement dit, « le journal est une lettre publique, une conversation publique » (OF130). La conversation se considère ainsi comme une origine de la presse, qui aurait conditionné la création du public, au XIXe siècle, par la communication à distance.

D'ailleurs, la conversation n'en joue pas moins un rôle indispensable, même après l'apparition de la presse, parce que celle-ci exige l'aide de celle-là :

Si on ne causait pas, les journaux auraient beau paraître – et on ne conçoit pas dans cette hypothèse leur publication – ils n'exerceraient sur les esprits aucune action durable et profonde, ils seraient comme une corde vibrante sans table d'harmonie (OF74).

Le discours du journal ne se diffuserait pas si largement, sans conversation animée de ses lecteurs. Pour que le journal exerce une influence réelle sur le public, il nécessite une causerie incessante. La conversation est, pour ainsi dire, une sorte de résonance de la presse. C'est pour cela que Tarde l'appelle « un des agents les plus merveilleux » de « la propagation ondulatoire [...] de l'imitation » (OF91). Rappelons que l'imitation est causée par la suggestion hypnotique. La conversation, elle aussi, a donc pour effet la suggestion qui nous fait tomber dans l'hypnotisme inconscient (OF75)¹⁴⁹. Ainsi, la conversation n'est pas seulement l'origine de la presse, mais elle aide aussi celle-ci à former le public, au moyen de son effet hypnotique.

Or, l'apparition de la presse, pour sa part, exerce une influence profonde sur notre manière de faire la conversation :

Et la plus grande force qui régisse les conversations modernes, c'est le livre, c'est le journal. Avant le déluge des deux, rien n'était plus différent, d'un bourg à l'autre, d'un pays à l'autre, que les sujets, le ton, l'allure des entretiens, ni de plus monotone, en chacun d'eux, d'un temps à l'autre. À présent, c'est l'inverse. La presse unifie et vivifie les conversations, les uniformise dans l'espace et les diversifie dans les temps. Tous les matins, les journaux servent à leur public la conversation de la journée. On peut être à peu près sûr à chaque instant du sujet des entretiens entre hommes qui causent dans un cercle, dans un fumoir, dans une salle des Pas-Perdus (OF89-90, souligné par nous).

Fournir quotidiennement les sujets divers et communs des conversations, c'est la

149« [La conversation] marque l'apogée de *l'attention spontanée* que les hommes se prêtent réciproquement et par laquelle ils s'entre-pénètrent avec infiniment plus de profondeur qu'en aucun rapport social. En les faisant s'aboucher elle les fait se communiquer par une action aussi irrésistible qu'inconsciente. [...] Les interlocuteurs agissent les uns sur les autres, de très près, par le timbre de voix, le regard, la physionomie, les passes magnétiques des gestes, et non pas seulement par le langage. On dit avec raison d'un bon causeur qu'il est un *charmeur* dans le sens magique du mot » (OF75). L'attention spontanée, la voix et les gestes physiques des interlocuteurs, servis de condition de suggestion, concourent à inviter les uns les autres à tomber dans l'inconscient.

contribution la plus importante, de point de vue de la conversation, qu'ait apportée l'apparition du média. Grâce à la presse, tous les lecteurs sont capables de partager les mêmes sujets abondants, desquels ils discutent entre eux. Ils ne sont jamais épuisés, parce que la presse, distribuée quotidiennement, ne cesse de les renouveler chaque jour. De cette manière, le journal a « transformé, enrichi à la fois et nivelé [...] les conversations des individus » (OF68). Cette animation de notre causerie par une infinité de sujets communs, voilà l'un des changements les plus notables causés par la presse.

La conversation, ainsi vivifiée par la presse, permet, à notre avis, de comprendre comment Tarde réserve une place à l'individu, même étouffé par le flux imitatif au sein du public. Dans cette perspective, analysons le texte suivant sur un aspect important de la conversation :

La conversation polie peut donc être regardée, comme un exercice continu et universel de sociabilité, comme un effort unanime et contagieux pour accorder les esprits et les cœurs, pour effacer ou pallier leurs désharmonies. Les causeurs sont animés d'une bonne volonté évidente de vouloir s'harmoniser en tout, et, de fait, ils se suggèrent l'un à l'autre inconsciemment, avec une grande force, des sentiments et des idées consonants. Le caractère réciproque de cette suggestion n'est cependant jamais parfait ; d'ordinaire l'action exercée par l'un des interlocuteurs sur l'autre ou sur les autres est prédominante et réduit à peu de chose celle de ceux-ci. Quoi qu'il en soit, il est certain que les usages de la politesse entretenues par les causeries de visites labourent assez profondément le sol où l'unanimité sociale doit fleurir et en sont la préparation indispensable (OF122, souligné par nous).

Comme on l'a vu plus haut, le public demeure à l'état inconscient, par l'effet de la suggestion de la conversation. D'ordinaire, l'influence du journaliste par rapport au public est à sens unique. Mais, nous trouvons dans le passage ci-dessus une autre sorte de suggestion, qui montre la réciprocité¹⁵⁰. C'est là que se trouve le tournant, quoique

150 Laclau signale que la réciprocité de la suggestion devient de plus en plus frappante avec l'élaboration de la notion du public. « La conception de l'imitation de Tarde change dans les années 1890. Des deux formes de suggestion que j'ai décrite – la suggestion réciproque entre tous les membres d'un groupe, y compris le meneur, et la suggestion unilatérale exercée par le meneur sur les membres du groupe -, c'est la première qui devient de plus en plus importante. [...] cette importance vient de ce que Tarde considère comme la ligne dominante dans le développement de la civilisation : la progression vers un type d'organisation sociale dans laquelle l'action à distance remplace le contact physique direct » (E. Laclau, *On populist reason*, London ; New York, N. Y. : Verso, 2005 ; *La raison*

discret, concernant l'individualité perdue dans le public. Sans doute, n'en est-on pas moins dans l'état de somnambulisme provoqué par la conversation, mais la réciprocité de celle-ci nous montre qu'il subsiste quelque chose d'individuel même dans le public, sous l'influence d'un seul personnage marquant.

Ce tournant de la suggestion unilatérale à la suggestion réciproque, à notre avis, se fonde sur la sociabilité réalisée par la conversation. Cette dimension est fondamentale dans l'idée tardienne de la conversation, parce que Tarde ne la définit pas par son « utilité directe et immédiate » (OF74), mais par le plaisir de bavarder qui se suffit lui-même. C'est, selon Tarde, le but essentiel de la conversation.

Par cette jouissance de la sociabilité, et la politesse¹⁵¹ qui s'en accompagne naturellement, s'explique la mutualité de la conversation : dans la conversation sociable et polie, nous jouissons du plaisir de bavarder avec n'importe qui¹⁵², en évitant le conflit avec autrui. Par exemple, même dans le salon le plus aristocratique, on fait la conversation mutuellement, comme s'il n'y avait pas de « profonde inégalité des talents et des mérites individuels » (OF99)¹⁵³. La sociabilité, ainsi entendue, atténuerait toute inégalité entre des personnes, y compris l'autorité d'un journaliste célèbre, et, par là même, mutualise la suggestion initialement à sens unique : elle tend à substituer de plus en plus la suggestion unilatérale à une infinité de causeries ouvertes et libres. Il est vrai que ces conversations n'éveillent pas notre conscience, parce qu'elles ne sont que la suggestion. Toutefois, cette suggestion n'est plus unilatérale, mais déjà mutuelle. Voici ce qu'il y a d'individuel même dans le public, lequel nous fait tomber dans l'état inconscient.

populiste, trad. par J.-P. Ricard, Paris : Seuil, 2008, p. 60-61).

151 La politesse, inséparable de la sociabilité, devient elle-même réciproque, grâce à la conversation : « [a]u point de vue esthétique, [la conversation] engendre la politesse, par la flatterie unilatérale d'abord, puis mutualisée » (OF107).

152 « Quant aux conversations facultatives, leur source en est dans la sociabilité humaine qui, de tout temps, a jailli en libres propos au contact des pairs et des camarades » (OF79).

153 Prenons tout le passage qui décrit la vie de salon : « [de la vie de salon,] comme de l'amitié, on peut dire : *pares aut facit aut invenit, elle ne naît qu'entre égaux ou elle égalise*, – elle ne naît qu'entre semblables ou elle assimile. Seulement elle n'égalise et n'assimile qu'à la longue. Mais il n'est pas douteux que l'égalité des droits et des rangs est le seul équilibre stable et définitif des amours-propres en contact prolongé. Elle est du reste, on le sait bien, un simple masque conventionnel, une transparente voilette qui recouvre la profonde inégalité des talents et des mérites individuels et sert à la mettre en valeur. Cette fiction de l'égalité est l'éclosion finale de la sociabilité » (OF99, souligné par nous).

Au sujet de l'effet égalitaire de la sociabilité, Tarde dit ainsi : « [a]u point de vue politique, [...] [la conversation] tend à égaliser les causeurs en les assimilant et détruit les hiérarchies à force de les exprimer » (OF106, souligné par nous).

Pour conclure notre étude qui confronte le public tardien avec la foule lebonienne, résumons leur convergence, ainsi que leur divergence, et, ce faisant, précisons la caractéristique propre du public tardien.

Afin d'envisager le phénomène collectif, Tarde et Le Bon emploient tous les deux un point de vue commun : que ce soit le public tardien ou la foule lebonienne, ils consistent essentiellement à l'état inconscient, causé par la suggestion hypnotique. L'hypnotisme inconscient efface le contour net de l'individu dans ces états collectifs, et, par conséquent, provoque des bouleversements considérables.

Face à ces problèmes soulevés par la foule ou le public, les deux penseurs cherchent une possibilité de les surmonter, nulle part ailleurs que dans ces collectivités elles-mêmes. D'un côté, d'après Le Bon, l'âme de la race permet d'établir progressivement un ordre stable dans l'état désordonné de la foule ; d'un autre côté, la notion tardienne de la conversation rend la suggestion hypnotique du public de plus en plus réciproque. Qu'il s'agisse de l'âme de la race chez Le Bon, ou de la conversation chez Tarde, ces notions proviennent de l'observation même de la foule et du public. Autrement dit, pour dépasser la difficulté causée par la foule ou le public, ces deux penseurs ne se sont pas éloignés du phénomène collectif en question ; mais ils ont respectivement trouvé un moyen de sortir de l'impasse, au sein de la collectivité elle-même. Cette manière de voir, nous semble-t-il, ne se distingue pas du diagnostic qu'ils ont fait sur la société moderne : d'après eux, on s'inscrit *inévitablement* dans une époque difficile, qu'ils appellent « *ère des foules* »¹⁵⁴ ou « *ère des publics* » (OF15). Le fait que nous faisons partie d'une collectivité monstrueuse et incontrôlable, soit la foule, soit le public, est la condition indéniable de la société moderne. C'est là la perspective fondamentale partagée par les deux penseurs.

D'autre part, leur divergence nous paraît non moins sensible, si nous nous occupons de la position de l'individu dans la foule lebonienne et dans le public tardien. Tandis qu'il n'y a pas de place pour l'individu dans l'âme inconsciente de la race chez Le Bon, la notion tardienne de la conversation réserve à l'individu une certaine place dans le public. Autrement dit, l'unicité individuelle ne se perd pas définitivement, même à l'état inconscient du public.

D'ailleurs, ce point de vue n'est pas encore suffisant, car l'individu n'en est pas moins à l'état hypnotique, subissant l'influence imitative. Reste à savoir comment l'individu rétablit réellement son individualité. Nous aborderons ce sujet dans le

154Le Bon, *Psychologie des foules*, p. 38

chapitre 6. Mais avant de nous engager dans cette réflexion, occupons-nous d'une question soulevée par l'étude du public tardien : pourquoi l'individualité ne se perd-elle pas même sous l'influence imitative du public ?

Comme on le disait plus haut, puisqu'il s'agit de ces forces mentales dans la création du public, la perte de l'individualité est fondamentale, non pas superficielle : il ne reste plus de frontière nette qui distingue l'individu de la force sociale qu'il subit. L'individu est-il totalement privé de son fondement unique, si l'invasion intérieure des forces mentales est si profonde ? Mais, selon nous, il n'en doit pas moins rester là quelque chose d'individuel, sous une forme ou sous une autre : sinon, il ne serait pas possible du tout à l'individu de rétablir sa propre existence. Cela nous oblige nécessairement à nous poser une autre question fondamentale : de quelle manière l'individu subsiste-t-il tout en subissant l'influence sociale, qui empiète sur son existence, jusqu'au niveau mental ?

Afin de nous pencher de plus près sur ce problème concernant l'unicité individuelle, quittons le problème du public, pour nous tourner vers l'ontologie de Tarde. La monadologie tardienne, nous semble-t-il, permettra de mettre en cause la question de l'unicité individuelle d'une manière plus approfondie.

§2. Le statut de l'individu et la monadologie chez Tarde

2-1. Le statut de l'individu et la monadologie chez Tarde

Nous consacrons cette section à l'étude qui s'approche du statut compliqué de l'individu, inscrit au sein du flux de la force social. D'une part, comme nous venons de le voir, le public, ou plus généralement la société, ébranle radicalement le fondement individuel par l'action imitative de la croyance et le désir. Mais, d'une autre part, l'individu ne perd pas définitivement son unicité individuelle, même sous l'influence de ces forces sociales. Cela ne veut pas dire que l'intervention par rapport à l'individu n'est qu'apparente : l'influence des forces sociales sur les individus est effectivement réelle et profonde, à tel point qu'il n'y a plus de distinction entre moi et la force qui le conditionne. Il nous reste donc à tenir compte de cette dualité énigmatique de l'individualité, *à la fois perdue et conservée*. Face à cette tâche, nous traiterons de l'analyse plus approfondie au sujet du flux des forces sociales, afin de cerner leur

influence, encore ambiguë, exercée sur l'existence individuelle. Cette étude nous permettra de comprendre plus exactement ce qui se passe dans l'individu subissant l'influence des forces sociales.

Or, comme on l'a dit à plusieurs reprises, les forces sociales de la croyance et du désir se fondent sur l'ontologie tardienne de la monadologie. Dans cette perspective, afin d'approfondir le flux imitatif des forces sociales chez Tarde, nous nous attacherons à l'étude sur la monadologie tardienne, dont il s'agit dans *Monadologie et sociologie*. Nous nous sommes déjà intéressé à elle dans notre premier chapitre, mais, dans cette section, nous la traiterons d'une manière plus approfondie, en prenant pour fil conducteur la monadologie leibnizienne. Comme la monadologie de Tarde s'élabore à travers la reprise de celle de Leibniz, la lecture croisée de l'un et de l'autre nous permettra d'engager une réflexion plus poussée sur l'ontologie tardienne.

Signalons toutefois le fait que Tarde effectue une modification radicale sur la monadologie originale de Leibniz. Une monade leibnizienne n'a aucune influence réelle sur d'autres, et elle en est parfaitement indépendante. En revanche, dans la monadologie tardienne, une monade interagit sur les autres par l'intermédiaire de l'action appelée « possession » ou « avoir ». Ce n'est rien d'autre, comme on le verra plus tard, qu'un aspect fondamental du flux imitatif des forces sociales. Nous nous focaliserons sur cette dimension de l'imitation, au travers de la comparaison des deux monadologies, dans le but de préciser clairement le statut obscur de l'individu sous l'influence des forces sociales.

2-2. La perception et l'harmonie préétablie dans la monadologie de Leibniz

Avant d'aborder une étude sur la possession de la monade chez Tarde, penchons-nous sur la perception de la monadologie de Leibniz. La monade, qui est la substance individuelle et spirituelle, a pour action essentielle la perception. Chaque monade perçoit l'univers de son propre point de vue, qui est différent de celui d'autres monades. Leibniz l'appelle « miroir vivant perpétuel de l'univers »¹⁵⁵, ou un « monde en raccourci »¹⁵⁶. Elle exprime le monde à chaque manière, pour ainsi dire, comme un microcosme.

155G. W. Leibniz, *Monadologie*, in *Discours de la métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, M. Fichant (éd.), Paris : Gallimard, 2004, §56.

156G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), Berlin : Weidmannsche buchhandlung, 1875-1890, Bd. IV, p. 562.

Ce qui est important pour mettre la perception en comparaison avec la possession, c'est que les monades n'ont aucune communication entre elles. Dans un passage célèbre de *Monadologie*, Leibniz formule ainsi : « les monades n'ont point de fenêtre par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir »¹⁵⁷. L'action de la monade leibnizienne est complètement autonome et indépendante de celle d'autres. Elle représente l'univers par « une parfaite spontanéité »¹⁵⁸.

Cependant, leurs perceptions se correspondent parfaitement les unes aux autres, car c'est le même univers que chaque monade perçoit sous sa perspective.

Une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade¹⁵⁹.

Comme l'indique la parabole sur la ville et ses perspectives, la différence des perceptions des monades se réduit finalement à celle du point de vue qui leur est propre. C'est cette doctrine que Leibniz nomme l'« harmonie préétablie », selon laquelle les perceptions de la monade s'accordent à la perfection, sans aucune action directe d'une monade à une autre.

2-3. La possession et la pénétration réciproque dans la monadologie de Tarde

Ensuite, passons à la monadologie de Tarde. Tandis qu'une monade *représente* les autres sans intervention réciproque dans la monadologie leibnizienne, celle de Tarde cherche à *posséder* directement les autres. En d'autres termes, la monade tardienne a pour action la possession ou l'avoir, au lieu de la perception dans la monadologie de Leibniz. C'est à partir de l'analyse de cette possession des monades, nous semble-t-il, que nous définissons en quoi consiste le flux imitatif des forces sociales chez Tarde.

Qu'est-ce que la possession dans la monadologie de Tarde ? Celui-ci entend par là la formation du composé des monades. Suivant Tarde, elles ont tendance « à se

157Leibniz, *Monadologie*, §7.

158Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. IV, p. 484.

159Leibniz, *Monadologie*, §57.

rassembler » (MS66) autour d'une monade qui sert de « foyer » du composé des monades. Tarde recourt à l'idée de domination pour montrer cette relation d'une monade en tant que foyer des autres. Des « monades vassales » se rassemblent autour d'une « monade suzeraine » (MS93), pour former ensemble un composé. En quelque sorte, une monade dominante possède des monades subordonnées.

Faisons remarquer que la possession est une action directe d'une monade vis-à-vis des autres et qu'elle engendre la similitude, qui est son effet. À l'inverse, la perception de Leibniz n'admet jamais la communication réelle entre des monades. Des monades « s'entre-pénétreraient réciproquement au lieu d'être extérieures les unes aux autres » (MS56), et « elles font bien partie les unes des autres » (MS93). Autrement dit, elles sont « ouvertes » (MS56) et se communiquent les unes aux autres.

De plus, l'action de la possession se rattache à la notion de l'imitation, qui est fondamentale dans sa sociologie. C'est à travers la possession des monades que se produit leur similitude. En particulier, dans le domaine social proprement dit, la possession produit la similitude des individus et établit le lien social entre eux. Bref, la « société » au sens tardien, c'est un composé des monades formé par leur possession¹⁶⁰.

À partir de la possession ainsi entendue, nous pouvons redéfinir la transmission imitative des forces sociales sous un nouvel angle. La possession est une action d'une monade dominante s'exerçant à l'intérieur même des monades subordonnées, et à travers la possession s'engendre la similitude interne entre elles ; ce qui explique la notion tardienne de l'imitation, du point de vue monadologique. Comme nous l'avons vu, la croyance et le désir ont une influence interne et directe sur l'individu inscrit dans la société, et par cela, ils font que la société s'organise et fonctionne. Cela implique que la notion tardienne de l'imitation repose sur l'action de possession par laquelle les monades « s'entre-pénétrèrent réciproquement au lieu d'être extérieures les unes aux autres ». Dans cette perspective ontologique, nous semble-t-il, nous comprenons en quoi consiste l'influence interindividuelle de l'imitation, qui fonctionne au fond de la société tardienne.

¹⁶⁰Tarde traite de la similitude en général qu'il appelle « répétition universelle » (MS95), à savoir l'ondulation physique, la génération biologique et l'imitation dans la société au sens ordinaire du terme. Il est remarquable que Tarde qualifie tous les composés de « société », comme il déclare : « toute chose est une société », « tout phénomène est un fait social » (MS58).

C'est par la possession de la monade que se fait la « société » au sens tardien. Il définit celle-ci comme « la possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun » (MS85). Mais, dans ce chapitre, pour le moment, nous nous en tenons à la dernière.

Pour étudier cette action, il faut aller plus loin, car nous ne précisons pas encore un point exact de divergence de la perception leibnizienne et de la possession tardienne. Il ne suffit pas de dire que la monade de Leibniz représente l'univers, alors que celle de Tarde est formée d'un composé des monades par leur possession. Leibniz traite, lui aussi, du composé des monades en tant que « substance composée », d'une manière différente de la monadologie de Tarde. Comme le montreront nos considérations qui suivent, le composé des monades chez Tarde n'est rien d'autre que l'idée reprise par lui de la « substance composée » leibnizienne pour établir sa notion de la société sur la base de la métaphysique. Dans la section 2-4, nous analysons de plus près le composé des monades chez Tarde, pour cerner la différence entre ces deux monadologies.

2-4. La substance composée comme organisme chez Leibniz

Nous voudrions commencer par l'idée de substance matérielle chez Leibniz. Celui-ci la thématise dans les correspondances à Arnauld, écrites de 1686 à 1690. En discutant avec lui, il formule un axiome sur la substance : « ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être* »¹⁶¹. En d'autres termes, ce qu'il y a de substantiel dans l'être consiste dans son unité. Il s'ensuit que, s'il y a une matière substantielle, elle est forcément douée de l'unité *réelle*. Par contre, « un carreau de marbre » ou « un troupeau de moutons » qui fait « *unium per accidens* »¹⁶² n'est qu'un agrégat matériel, non pas une substance.

Qu'est-ce donc que la *vraie* substance matérielle chez Leibniz ? À cette question, le penseur répondrait que c'est l'organisme animé par « une âme ou Entéléchie »¹⁶³. C'est une âme ou Entéléchie qui assure l'unité de l'organisme. C'est ainsi que le problème de substance matérielle chez Leibniz se réduit à celle de l'organisme.

Seulement, dans ces lettres, il n'a pas encore approfondi suffisamment ce principe qui sert de fondement de l'unité organique. Plus tard, dans une lettre à De Volder écrite en 1703, il précise son idée sur l'unité substantielle à partir de la notion de monade qui n'était pas établie dans les correspondances à Arnauld. Citons un passage décisif :

Distinguo ergo (1) Entelechiam primitivam, seu Animam, (2) Materiam nempe

161 Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. II, p. 97.

162 *ibid.*, p. 76.

163 *ibid.*, p. 120.

primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabas completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam Unam facit Monas dominans in Machinam¹⁶⁴.

Ces lignes articulent l'unité organique du point de vue hylémorphique. Tout d'abord, Leibniz définit une monade (3) comme composée de l'âme ou la première Entéléchie (1), et de la première matière en tant que passivité primitive (2). Puis, par la monade en tant que telle s'explique en quoi consiste la substance matérielle. Des monades subordonnées ne font qu'une masse (4) par elles-mêmes. Une monade dominante les unifie, et par conséquent, substantialise une masse de monades subordonnées. C'est ainsi que Leibniz définit un être organique (5) à partir de la notion de monade.

Il est évident que la discussion de Leibniz que nous avons suivie montre un point commun avec la monadologie de Tarde : chez l'un comme chez l'autre, c'est une monade *dominante* qui unifie *des monades subordonnées* pour former leur composé. C'est sur ce point que nous faisons remarquer que Tarde reprend la notion leibnizienne du composé en tant qu'organisme, pour fonder sa sociologie¹⁶⁵.

Cependant, des monades de Leibniz font un composé d'une façon bien différente de celles de Tarde. Il faut approfondir ce point pour mettre en relief la divergence entre Leibniz et Tarde. Chez Leibniz, nous venons de constater qu'une monade impose sa domination sur d'autres pour faire leur composé. Ce rapport d'une monade dominante aux subordonnées consiste en degrés de perfection de la monade¹⁶⁶. De plus, des degrés de perfection s'expriment en apparence par celle de l'activité. Prenons un article de *Monadologie*, qui rattache la perfection de la monade, à son activité ou passivité ainsi qu'à sa perception.

La créature est dite *agir* au-dehors en tant qu'elle a de la perfection ; et *pâtir* d'une

164 *ibid.*, p. 252.

165 On pourrait ajouter encore un autre point divergent de Tarde et de Leibniz. Leibniz affirme : « tout est plein de corps animés » (*ibid.*, p. 118), alors que Tarde dit : « toute chose est une société » (MS58). Ils partagent le point de vue selon lequel un composé des monades se trouve partout dans le monde.

166 « Dominatio autem et subordinatio monadum considerata in ipsis monadibus non consistit nisi in gradibus perfectionum » (Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. II, p. 451).

autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi on attribue l'Action à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion, en tant qu'elle en a de confuses¹⁶⁷.

La perception d'une monade est d'autant plus claire qu'elle a plus de perfection et d'activité. En définitive, la perfection se réduit à la clarté de la perception monadique. De notre point de vue, il est notable que le rapport d'une monade dominante aux subordonnées se ramène à l'action de perception. Même s'il apparaît qu'une monade exerce une domination sur d'autres, des monades subordonnées n'en sont pas moins autonomes et indépendantes¹⁶⁸. C'est parce qu'elle représente l'univers d'une manière complètement indépendante, quoiqu'elles ont en apparence l'influence les unes sur les autres.

Cela revient à dire que la formation du composé monadique s'explique même par la doctrine de l'harmonie préétablie qui n'admet aucune interférence entre des monades. C'est la raison pour laquelle nous avons remarqué plus haut qu'il ne suffit pas de dire que la monade de Tarde fait un composé à travers la possession d'autres monades, pour éclaircir en quoi consiste l'action directe dans sa monadologie. Continuons notre étude pour chercher le critère décisif lui-même qui distingue la possession tardienne de la perception leibnizienne.

2-5. La domination réelle et l'unicité de la monade

Revenons succinctement sur ce que nous avons constaté à propos de l'harmonie préétablie. D'après celle-ci, si les perceptions des monades s'accordent exactement les unes aux autres sans aucune influence réciproque, c'est qu'elles expriment un même univers, et que la différence des perceptions n'est que celle du point de vue qui est propre à chaque monade. On pourrait dire que l'harmonie préétablie suppose un même « macrocosme » qu'expriment des monades différentes en tant que « microcosmes ».

167Leibniz, *Monadologie*, §49, souligné par nous.

168Dans la présentation de *La monadologie et la sociologie*, Alliez caractérise cette relation représentative chez Leibniz comme suivant : « Si, pour Leibniz, ces monades *expriment* un principe seulement phénoménal et qualitatif d'organisation qu'elles ne *réalisent* pas puisque *la domination et la subordination des monades ne consistent qu'en degrés de perception [...]* et qu'il n'existe d'action, de causalité qu'idéale, idéale parce que *perceptive, perceptive parce qu'intégrative de l'ordre universel dans l'intériorité expressive de l'agent* » (É. Alliez, « Présentation : Tarde et le problème de la constitution », in *Monadologie et sociologie*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 24).

Comme elles représentent ensemble un même « macrocosme », leurs perceptions se correspondent les unes avec les autres. Une infinité de « microcosmes » autonomes, qui représentent un « macrocosme », *se réconcilient* les uns avec les autres sans aucune interférence.

En revanche, il n'en est pas ainsi de la monadologie de Tarde. Chaque monade aspire elle-même à devenir « un milieu universel », ou « un univers à soi, non pas seulement, comme le voulait Leibniz, un microcosme, mais le cosmos tout entier conquis et absorbé par un seul être » (MS57). Pour interpréter cette phrase, faisons remarquer que chaque monade porte en elle « une idée cosmique » (MS93). À partir de cette idée, nous redéfinirons l'imitation sur la base de la possession. Par l'action de possession, une monade engendre la similitude dans d'autres monades, ce qui signifie que chaque monade exige que sa propre idée « s'universalise »¹⁶⁹ en se répandant indéfiniment dans toutes les autres monades. C'est ainsi que Tarde dit qu'elle a envie d'être « un univers à soi ».

Voici le tournant décisif de la monadologie tardienne. Une monade n'est plus un microcosme indépendant des autres : puisque chaque monade a son idée, si une monade dominante possède d'autres monades et leur impose son idée, celles-ci sont obligées de renoncer au développement de leur propre idée. Une monade rivalise avec d'autres monades, dans la mesure où chaque monade porte en elle sa propre idée aspirant à s'universaliser. D'où vient que des monades subordonnées se dépouillent de leur autonomie ou de « liberté absolue » (MS56), à la différence de la monade leibnizienne. Dans la monadologie de Tarde, l'action entre des monades n'est pas apparente, mais elle agit réellement sur autres monades.

Cette conséquence définitive nous renvoie au problème qu'a soulevé notre réflexion à propos du public. À travers cette étude sur le phénomène collectif, nous avons vu qu'il se trouve dans la société en général une soumission causée par l'imitation des forces sociales. Cette soumission s'expliquerait, à notre avis, à partir de l'acte de possession, parce que l'influence réelle entre les monades, dont il s'agit dans la relation possessive, n'est rien d'autre que la soumission en question : la soumission causée par l'imitation n'est qu'un cas de la relation possessive, du point de vue monadologique.

S'ensuit donc l'explication sur la soumission comme suit : celle-ci tient essentiellement au fait que les monades subordonnées sont unifiées à la monade dominante, en abandonnant la réalisation de leur individualité. Tel est ce qui se passe

169« Toute possibilité tend à se réaliser, toute réalité tend à s'universaliser » (MS95).

dans la soumission apportée par l'imitation de la croyance et du désir. Cette influence imitative est, comme on le disait, est tellement profonde, qu'elle a pour effet la soumission spontanée, où il n'y a pas de distinction nette entre le moi et la force qui le conditionne. Cette soumission spontanée, quoique souvent confondue avec l'acte libre, n'en est pas moins la soumission *réelle*, en tant que la monade dominante opprime *réellement* les idées des monades subordonnées. Après tout, la soumission, suscitée par le flux des forces sociales, se ramène au blocage de la réalisation des idées, qui sont propres à chaque monade.

Dans cette perspective sur l'oppression des individus, revenons sur la question, posée à la fin de la section 1-6 : de quelle manière l'individu subsiste-t-il tout en subissant l'influence sociale, qui empiète sur son existence ? On pourrait reformuler cette question concernant l'individualité du point de vue monadologique comme suit : de quelle manière les monades subordonnées tiennent-elles leur individualité, s'il s'agit de leurs soumissions réelles, non pas apparente, à la monade dominante ? Cette question est cruciale, pour définir exactement le statut de l'individu sous l'influence du flux imitatif. Pour nous approcher du problème, nous envisagerons un autre aspect de la possession, c'est-à-dire la philosophie de l'« Avoir ».

2-6. La philosophie de l'« Avoir » et la différence chez Tarde

Dans « Monadologie et sociologie », Tarde propose la philosophie de l'« Avoir » dans le but de dépasser « toute la philosophie » précédente qu'il qualifie de fondée « sur le verbe *Être* » (MS86)¹⁷⁰. Il la critique sur un point suivant : « De ce principe, *je suis*, impossible de déduire, malgré toute la subtilité du monde, nulle autre existence que la mienne » (ibid.). À partir de l'idée d'« être », nous séparons l'« être » du « non-être », le « moi » du « non-moi » (MS87). La philosophie de l'« Être » donc se renferme au-dedans du principe « *je suis* » : tout est considéré comme « mes états d'esprit ou de leur possibilité ». Elle a également tendance à tomber dans le scepticisme qui rejette la réalité extérieure comme l'inconnaissable (cf. MS44). En tout cas, Tarde semble rapporter cette sorte de philosophie au principe *identique* : elle identifie aux quelques

¹⁷⁰Dans *Le pli*, Deleuze apprécie bien l'importance philosophique de l'« Avoir ». « Ces avatars de l'appartenance ou de la possession ont une grande importance philosophique. C'est comme si la philosophie pénétrait dans un nouvel élément, substituait l'élément de l'Avoir à celui de l'Être » (G. Deleuze, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris : Minuit, 1988, p. 147).

états du moi un objet de connaissance, sinon elle l'exclut au-dehors de moi.

La philosophie de l'« Avoir » propose un principe bien différent de l'identité. Elle pose tout d'abord un postulat : « « J'ai » comme fait fondamental » (MS86), ce qui permet de rétablir « les corrélatifs véritables » qui manquaient dans la philosophie de l'« Être ». Dans ce fait « J'ai », « l'*eu* et l'*ayant* sont donnés à la fois comme inséparables » (ibid.). L'important est que l'*eu* et l'*ayant* soient « inséparables », non pas identiques. Quand l'on dit que « J'ai », j'ai nécessairement pour objet quelque chose de *différent* de moi. Bref, dans l'« Avoir », il s'agit de *la différence interne* entre l'*ayant* et l'*eu*, non pas de leur assimilation ni de leur séparation.

La philosophie de l'« Avoir » ainsi entendue nous permet de définir exactement le statut des monades subordonnées, et par là même, celui des individus subissant l'influence des forces sociales. Revenons sur la question suivante : si, dans l'action de possession, les monades subordonnées sont unifiées à la monade dominante, perdent-elles leur propre unicité ? Il est vrai que l'action de possession est réelle et interne s'exerçant au cœur des monades, mais elles ne sont pas privées de leur unicité, car la possession ou l'« Avoir » se distingue essentiellement de l'assimilation. Même si une monade unifie d'autres en les possédant, il n'en reste pas moins une différence entre une monade dominante et subordonnée, suivant la philosophie de l'« Avoir ».

C'est la raison pour laquelle, nous semble-t-il, Tarde hérite de Leibniz la notion de monade en tant qu'être individuel et irréductible. Sans doute, dans la monadologie de possession, une monade dominante entrave effectivement l'autonomie des autres, à la différence de la monade chez Leibniz. Cependant, la monadologie modifiée par Tarde n'en est pas moins une doctrine pour défendre la différence dans l'univers, composée d'une infinité de monades en tant qu'êtres individuels. La monadologie de Tarde n'assure pas toujours l'autonomie complète de la monade, mais celle-ci n'abandonne jamais son unicité, même dans la soumission.

De ce point de vue, nous tranchons notre problème autour de l'individualité sous l'influence de la force sociale. L'individu, tout de même que la monade subordonnée, est privée de son autonomie par le flux imitatif des forces sociales, mais elle n'en demeure pas moins un être unique et irréductible. En fin de compte, *l'être unique, qui n'a pas d'autonomie complète*, c'est la définition précise de l'individu profondément situé au sein du flux imitatif. Voici la contribution décisive de la monadologie de Tarde, pour fonder ses idées sur l'imitation et l'individu : *en redéfinissant l'acte de l'imitation par la possession, elle fournit une perspective par laquelle s'explique, d'un côté,*

l'invasion réelle de l'individu par le flux imitatif, et d'un autre côté, l'individualité unique qui n'est jamais perdue.

Nous allons plus loin, en signalant que, sur cette idée de l'unicité individuelle, même à l'épreuve de l'influence profonde des forces sociales, repose une vision ontologique de notre auteur : celle de la « philosophie de la différence ». Elle est une perspective déterminante, d'où découle toute la pensée, sociologique ou philosophique, de Tarde. Prenons une phrase qui exprime clairement son idée de différence :

La différence, à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses, ce qu'elles ont à la fois de plus propre et de plus commun (MS72-73).

Sans doute, la différence se trouve difficilement là où l'influence de l'imitation est forte. Quand tout le monde s'absorbe dans l'imitation d'un personnage influent, la similitude entre des personnes est beaucoup plus frappante, que leur différence. Encore une fois, c'est une forme de domination, qui dépouille effectivement l'individu de son autonomie, par l'invasion des forces sociales. Mais, l'unicité individuelle ne s'efface définitivement jamais, même sous l'influence oppressive des forces sociales. La différence n'en reste donc pas moins partout dans le monde.

D'ailleurs, les différences ne se montrent pas toujours sous une forme identique. Elles se présentent différemment, en fonction du mode de l'imitation. Par exemple, la différence se trouvera relativement plate, si l'on est sujet à l'imitation dominante. Mais, sur ce point, Tarde propose une vision optimiste, comme il dit ainsi : « d'une ère de différences crues et juxtaposées [...] à une ère de différences harmonieusement nuancées » (LLS136). Cela revient à dire, pour citer la formule célèbre de Tarde, que « la différence va différenciant » (MS69). La similitude produite par l'imitation, par conséquent, se considère simplement comme « des intermédiaires inévitables » (MS73) dans ce passage¹⁷¹.

171 Deleuze se focalise sur la différenciation de la différence par l'intermédiaire de la « répétition » qui est la production de la similitude.

« Mais, sur un plan plus profond, c'est plutôt la répétition qui est "pour" la différence. [...] la répétition est entre deux différences, et nous fait passer d'un ordre à un autre de la différence : de la différence externe à la différence interne, de la différence élémentaire à la différence transcendante, de la différence infinitésimale à la différence personnelle et monadologique. La répétition est donc le processus par lequel la différence n'augmente ni ne diminue, mais "va différenciant" et "se donne pour but à elle-même" » (Deleuze, *Différence et répétition*, p. 104, note).

« N'est-ce pas dire inversement que *la répétition aussi est entre deux différences*, qu'elle

Cette démarche correspond exactement à notre explication monadologique sur la domination et l'individualité. Une monade dominante invite des monades subordonnées à l'imiter, pour produire une similitude entre elles. Cette ressemblance, par laquelle une monade exerce une domination vis-à-vis des autres monades, n'est qu'« intermédiaire » de la différenciation. C'est dire que la domination de cette sorte est purement passagère, et que même les monades subordonnées ont la possibilité de réaliser de plus en plus leur individualité. Cela se comprend par le fait que les subordonnées ne sont pas dépouillées de leur unicité, même dans la domination qui entrave leur autonomie.

Il nous reste cependant la question suivante : comment développe-t-on sa propre individualité, initialement opprimée ? C'est aussi la question de savoir comment les différences « crues et juxtaposées » tournent de plus en plus à la différence « harmonieusement nuancée », parce que, à notre avis, cette démarche qui différencie les différences n'est rien d'autre que celle de l'émancipation des individualités uniques. Pour mettre en cause cette sorte de déroulement, engageons-nous dans le problème de l'histoire. La philosophie tardienne de l'histoire, qui repose sur « la logique sociale », mettra à jour le processus historique de l'émancipation individuelle¹⁷².

nous fait passer d'un ordre de différence à un autre ? Gabriel Tarde assignait ainsi le développement dialectique : la répétition comme passage d'un état des différences générales à la différence singulière, de différence extérieure à la différence interne – bref la répétition comme le différenciant de la différence » (ibid., p. 104).

172 Sans doute avons-nous déjà confirmé, dans la première partie de ce chapitre, que la réciprocité de la conversation nous fait entrevoir la réhabilitation de l'individu écrasé par l'influence irrésistible du journaliste. Mais la réciprocité de cette sorte nous permet de confirmer uniquement le fait qu'il n'en subsiste pas moins l'individualité au sein du public, dont l'influence envahit la profondeur de l'esprit individuel. Il faut mettre en cause la « logique » au sens tardien, pour mettre en lumière comment l'individu subordonné reprend son individualité. D'ailleurs, comme on le verra, la réciprocité de l'imitation accélère le rétablissement de l'individualité, en collaborant avec la logique.

Conclusion de la première partie

Récapitulons nos études dans les chapitres de la première partie, pour préciser les points convergents, montrés par elles, entre nos deux penseurs.

Dans le chapitre premier, nous avons vu que, dans *Les deux sources* de Bergson, et dans la sociologie de Tarde, il s'agit de la force intérieure qui se transmet entre des personnes : à savoir, la pression sociale et l'émotion créatrice de Bergson, la croyance et le désir chez Tarde. Ces forces, aussi intérieures que sociales, se fondent sur leurs propres ontologies : d'une part, la philosophie de la vie chez Bergson, d'autre part, l'ontologie monadologique chez Tarde.

Ces forces, essentielles pour leurs théories sociales, non seulement nous imposent la soumission radicale, mais entraînent aussi la libération de l'individu unique et créateur. Telle était notre perspective fondamentale sur la convergence essentielle entre Bergson et Tarde. Sous cet angle, nous avons mis en lumière d'abord comment la force intérieure étouffe l'individualité dans la société, et, ensuite, pourquoi l'individu ou la personnalité ne perd pas fondamentalement son individualité, même sous l'influence profonde de la force sociale.

Dans le chapitre 2 et dans le chapitre 4, nous avons montré que la force sociale menace sérieusement l'individu inscrit dans la société. D'une part, l'analyse de la société close chez Bergson nous a appris que la solidarité organique prive l'individu de son unicité, par l'assimilation de l'intérêt individuel et de l'intérêt général. D'autre part, à travers l'étude sur la notion tardienne du public, nous avons montré que l'imitation de la croyance et du désir a pour effet hypnotique de faire tomber l'individu dans l'état inconscient, en le dépouillant de son autonomie. Dans un cas, comme dans l'autre, la privation de l'unicité individuelle par la force sociale est si profonde, qu'elle cause même le sacrifice ou la soumission *spontanée* : il ne s'agirait pas là de la résistance même contre ces forces intérieures, qui se confond radicalement avec une spontanéité propre à chaque individu.

Mais, pour Bergson, et pour Tarde, il se trouve une possibilité de reprendre l'individualité unique dans la société même. En ce qui concerne Bergson, nous avons vu, dans le chapitre 3, qu'une autre force sociale joue un rôle décisif dans la société ouverte : l'émotion créatrice, exprimée comme un « amour », sert de fondement de la personnalité unique. Pour Tarde, à la fin du chapitre 4, nous avons redéfini la notion

d'imitation, du point de vue de la possession des monades, et mis en lumière l'irréductibilité des monades individuelles.

Ainsi, nos deux penseurs ont pour convergence essentielle la perspective non seulement de l'écrasement de l'individualité par la force sociale, mais aussi l'irréductibilité de l'unicité individuelle dans la société, en s'appuyant sur chaque point de vue ontologique, c'est-à-dire sur la philosophie bergsonienne de la vie, et la monadologie tardienne.

Mais, il n'en est pas moins nécessaire d'aller plus loin, car il reste à compléter nos études sur un penseur comme sur l'autre.

En ce qui concerne Bergson, il s'agit d'approfondir la conclusion du chapitre 3, du point de vue de la philosophie de l'histoire. Nous avons déjà vu que l'émotion créatrice permet la réalisation de l'unicité de la personnalité créatrice, à travers « la création des créateurs ». Comme on l'a vu, c'était une réponse définitive à la question suivante « où allait l'élan vital ? ». Nous signalons que cette conclusion est présentée comme *une direction de l'histoire humaine*, car le progrès de l'histoire humaine même est conduit par l'élan vital.

Or, comme nous verrons plus tard, la notion bergsonienne de création, inséparable de celle de la personnalité unique, soulève un problème : la nouveauté radicale, apportée par l'acte créateur dans l'histoire, paraîtrait présenter un dilemme avec la notion même de direction de l'histoire. Il faut donc justifier la conclusion du chapitre 3, ou plutôt, la pertinence même de la philosophie de l'histoire chez Bergson. Dans cette perspective, nous continuerons notre étude sur la philosophie bergsonienne de l'histoire, tout en approfondissant la notion de l'acte créateur, qui constitue un noyau de la société ouverte.

D'autre part, pour Tarde, nous avons aussi montré la nécessité d'approfondir notre étude, à la fin du chapitre 4 : il est vrai que l'unicité individuelle des monades est irréductible, même si elles sont privées de leur autonomie, sous l'influence profonde de l'imitation ; mais, il reste à voir comment l'individualité écrasée des monades s'établit de nouveau. Telle est la question à résoudre. Pour nous approcher de ce problème, nous traiterons la philosophie de l'histoire chez Tarde, car c'est au sein du déroulement historique que se rétablissent de plus en plus d'individualités des « monades subordonnées ».

Sous cette perspective, nous traiterons, dans la deuxième partie de notre thèse, la réflexion sur la philosophie de l'histoire chez Bergson et Tarde. Nos études suivantes

sur leur théorie sur l'histoire nous fourniront également quelques sujets qui cernent quelques points aussi convergents que divergents, trouvés entre nos deux penseurs : par exemple, le statut de l'intellectuel (intelligence de Bergson/logique de Tarde), la méthode de la probabilité, la diffusion universelle de la force sociale et, entre autres, création bergsonienne/invention tardienne.

Dans la partie suivante, nous consacrons d'abord le chapitre 5 à l'analyse de la philosophie de l'histoire chez Bergson, surtout de son rapport à l'acte créateur. Et, ensuite dans le chapitre 6, nous nous pencherons sur la philosophie de l'histoire chez Tarde, à partir de sa théorie de la logique.

Partie II

La philosophie de l'histoire chez Bergson et Tarde

Chapitre 5. L'histoire et la création chez Bergson

§1. L'histoire et la création

1-1. Le progrès historique fondé sur la création

Comme nous le disions, dans le présent chapitre, nous allons traiter de la philosophie de l'histoire chez Bergson. Comme nous l'avons déjà dit également, cette étude contribue à préciser quelques points aussi bien convergents que divergents entre la pensée de Bergson et celle de Tarde.

Tout d'abord, nous voudrions poser une question qui va conduire l'étude de ce chapitre. Dans le chapitre 3, nous sommes arrivé à une conclusion fondamentale sur la réalisation de la personnalité unique et créatrice : l'élan vital aspire à « la création des créateurs » dans la société ouverte. Cette conclusion, comme nous le disions, est présentée comme une direction de l'histoire humaine.

Mais à la lecture des textes bergsoniens sur l'histoire, nous pourrions rencontrer un écueil concernant la philosophie de l'histoire. Certaines pages de son œuvre nous amèneront à nous demander s'il est réellement possible que nous parlions de la philosophie de l'histoire de Bergson. En un mot, il n'est pas forcément évident qu'il y ait une philosophie de l'histoire chez Bergson. En fait, comme nous le verrons, certains commentateurs dénie la pensée de l'histoire proprement dite dans ses écrits. Cela nous oblige à justifier sa doctrine même sur l'histoire, avec sa conséquence sur la direction de l'histoire humaine. Telle est la tâche qui conduit notre étude dans ce chapitre. Notre réflexion sur la théorie bergsonienne de l'histoire contribuera également à préciser quelques points aussi bien convergents que divergents entre la pensée de Bergson et celle de Tarde.

Dans la pensée de Bergson, qu'est-ce qui semble empêcher de parler simplement de la philosophie de l'histoire ? C'est la notion de la création, qui occupe la place centrale de sa pensée. D'après lui, le progrès historique consiste essentiellement dans l'acte créateur, mais, celui-ci pourrait sembler inconciliable dans la notion de l'histoire proprement dite. Avant de développer cet aspect de l'acte créateur, nous allons montrer tout d'abord que Bergson fonde son idée de progrès sur l'acte créateur.

Nous voudrions nous focaliser sur l'oscillation entre l'ouvert et le clos dans *Les*

deux sources. Bergson considère comme l'histoire cette alternance de l'ouvert et du clos, dans la mesure où l'histoire désigne des étapes de la société humaine oscillant entre le progrès et l'immobilité. Nous allons voir ce point de plus près.

Prenons d'abord l'état immobile dans l'histoire humaine. C'est ce que *Les deux sources* appelle la société close. Comme nous l'avons vu plus haut, la société close se caractérise par sa stabilité : elle s'occupe avant tout de la conservation de son existence à l'état immobile. Bergson en parle dans le passage suivant :

Immanente à la première [la pression] est la représentation d'une société qui ne vise qu'à se conserver : le mouvement circulaire où elle entraîne avec elle les individus, se produisant sur place, imite de loin, par l'intermédiaire de l'habitude, l'immobilité de l'instinct. Le sentiment qui caractériserait la conscience de cet ensemble d'obligations pures, supposées toutes remplies, serait un état de bien-être individuel et social comparable à celui qui accompagne le fonctionnement normal de la vie (DS49).

Dans ces phrases, il s'agit de la pression qui s'opère dans la société close : en se concrétisant sous la forme de la morale close, elle sert à conserver la société dans son immobilité. Comme on l'a déjà vu, cette définition de la société close se fonde sur la théorie bergsonienne de l'évolution. Chaque espèce, une fois produite par l'élan vital au cours de l'évolution, s'absorbe dans le mouvement « sur place » visant à la conservation d'elle-même. La société close cherche ainsi à demeurer ce qu'elle est actuellement, d'après Bergson, comme des êtres vivants s'efforcent de conserver l'espèce à laquelle ils font partie. Bref, la société close se définit comme un « arrêt » (DS57 et passim.) dans l'évolution de la société.

À l'inverse, Bergson entend par l'ouvert la phase dynamique de la société humaine dans son histoire. Bergson parle de la morale ouverte et de l'émotion qu'elle suscite comme suit :

Dans la morale de l'aspiration, au contraire, est implicitement contenu le sentiment d'un progrès. L'émotion dont nous parlions est l'enthousiasme d'une marche en avant, – enthousiasme par lequel cette morale s'est fait accepter de quelques-uns et s'est ensuite, à travers eux, propagée dans le monde. « Progrès » et « marche en avant » se confondent d'ailleurs ici avec l'enthousiasme lui-même (DS49).

Ce qui est observable dans ce passage, c'est que Bergson inscrit l'émotion, créée par le mystique, dans le déroulement de l'histoire : il la relie directement à la notion de progrès, dans la mesure où elle nous invite à la « marche en avant » par l'enthousiasme qu'elle soulève. Rappelons que, pour la création dans la société ouverte, il ne s'agit pas seulement de son auteur qu'est le mystique, mais aussi de l'influence profondément exercée autour de lui : comme nous l'avons déjà montré, quand le mystique crée le nouveau dans le monde, son émotion créatrice, loin de s'enfermer dans son intérieur, se diffuse autour de lui. C'est l'émotion, ainsi définie sur le plan interpersonnel, qui est capable de susciter l'enthousiasme en se transmettant aux autres personnes, et qui, par là même, contribue au développement dans l'histoire humaine, pour ainsi dire, à titre de moteur du progrès.

Comme nous l'avons déjà vu ailleurs, ce mouvement « en avant », comme un autre mouvement « sur place », remonte à la réflexion bergsonienne de *L'évolution créatrice*. Dans cet ouvrage, Bergson considère l'action créatrice de l'élan vital comme l'image du mouvement en avant, et il prolonge cette perspective dans *Les deux sources* : en l'appliquant au monde social, il explique l'évolution de la société, de même que celle de la vie proprement dite, par l'acte créateur de l'élan vital qu'exprime la personnalité privilégiée, telle que le mystique et le héros moral.

Ainsi, s'appuyant sur sa propre philosophie de la vie, Bergson inscrit l'acte créateur dans le progrès historique. Mais, encore une fois, c'est cet acte même de la création, situé au point central du progrès, qui nous empêche de parler purement et simplement de l'histoire. Inévitablement, il ébranle notre idée de l'histoire au sens ordinaire. Pour détailler ce point, passons à la section suivante qui traite de la notion de création elle-même.

1-2. La critique du possible et la durée chez Bergson

Qu'est-ce qui complique la relation entre l'histoire et la création dans la philosophie bergsonienne ? C'est la nouveauté radicale que produit l'acte créateur. Pour mettre en relief cette dimension de la création vis-à-vis de l'histoire, nous consacrons cette section à l'étude sur la critique du « possible » par Bergson. Cette critique résulte directement de la notion bergsonienne de création.

Pour voir en quel point le penseur critique cette idée de possible, commençons par une anecdote qu'il présente dans « Le réel et le possible »¹⁷³. Conversant avec un journaliste, celui-ci lui pose la question suivante : « comment concevez-vous, par exemple, la grande œuvre dramatique de demain ? » (PM110) À cette question, le philosophe répond ainsi : « [s]i je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais. [...] Mais, [...] l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible » (ibid.). Que veut dire cette réponse, qui pourrait sembler curieuse ? – Ce dont il s'agit là, c'est de refuser l'idée du possible qui précède la création. L'interrogation du journaliste supposait implicitement l'œuvre possible. Bergson lui a répliqué que cette œuvre n'était pas encore possible avant sa création.

Pourquoi Bergson adresse-t-il une critique à l'idée même du possible ? Pour anticiper la réflexion qui suit, la critique a pour but de défendre l'efficacité de la création elle-même. Afin de comprendre clairement la critique bergsonienne du possible, nous allons étudier son concept de la création sous un certain angle. Pour ce faire, il conviendra de nous pencher sur la notion bergsonienne du temps. Celle-ci, comme on le sait bien, occupe toujours la place centrale de la philosophie bergsonienne depuis son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). C'est la notion du temps qui est inséparable de l'idée de la création chez Bergson, ainsi que de la critique sur le possible.

En analysant ce qu'on appelle vulgairement le temps, il distingue le « temps écoulé » du « temps qui s'écoule » (DI166). Ce dernier est le temps réel, appelé « durée », qui caractérise la philosophie bergsonienne. D'ailleurs, il échappe le plus souvent à notre regard, à cause de notre manière habituelle de le voir, c'est-à-dire la spatialisation du temps : selon Bergson, on a l'habitude, consciemment ou inconsciemment, de réduire la succession temporelle à quelques moments juxtaposés dans l'espace. Par exemple, quand on essaie de le mesurer (cf. PM3) ou de faire la « distinction d'un « avant » et d'un « après » » (PM167), on se représente la succession comme des moments divisés. Cette division du temps nécessite implicitement l'idée de l'espace en tant que le milieu dans lequel se situent les moments divisés. Dans ce cas-là, on se place, à son insu, au point de vue qui considère le temps comme déjà écoulé. C'est sous cet angle qu'on prive le temps de sa propre succession, et par cela même, qu'on se représente tout d'un coup le déroulement du temps, sous forme de juxtaposition des moments. Ainsi, on se

¹⁷³Cet article a été publié dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift* en 1930, sur la base de la conférence tenue à Oxford en 1920. Il a été repris plus tard dans *La pensée et le mouvant* en 1934.

contente souvent de cette spatialisation du temps, en mettant de côté la succession proprement dite.

A l'inverse, la durée, temps réel qui s'écoule, se caractérise essentiellement par sa propre succession irréductible. Celle-ci nous est donnée d'une manière ignorée par la spatialisation du temps. Alors que le temps divisé se juxtapose *simultanément* dans l'espace, la durée réelle, temps en tant que tel, est « ce qui empêche que tout soit donné tout d'un coup » (PM102, souligné par nous). En ce sens, continue-t-il, « [le temps] retarde, ou plutôt il est retardement » (ibid.). Cette définition de la durée ne nous paraît point étrange, car la succession proprement dite échappe nécessairement à la représentation spatiale qui nous est donnée tout d'un coup. Définir la durée comme un retardement a donc pour objet de justifier la succession du temps en tant que tel. De cette définition de la durée vient, dit Bergson, qu'« on ne peut que vivre cette durée, au fur et à mesure qu'elle se déroule » (DI149). Cet aspect fondamental de la durée s'expliquera clairement à travers l'analogie célèbre de la mélodie. Il est impossible de raccourcir une mélodie sans la dénaturer (cf. PM11) : pour écouter la mélodie comme telle, il nous faut attendre qu'elle se déroule progressivement¹⁷⁴. Ce que nous montre cette image, c'est l'essence irréductible du temps. Nous n'avons donc, d'après Bergson, aucun droit d'anticiper la durée elle-même qui s'écoule successivement.

L'acte créateur ne se sépare pas de la durée ci-dessus envisagée, comme Bergson le souligne comme suit :

[P]our l'artiste qui crée une image en la tirant du fond de son âme, le temps n'est plus un accessoire. Ce n'est pas un intervalle qu'on puisse allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu. La durée de son travail fait partie intégrante de son travail (EC339-340).

Pour l'acte créateur, il faut nécessairement la durée, comme on l'a vu, qu'on ne puisse « allonger ou raccourcir sans en modifier le contenu ». Bergson la qualifie de « maturation » (EC340) ou d'« élaboration » (PM102), laquelle joue un rôle fondamental dans la création. L'important est que ce rapport de la création à la durée n'est point accidentel, mais essentiel, car la durée elle-même est la « création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté » (PM9). L'irréductibilité de la succession

¹⁷⁴Nous pouvons évoquer également une autre image, bien connue, d'eau sucrée : « [s]i je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde » (EC9, souligné par nous).

temporelle consiste essentiellement dans sa nouveauté qui ne cesse de se produire dans la durée¹⁷⁵. Autrement dit, la spatialisation du temps qui élimine la succession fait abstraction de cette création continue de la durée. Affirmer la durée signifie donc retrouver la création dans le temps. De ce point de vue, Bergson dit résolument : « [l]e temps d'invention ne fait qu'un ici avec l'invention même » (EC240). L'acte créateur s'inscrit ainsi au sein de la durée qui est elle-même le progrès créateur du temps.

En tenant compte de ce qui précède, revenons sur la critique bergsonienne du possible. Nous comprendrons clairement ce que cette critique veut dire, à partir des notions bergsoniennes de la durée et de la création qu'elle fonde. Étant donné que la création, on l'a vu plus haut, se situe dans le développement du temps qui, par définition, n'est pas donné tout d'un coup, il est rigoureusement impossible de prévoir, avant l'acte créateur même, ce qui se créera, car, à ce moment-là, la durée, qui fait partie intégrante de la création, ne se déroule pas encore réellement¹⁷⁶. La création bergsonienne, avec la durée qui la fonde, se définit ainsi comme absolument imprévisible¹⁷⁷. C'est la raison pour laquelle Bergson refuse l'idée du possible préexistant à l'acte créateur lui-même, parce que cette idée n'est rien d'autre que l'anticipation de la création imprévisible, qui ne surgit pas encore effectivement.

S'il en est ainsi, comment avons-nous l'idée du possible dans l'esprit ? Le passage suivant apporte une réponse à cette question :

Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi (PM110-111).

Une œuvre artistique devient possible, selon lui, à partir du moment où l'auteur la crée effectivement. L'important est qu'il s'agit là de ce que Bergson appelle « logique

175D'ailleurs, dans l'*Essai* (1889), Bergson ne rapportait pas encore la notion de durée à celle de la création. Comme Gouhier le signale, ce n'est que dans la lettre à Léon Brunschvicg en 1903 (cf. M586) que Bergson emploie consciemment le mot « création ». cf. H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1989, p. 46.

176Comme, dit-il, « prévoir consiste à projeter dans l'avenir ce qu'on a perçu dans le passé » (EC6), la prévision ne peut jamais saisir la création inséparable du déroulement temporel qui se développe graduellement. Au sujet de la critique détaillée de la prévision, voir DI144-149.

177Partout dans ses écrits, Bergson relie intimement la création imprévisible à la durée qui crée sans cesse le nouveau, comme il dit, par exemple : « pour se figurer n'importe quelle création, nouveauté ou imprévisibilité, il faut se replacer dans la durée pure » (PM10).

rétrospective ». Une fois que l'œuvre est créée, on se place au point de vue antérieur à sa création, et l'on prétend qu'il était possible de créer cette œuvre par l'avance. Le possible, en réalité, n'est donc que « le mirage du présent dans le passé » (PM111), en ce sens que notre regard du présent produit rétrospectivement l'idée du possible qui n'existait pas encore dans le passé. C'est ainsi que, comme le journaliste l'a fait devant Bergson, on conçoit souvent l'œuvre à venir « comme enfermée [...] dans je ne sais quelle armoire aux possibles » (PM110). Mais, supposer le possible avant la création, au fond, nous fait ignorer la création elle-même, ainsi que la durée qu'elle fonde. La critique bergsonienne du possible vise ainsi à défendre l'acte créateur élaboré dans le déroulement du temps.

1-3. La création et l'histoire radicalement discontinu

Dans la présente section, nous revenons sur notre sujet principal, qu'est le problème de l'histoire. Puisque la création consiste dans le noyau de l'idée bergsonienne de l'histoire, celle-ci ne saurait se soustraire à la critique du possible. Reprenons le texte des *Deux sources*, qui applique cette critique du possible à la réflexion de l'histoire¹⁷⁸. Dans cet ouvrage, nous voyons Bergson caractériser le progrès historique par l'image d'« un bond en avant » (DS74), ou « saut brusque » (DS73, 229). Cela se comprend, vu qu'il est essentiellement dû aux créations successives. Puisque celles-ci se définissent

178François fait remarquer que la notion bergsonienne de mouvement créateur et la critique du possible se rapportent aux questions de l'historien, que *Les deux sources* développera plus tard : « Ce qui intéresse à Bergson, [...] c'est le mouvement tel qu'il s'est effectivement produit, c'est-à-dire tel qu'il s'est accompli une seule fois, de *cette* manière singulière et d'aucune autre. En détournant notre attention de la reconstruction toujours envisageable du mouvement, c'est-à-dire, au fond, de la *possibilité pure* de ce mouvement, Bergson la dirige, au contraire, sur la triple question du *donnée* comme tel, du *passé* et de la *singularité*. [...] Les trois questions rapportées sont bien celles de l'historien, et Bergson demande qu'on les transpose, directement, à des exemples historiques » (A. François, *Bergson*, Paris : Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008, p. 75-76, souligné par nous).

Bergson cerne ainsi la véritable portée de cette critique du possible dans *Les deux sources*, comme Jankélévitch le signale : « [n]ous insistons ailleurs sur [l'illusion de rétrospectivité], et il faut remarquer que, pour la première fois, Bergson prend ici conscience du rôle qu'elle joue dans sa propre doctrine » (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.185). Le mot « ailleurs » désigne le livre de Jankélévitch, *Bergson* (1930), première version de son *Henri Bergson* (1959). Suivant son témoignage, c'est ce livre, paru à peine deux ans avant *Les deux sources*, qui a fait prendre conscience à Bergson de l'importance de la critique du possible (cf. *ibid.*, p.2-3).

comme la production de la nouveauté radicale et imprévue, elles n'ont pas d'événement antérieur qui la préparait. En d'autres termes, la création ne montre pas de signe avant-coureur dans l'histoire antérieure. C'est pour cela qu'elle surgit tout à fait brusquement comme des « bonds en avant ».

On a toutefois tendance à ignorer ce saut fondamental dans l'histoire. Il est vrai que la marche de l'histoire humaine ne consiste pas en une seule création, mais une série de créations. Mais, nous nous leurrions si nous regardions ces créations successives comme « la réalisation progressive d'un idéal » (DS285). Prenons pour exemple l'idée de la justice et son progrès dans l'histoire humaine.

Bergson distingue la justice antique, qui admet l'exception telle que l'esclavage dans les cités grecques, de la justice moderne qui s'applique à tout le monde sous le nom des « droits de l'homme » (cf. DS73-74) : la justice moderne s'appelle la « justice absolue » et fait la partie de la morale ouverte, alors que la justice antique est appelée « justice relative » et est du ressort de la morale close (DS71). Pour passer d'une justice à l'autre, il y a une succession de créations, dont chacune est radicalement inédite et irréductible aux autres. Mais parce que « l'on continuait à employer le même mot, on a trop cru qu'il s'agissait de la même chose » (DS79). Il s'ensuit qu'une série de créations se réduit, sous le même mot de « justice », à un « rétrécissement progressif de la distance entre le point départ [...] et le point d'arrivée » (DS72).

Il est évident que, dans ce point de vue illusoire, il s'agit de la logique rétrospective, critiquée par Bergson : en prenant la dernière création pour le point d'arrivée, on aligne d'autres créations dans un acheminement à elle (cf. DS284-285) ; mais on ne peut le faire qu'après coup, à son insu, en attendant la dernière création. Le progrès historique consiste ainsi dans un nombre de sauts irréductibles les uns aux autres, non pas dans l'« acheminement graduel » (DS73) vers le point d'arrivée rétrospectivement défini.

Sans doute, ajoutons-nous, se trouve-t-il quelques cas frappants, qui nous portent à croire au développement graduel de l'histoire. C'est la création plus ou moins ratée, ou, pour ainsi dire, le saut moins avancé, par rapport à la création plus complète : par exemple, Bergson nomme quelques mysticismes, tel que celui de Grèce (cf. DS229-234)¹⁷⁹ ou d'Inde (cf. DS234-240)¹⁸⁰, comme des cas relativement échoués. Dans l'un comme l'autre, il se trouve plus ou moins d'arrêts de l'élan vital (cf. DS240), à la différence du mysticisme plus complet, c'est-à-dire celui du christianisme. Puisque l'élan n'est pas illimité, on voit partout le saut incomplet, et confond celui-ci comme

179 Par exemple, l'orphisme, le pythagorisme et le mysticisme alexandrin.

180 Par exemple, le Brahmanisme, le Jaïnisme et le Bouddhisme.

l'une des étapes historiques, par lesquelles l'histoire humaine marche, pas à pas, vers l'état plus complet. En fait, quand on se penche sur les pages des *Deux sources*, au sujet de l'histoire des religions, on pourrait avoir l'impression que l'auteur applique au développement des religions le schéma trop simplifié : comme s'il décrivait l'histoire des religions comme le développement graduel, et même linéaire, vers la fin déterminée qui est le christianisme.

Mais, en réalité, il n'en est rien : comme on l'a vu, Bergson n'emploie pas ce schéma du développement graduel pour comprendre l'histoire telle qu'elle est. Que pense-t-il donc de la création incomplète ? Sur ce point, sa conclusion se résumerait ainsi : toutes les tentatives de création, qui est le saut vers l'ouvert, sont « des actes complets, qui suffisaient à eux-mêmes », « quand elles se produisirent » (DS229) ; si les sauts moins avancés sont devenus « des commencements ou des préparations », c'est seulement du jour où ils ont été « transformés en insuccès par une réussite finale, grâce au mystérieux pouvoir que le présent exerce sur le passé » (ibid., souligné par nous). C'est-à-dire qu'une insuffisance de quelques mysticismes ne se montre comme telle, que si on les compare avec « ceux qui se sont avancés le plus loin » (DS240 note). Ainsi, toute tentative de création serait complète en elle-même, avant d'être envisagée par le regard rétrospectif.

De ce qui précède, l'on peut déduire une dimension fondamentale, à propos de la philosophie de l'histoire chez Bergson : *la discontinuité radicale dans l'histoire*. Si, unique dans son genre, toute création se suffit par elle-même, elle ne dépend point d'autres créations, antérieures ou ultérieures. Elle est indépendante des créations antérieures : elle n'exige pour préparation ou commencement aucune autre création historique. Cela vaut également à l'égard des créations ultérieures : la création ne sert jamais de commencement ni de préparation d'autres créations. Rien n'exprimerait cette discontinuité plus pleinement dans l'histoire que l'image du « saut brusque » : chaque saut s'effectue brusquement « à un certain moment » (DS73, cf. DS240), indépendamment d'autres événements historiques. Ainsi, selon la philosophie bergsonienne de l'histoire, le progrès historique s'accomplit d'une manière discontinue : la personnalité privilégiée, soit mystique soit héros, fait soudainement son apparition dans l'histoire. Personne ne peut trouver par avance un « signe avant-coureur » (PM18) de son avènement : elle surgit tout d'un coup, et apporte une transformation profonde de la société humaine, par la création de la nouveauté radicale¹⁸¹.

181 Jankélévitch souligne que, dans *Les deux sources*, il s'agit de la soudaineté de l'avènement de la personnalité créatrice : « la philosophie de l'élan vital apparaît liée à l'idée du saut

Cette discontinuité dans l'histoire semble soulever cependant une difficulté, c'est-à-dire le dilemme entre l'histoire et la création. Nous comprenons ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, comment la création ébranle notre idée ordinaire de l'histoire. Ajoutons encore que ce dilemme se trouve dans le rapport de création à deux dimensions respectives de l'histoire : d'un côté, *le futur*, et de l'autre côté, *le passé*. Nous aimerions développer la question de ce dilemme double ci-dessous.

Commençons par la question sur le rapport de la création au *passé*. Comme nous le disions, nous ne trouvons l'indication ou commencement de la création que par la perspective après l'avènement de la nouveauté, ce qui fait que celui-ci provoque la rupture définitive avec la situation passée : le nouvel événement dans l'histoire n'est point déterminé par les circonstances antérieures, mais, au contraire, c'est celui-là qui conditionne rétrospectivement la valeur historique de celles-ci. S'il en est ainsi, cela pose une question relative au *passé* : les circonstances passées ne servent-elles à rien dans l'histoire ?

Passons ensuite à la relation de la création au futur. Si le signe avant-coureur ou le commencement de la création n'est connu qu'après coup, pouvons-nous parler de l'histoire future ? Autrement dit, n'est-il pas possible d'avoir quelque idée sur l'histoire, conciliable à celle de création au sens bergsonien ?

En particulier, ce dernier dilemme entre la création et le futur dans l'histoire est plus crucial pour notre étude, en ce qu'il concerne notre conclusion du chapitre 3, sur la personnalité unique. Revenons sur cette conclusion, selon laquelle l'unicité personnelle chez Bergson repose sur sa notion de l'amour, qui assure la différence interne entre les personnalités créatrices. En d'autres mots, l'élan vital cherche à la création des créateurs *au pluriel*, qui sont dignes d'être aimés. Ce qui intéresse notre présente étude sur l'histoire, c'est que cette conclusion résulte essentiellement de la direction dans laquelle marche l'élan vital. Reprenons la question citée à la fin du chapitre 3 : « où allait la vie » (DS274), ou « où allons-nous » (ES2) ? Notre conclusion vue ci-dessus était, à l'origine, une réponse à cette question sur la direction de la vie. Cette réponse est non seulement sur le sens de la vie, mais aussi celle de l'histoire, car, comme on l'a vu dans la section 1-1, Bergson fonde le progrès de l'histoire humaine sur l'évolution de la vie en général. En ce sens, l'histoire est considérée comme le lieu où se réalisent les personnalités uniques, en tant que créateurs, comme le cas des individus créateurs chez Tarde.

discontinu et du bond périlleux. Jamais la continuité bergsonienne n'avait été aussi voisine de la discontinuité kierkegaardienne » (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.187).

Le dilemme entre la création et le futur dans l'histoire est d'autant plus crucial pour nous, que notre conclusion sur l'unicité individuelle s'appuie sur la perspective historique établie par Bergson. En quel droit Bergson parle-t-il de la direction de la vie, ou plutôt de l'histoire ? Il reste à répondre à cette question sur le futur dans l'histoire, pour justifier notre conclusion sur l'unicité personnelle chez Bergson.

Ainsi, la critique du possible, ou plus essentiellement, la notion radicale de la création, soulèverait, pour la philosophie bergsonienne de l'histoire, une question qui se résumerait ainsi : la création proprement dite introduirait-elle dans l'histoire *la rupture double, d'un côté avec l'avenir, d'autre côté avec le passé* ? Dans ces conditions, l'histoire bergsonienne se ramènerait finalement à une série de créations, qui sont les nouveautés irréductibles au futur comme au passé. Comment réfléchir à l'histoire comme telle, qui ne toucherait ni au futur ni au passé ? La philosophie bergsonienne de l'histoire serait-elle finalement impossible¹⁸² ?

Ainsi, il est inévitable que la théorie bergsonienne de la création se heurte à ce dilemme, que nous appellerions aussi celui du *devenir* et de *l'histoire* : en principe, le devenir, au sens fort du mot, qui ne cesse de produire la nouveauté, se concilie difficilement avec l'enchaînement des événements historiques qui conditionne les uns les autres¹⁸³.

182 Gouhier apprécie la discontinuité apportée par la création bergsonienne : « [l]e bergsonisme est une vision historique du réel, où l'historicité est définie par la discontinuité de l'invention [...] le bergsonisme apporte à l'historien beaucoup mieux qu'une philosophie de l'histoire [...] » (H. Gouhier, *L'histoire et sa philosophie*, Paris : Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1952, p. 89). Davenson, lui aussi, loue l'idée bergsonienne de « contingence radicale » dans l'histoire : d'après lui, le bergsonisme permet de se libérer de l'inflation des valeurs historiques, causée par l'idéalisme hégélien et le positivisme dans le XIXe siècle (H. Davenson, « Bergson et l'histoire », in *Henri Bergson : essais et témoignage*, A. Béguin, P. Thévenaz (éds.), Neuchâtel : La Baconnière, 1943, p. 215).

Toutefois, nous ne sommes pas d'accord avec eux, en ce qu'ils opposent la critique bergsonienne du possible à la philosophie de l'histoire. Nous montrerons ci-dessous que la création bergsonienne ne contredit pas la philosophie de l'histoire, mais permet d'établir celle-ci à sa propre manière.

183 Par exemple, Deleuze et Guattari, avec Nietzsche, soulignent cette opposition entre le devenir et l'histoire : « Nietzsche oppose l'histoire, non pas à l'éternel, mais au sub-historique ou au sur-historique : l'Intempestif, un autre nom pour l'heccéité, le devenir, l'innocence du devenir (c'est-à-dire l'oubli contre la mémoire, la géographie contre l'histoire, la carte contre le calque, le rhizome contre l'arborescence). "Ce qui est non historique ressemble à une atmosphère ambiante, où seule peut s'engendrer la vie, pour disparaître de nouveau avec l'anéantissement de cette atmosphère (...) Où y a-t-il des actes que l'homme eût été capable d'accomplir sans s'être enveloppé d'abord de cette nuée non historique ?" [Nietzsche, *Considérations intempestives*, « Utilité et inconvénient des études historiques », section 1] Les créations sont comme des lignes abstraites mutantes qui se sont

Mais, selon nous, Bergson évite cet écueil, et concilie la création et l'histoire proprement dites. Pour anticiper la conclusion, c'est la notion du sens qui constitue le noyau de la philosophie de l'histoire chez Bergson : il nous semble que le sens, de loin en loin fourni par l'acte créateur, assure le fondement de l'histoire proprement dit, qui concerne à la fois le passé et le futur.

Nous allons le voir de plus près dans les sections suivantes : dans la section 2, nous allons mettre en cause le rapport de création au passé, puis dans la section 3, celui de création au futur sous un certain angle. Mais la perspective que nous aurons dans la section 3 ne sera pas complète par elle-même, et, par la suite, nous compléterons cette étude par les sections 4 et 5.

§2. La reprise créatrice du passé

2-1. L'intuition et l'image médiatrice dans « L'intuition philosophique »

Dans cette section, il s'agit d'étudier *le rapport de la création au passé*, dans *Les deux sources*. Pour ce faire, nous commençons par l'analyse d'un texte tiré d'une conférence, intitulée « L'intuition philosophique », donnée par Bergson en 1911, au Congrès international de philosophie de Bologne¹⁸⁴. L'analyse de ce texte nous semble contribuer à notre sujet, dans la mesure où il rapporte l'acte créateur au passé sous un certain angle. C'est pour cela que nous abordons l'étude de ce texte sur la notion bergsonienne de l'intuition, avant de traiter *Les deux sources*, qui reprendra ce sujet plus tard d'une manière plus approfondie.

Le sujet principal de la conférence est, comme le suggère son titre, l'intuition qui se trouve au noyau de toute philosophie qui mérite son nom. Cette intuition se caractérise par sa simplicité : quoique la doctrine philosophique nous montre une apparence bien compliquée, dans son fondement, il se trouve toujours « quelque chose de simple » (PM119). Il s'agit là de l'intuition simple, qui ne peut se réduire à la complication de la

dégagées de la tâche de représenter un monde, précisément parce qu'elles agencent un nouveau type de réalité que l'histoire ne peut que ressaisir ou replacer dans les systèmes ponctuels » (G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris: Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 363).

¹⁸⁴Bergson reprendra cette conférence plus tard dans *La pensée et le mouvant*, son deuxième recueil d'articles et de conférences, publié en 1934.

doctrine. Cette intuition philosophique nous échappe souvent, parce que nous avons tendance à nous occuper uniquement de la doctrine déjà formulée, en nous arrêtant sur sa complexité apparente. Mais, souligne Bergson, c'est elle qui constitue l'essence fondamentale de toute philosophie. Nous n'arrivons point à nous approcher du noyau d'une philosophie, sans saisir cette intuition, irréductible à chaque doctrine prise à part¹⁸⁵.

Si l'on envisage une philosophie exclusivement comme un simple système des doctrines, en mettant à part l'intuition philosophique, on est porté à croire que cette intuition est presque réductible à ce qui la précède, comme Bergson l'exprime dans la citation suivante :

Dans les problèmes que le philosophe a posés nous reconnaissons les questions qui s'agitaient autour de lui. Dans les solutions qu'il en donne nous croyons retrouver, arrangés ou dérangés, mais à peine modifiés, les éléments des philosophies antérieures ou contemporaines. Telle vue a dû lui être fournie par celui-ci, telle autre lui fut suggérée par celui-là. Avec ce qu'il a lu, entendu, appris, nous pourrions sans doute recomposer la plus grande partie de ce qu'il a fait. Nous nous mettons donc à l'œuvre, nous remontons aux sources, nous pesons les influences, nous extrayons les similitudes, et nous finissons par voir distinctement dans la doctrine ce que nous y cherchions (PM118).

Mais, en réalité, l'intuition philosophique nous interdit de réduire une philosophie à la recombinaison de ce qui lui est antérieur. Au contraire, elle apporte la « nouveauté » (PM122) dans une philosophie établie par le philosophe. Cela veut dire que tout philosophe digne de ce nom, crée sa propre philosophie, à partir de l'intuition philosophique. Bref, Bergson considère la philosophie comme un produit de l'acte créateur, fondé sur l'intuition philosophique.

Nous nous posons ici une question qui oriente la réflexion de la présente section : comment l'intuition philosophique permet-elle au philosophe de créer une nouvelle philosophie ? En y répondant, nous nous approcherons de notre sujet qu'est la relation de la création au passé.

185C'est ce point que souligne la citation suivante : « il ne faut pas que la complication de la lettre fasse perdre de vue la simplicité de l'esprit. À ne tenir compte que des doctrines une fois formulées, [...] on risque de ne plus apercevoir ce qu'il y a d'essentiellement spontané dans la pensée philosophique » (PM117).

Concernant l'intuition qui conduit la création de la philosophie, tout d'abord, faisons remarquer le chemin sinueux qu'elle suit. Sans doute, nous l'avons dit, l'intuition se caractérise par sa simplicité, mais cela ne signifie pas qu'elle est facile à exprimer. Au contraire, elle est d'autant plus difficile à traduire en mots, qu'elle a pour essence la simplicité qui lui est propre. Prenons la citation où Bergson évoque « un point unique » (PM119) d'une doctrine philosophique, à la recherche de l'intuition infiniment simple :

En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction – ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle (ibid.).

Ce qui empêche le philosophe d'exprimer l'intuition immédiatement, c'est la simplicité de cette intuition même. Celle-ci demande au philosophe un effort constant pour exprimer l'intuition comme telle ou telle doctrine, à travers un certain nombre de corrections. Ainsi, formuler l'intuition, qui se montre elle-même infiniment simple, requiert une série de tâtonnements, plutôt qu'une seule opération.

Faisons remarquer que ce travail du tâtonnement s'accompagne de l'« image médiatrice », qui « dérive immédiatement » (PM131) de l'intuition. Bergson définit cette image comme « intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent » (PM119). C'est au moyen de cette sorte d'image, située en deçà de l'intuition simple et au-delà de la doctrine compliquée, que l'intuition guide le cheminement du philosophe tout au long de son travail. En insistant sur sa nature « fuyante et évanouissante » (ibid.), Bergson compare cette image singulière à une sorte de « fantôme qui nous hante pendant que nous tournons autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir le signe décisif, l'indication de l'attitude à prendre et du point où regarder » (PM130). Pour ainsi dire, elle sert d'un point de référence qui oriente le travail du philosophe, d'une façon aussi inaperçue qu'un fantôme.

L'important est qu'à cette image médiatrice, ainsi qu'à l'intuition, est attribuée « la puissance de *négation* » (PM120) : « [d]evant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque-là pour scientifiques, elle souffle à l'oreille du philosophe le mot : *Impossible* » (ibid.). L'intuition, médiatisée par l'image médiatrice, donne au philosophe la direction sous forme négative : elle lui désigne ce qui n'est pas vrai plutôt ce qui est vrai¹⁸⁶. De ce fait, pour établir sa propre doctrine, le philosophe suivra le chemin ci-dessous :

Il se sera laissé aller à déduire paresseusement des conséquences selon les règles d'une logique rectiligne ; et voici que tout à coup, devant sa propre affirmation, il éprouve le même sentiment d'impossibilité qui lui était venu d'abord devant l'affirmation d'autrui. Ayant quitté en effet la courbe de sa pensée pour suivre tout droit la tangente, il est devenu extérieur à lui-même. Il rentre en lui quand il revient à l'intuition. De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui « se développe », c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même (PM121, souligné par nous).

Le travail du philosophe est qualifié de *mouvement zigzagant*, parce que l'intuition lui donne l'indice uniquement sous forme négative, non pas sous forme positive : l'intuition n'oriente pas sans cesse son parcours d'une façon explicite, mais elle ne frappe son attention qu'au moment où il se détache de l'intuition. Il faut, par conséquent, qu'il ne cesse de corriger son travail par des retours répétés à l'intuition, qui l'empêche de subir la « logique rectiligne ». C'est pour cela que le chemin qu'il suit se considère comme des « zigzags », qui lui demandent nécessairement un effort tenace. En ce sens, le tâtonnement fait par le philosophe, que nous venons de voir plus haut, n'est pas accidentel, mais essentiel pour son travail.

L'intuition, formulée par ce travail de tâtonnement, est une sorte de force elle-même, qui incite le philosophe à l'exprimer. En traitant la philosophie de Berkley, Bergson y trouve sa propre intuition comme l'« impulsion » :

[N]ous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs

¹⁸⁶Sur ce point, Bergson rapproche l'intuition comme telle du « démon de Socrate » : « [v]ous vous rappelez comment procédait le démon de Socrate : il arrêtait la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêchait d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire. Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique » (PM120).

inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même. Les quatre thèses de Berkeley sont sorties de là, parce que ce mouvement a rencontré sur sa route les idées et les problèmes que soulevaient les contemporains de Berkeley (PM132-133).

Nous faisons remarquer que ce mouvement de l'intuition, visant à se manifester lui-même, rencontre « sur sa route » ce qu'il y avait déjà à l'époque de Berkeley, ce qui signifie que, à nos yeux, la formulation de l'intuition philosophique ne se passe pas des doctrines qui lui sont antérieures. Pour éclaircir ce point, prenons la citation suivante :

[S]i ce mouvement, qui est comme un certain tourbillonnement d'une certaine forme particulière, ne se rend visible à nos yeux que par ce qu'il a ramassé sur sa route, il n'en est pas moins vrai que d'autres poussières auraient aussi bien pu être soulevées et que c'eût été encore le même tourbillon. Ainsi, une pensée qui apporte quelque chose de nouveau dans le monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites qu'elle rencontre devant elle et qu'elle entraîne dans son mouvement (PM123).

Bergson compare le mouvement suscité par l'intuition à celui d'un tourbillon : de même qu'un tourbillon ramasse des poussières sur sa route, l'intuition incite le philosophe à l'exprimer par l'intermédiaire de la doctrine préexistante qu'il rencontre à son époque. C'est parce que, selon Bergson, « [p]our faire comprendre le nouveau, force est bien de l'exprimer en fonction de l'ancien », tel que « les problèmes déjà posés, les solutions qu'on en avait fournies » (PM121). Bref, ces dernières servent de « moyen d'expression » (PM122), à l'intuition philosophique qui produira une nouvelle philosophie.

Mais, il n'en est pas moins vrai que, comme on l'a vu plus haut, l'intuition ne se réduit pas à la doctrine qui existe déjà là. Prenons la présupposition suivante, qui pourrait paraître surprenante :

[Une nouvelle pensée] apparaît ainsi comme relative à l'époque où le philosophe a vécu ; mais ce n'est souvent qu'une apparence. Le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt ; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science ; il se fût posé d'autres problèmes ; il se serait exprimé par d'autres formules ; pas un

chapitre, peut-être, des livres qu'il a écrits n'eût été ce qu'il est ; et pourtant il eût dit la même chose. (PM123, souligné par nous)

Nous comprendrons ce que dit cette citation, si nous nous souvenons que l'essence d'une philosophie consiste dans l'intuition du philosophe, non pas dans telle ou telle doctrine séparément considérée : en tant qu'il tient sa propre intuition, il établit la même philosophie avec n'importe quelle manière dont elle se réalise. En ce sens, la doctrine préexistante n'est donc qu'accidentelle pour l'intuition du philosophe¹⁸⁷. Mais, qu'est-ce que Bergson entend par le mot « même » ? Analysons de nouveau sa réflexion sur la philosophie de Berkley :

Berkeley eût sans doute formulé d'autres thèses ; mais, le mouvement étant le même, ces thèses eussent été situées de la même manière par rapport les unes aux autres ; elles auraient eu la même relation entre elles, comme de nouveaux mots d'une nouvelle phrase entre lesquels continue à courir un ancien sens ; et c'eût été la même philosophie (PM133)¹⁸⁸.

Quand une philosophie se considère comme identique à une autre, il s'agit de l'identité du *rapport interne* des doctrines composantes, plutôt que les doctrines elles-mêmes¹⁸⁹. Il s'ensuit que : quand un philosophe est forcé à employer une doctrine déjà

187En se focalisant sur ce point, Feneuil signale la transcendance de l'intuition par rapport à l'histoire : « La transcendance de l'intuition signifie son caractère anhistorique, le fait qu'elle ne dépend en aucune manière des conditions historiques de sa réalisation – ou, plutôt, qu'elle n'en dépend que pour sa réalisation, mais elle peut se réaliser de plusieurs manières » (A. Feneuil, « Un autre Bergson ? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des *Deux Sources* », in *Annales bergsoniennes VIII : Bergson, la morale, les émotions*, A. François et C. Riquier (éds.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2017, p. 280, cf. A. Feneuil, *Bergson : Mystique et philosophie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2011, p. 87-89).

188Dans « L'intuition philosophique », nous trouvons encore un autre exemple de Spinoza, qui a formulé sa pensée en la confrontant à la philosophie cartésienne. S'il n'avait pas la doctrine de Descartes à cette époque-là, l'intuition philosophique de Spinoza créerait « la même philosophie » : « Plus nous remontons vers cette intuition originelle, mieux nous comprenons que, si Spinoza avait vécu avant Descartes, il aurait sans doute écrit autre chose que ce qu'il a écrit, mais que, Spinoza vivant et écrivant, nous étions sûrs d'avoir le spinozisme tout de même » (PM124, souligné par nous).

189Il arrive que les mots différents désignent la même philosophie, à la condition qu'ils entretiennent entre eux le même rapport interne : « la même pensée se traduit aussi bien en phrases diverses composées de mots tout différents, pourvu que ces mots aient entre eux le même rapport » (PM133). Ce « rapport » vaut *la signification* du système total d'une

connue à son époque, il la rapporte aux autres d'une manière inédite, tel que l'intuition le désigne par l'intermédiaire de l'image médiatrice. C'est ainsi qu'il redéfinit la doctrine préexistante, quoiqu'il la prenne pour exprimer son intuition, comme Bergson dit : « quand [le philosophe] y vient, l'idée ainsi entraînée dans le mouvement de son esprit, s'animant d'une vie nouvelle comme le mot qui reçoit son sens de la phrase, n'est plus ce qu'elle était en dehors du tourbillon » (PM134). Dans ce tourbillon que soulève l'intuition philosophique, celle-ci reprend d'une manière nouvelle le sens de la doctrine ancienne. S'il en est ainsi, nous pensons que le travail d'un philosophe, orienté par l'image médiatrice, ou plus profondément par l'intuition, contient nécessairement cette *réinterprétation* de la doctrine courante de l'époque¹⁹⁰.

Résumons la relation de création au passé, éclairée par notre lecture de « L'intuition philosophique ». L'action créatrice contient en elle-même la reprise de ce qui lui est antérieur, à titre de moyen d'expression. Mais, il s'opère là la modification radicale de la signification des éléments passés : en suivant l'indication de l'intuition, le philosophe s'efforce de les réinterpréter d'une manière inédite.

D'ailleurs, soulignons-nous, ces éléments réinterprétés n'épuisent jamais la puissance créatrice de l'intuition. Nous revenons sur la simplicité extrême de l'intuition, essentiellement irréductible à la doctrine déjà formulée, qui aspire à s'exprimer toutefois en doctrine. De là se déduit un rapport double de l'opération d'interprète, à l'intuition simple : d'une part, l'intuition philosophique *exige* la doctrine en tant que moyen d'expression, et, d'autre part, cette intuition *excède* absolument la doctrine qu'elle engendre. C'est la raison pour laquelle l'intuition force le philosophe à parler infiniment « toute sa vie » (PM119) et marche le long de son chemin zigzagant, tout en s'adressant à l'intuition.

philosophie.

190 À notre avis, cette idée de la réinterprétation date de quelques textes antérieurs à « L'intuition philosophique ». Nous pensons que la théorie de réinterprétation de l'objet perçu se trouve déjà dans *Matière et mémoire*, sous le nom de la « reconnaissance attentive ». Dans l'autre étude, nous avons observé que la notion du « schéma dynamique » dans l'article « L'effort intellectuel » nous permet de croiser *Matière et mémoire* et « L'intuition philosophique », pour suivre le développement de la théorie bergsonienne de réinterprétation. cf. J. Kasagi, « La mémoire et la création chez Bergson : l'intuition, le schéma dynamique, et les plans de conscience », *Études de la philosophie de la religion*, vol. 32, mars 2015, p. 67-80 (en japonais).

2-2. De l'intuition à l'émotion

Après avoir analysé le rapport de la création au passé dans l'article « L'intuition philosophique », nous aimerions nous engager dans l'analyse des *Deux sources*. Comme on le sait, dans cet ouvrage, Bergson introduit la notion fondamentale de l'émotion, qui anime l'action créatrice dans son fondement. Mais, soulignons-nous, cette notion d'émotion nous montre quelques aspects essentiels, partagés avec l'intuition. Avant d'entamer l'étude des *Deux sources*, nous allons voir ci-dessous le rapport de l'intuition avec l'émotion. Cela va nous permettre de croiser le texte de « L'intuition philosophique » à celui des *Deux sources*, pour éclairer la relation de la création au passé.

Revenons sur l'idée de l'intuition en tant qu'« impulsion » : comme on l'a vu, l'intuition philosophique est une impulsion produisant une nouvelle philosophie. À vrai dire, cet aspect de l'intuition est inséparable du niveau ontologique. Citons un passage de « L'intuition philosophique » :

[L]a matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous [...] Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan (PM137).

L'intuition, en tant qu'impulsion incitant le philosophe au mouvement, consiste en un contact avec « les forces qui travaillent en toutes choses ». En d'autres termes, l'intuition nous permet d'accéder à « la réalité en général » (ibid.), en descendant à notre intérieur. Cet aspect de l'intuition suggéré dans ce texte était déjà traité dans *L'évolution créatrice* comme le fondement épistémologique de son ontologie :

[P]ar la communication sympathique que [l'intuition] établira entre nous et le reste des vivants, par la dilatation qu'elle obtiendra de notre conscience, elle nous introduira dans le domaine propre de la vie, qui est compénétration réciproque, création indéfiniment continuée (EC179).

L'intuition nous permet de nous rapprocher du « domaine propre de la vie », qui n'est autre que l'élan vital qui constitue l'ontologie établie dans cet ouvrage. Si

l'intuition nous donne l'impulsion qui nous pousse à la création, c'est qu'elle est un contact avec l'élan vital, principe créateur trouvé au niveau ontologique.

Les deux sources, ouvrage qui succède à *L'évolution créatrice*, reprend cette notion de l'intuition, mais ce qui y joue un rôle plus prépondérant, c'est l'émotion, « née d'une intuition » (DS43), plutôt que cette dernière. L'émotion occupe, dans *Les deux sources*, une place presque aussi importante que l'intuition. La citation suivante évoque cette dimension de l'émotion, qu'est l'amour :

Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses. Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. [...] sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière (DS248-249).

Ainsi, placée sur le plan ontologique dans *Les deux sources*, l'émotion manifeste l'effort créateur de l'élan vital. Ce qui nous intéresse en particulier, c'est que l'émotion anime l'acte créateur, d'une manière tout à fait similaire à l'intuition, ce qui veut dire que *Les deux sources* poursuit l'analyse de quelques caractères de la création, déjà traités dans « L'intuition philosophique ». Nous allons le montrer dans la section suivante et, ce faisant, mettre en cause le rapport de la création au passé dans *Les deux sources*.

2-3. L'orientation de l'intelligence par l'« émotion supra-intellectuelle »

Dans cette section, nous allons enfin nous engager dans l'analyse des *Deux sources*, pour mettre définitivement en lumière la relation entre création et passé. Sans doute avons-nous déjà eu quelques conclusions sur ce sujet au travers de l'étude de « L'intuition philosophique ». Mais il n'en est pas moins nécessaire d'analyser *Les deux sources* en tant que telle, car il se trouve dans cet ouvrage un point supplémentaire, par rapport à l'article de « L'intuition philosophique ». C'est la critique adressée à l'intelligence, inhérente à l'espèce humaine. Cette perspective, qui est elle-même instructive pour l'étude sur le rapport de la création au passé, précisera quelques points

divergents fondamentaux entre Bergson et Tarde, observés dans leurs idées de l'histoire, ainsi que celles de création / invention.

Commençons par signaler que l'intelligence joue un rôle ambivalent dans la création de ce genre. D'un côté, « l'intelligence laissée à elle » (DS43) est étrangère à la nouveauté dans le monde, et elle nous empêche la création. Mais, de l'autre côté, il y a l'intelligence que « consume de son feu l'émotion originale et unique » (ibid.) : en collaborant avec l'émotion qui la guide, elle fait partie intégrante de la formulation de cette émotion créatrice. Voyons d'abord le premier type d'intelligence, en citant l'exemple sur le travail d'écriture :

La société [...] fournit, élaborées par ses prédécesseurs et emmagasinées dans le langage, des idées qu'il combine d'une manière nouvelle après les avoir elles-mêmes remodelées jusqu'à un certain point pour les faire entrer dans la combinaison. Cette méthode donnera un résultat plus ou moins satisfaisant, mais elle aboutira toujours à un résultat, et dans un temps restreint. L'œuvre produite pourra d'ailleurs être originale et forte ; souvent la pensée humaine s'en trouvera enrichie. Mais ce ne sera qu'un accroissement du revenu de l'année ; l'intelligence sociale continuera à vivre sur le même fonds, sur les mêmes valeurs (DS269).

Voici la manière d'écrire qui s'appuie uniquement sur l'intelligence « laissée à elle », sans aucune collaboration avec l'émotion. Nous voyons là la fonction sociale de l'intelligence, résultant de la nature du langage dont elle use. Précisons ce point en nous référant à d'autres textes précédents sur l'intelligence. L'un des passages caractérise « la fonction primitive du langage » (PM86) ainsi :

C'est d'établir une communication en vue d'une coopération. Le langage transmet des ordres ou des avertissements. Il prescrit ou il décrit. Dans le premier cas, c'est l'appel à l'action immédiate ; dans le second, c'est le signalement de la chose ou de quelqu'une de ses propriétés, en vue de l'action future. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la fonction est industrielle, commerciale, militaire, toujours sociale (PM86-87, souligné par nous).

Comme le passage ci-dessus l'indique, le langage a pour fonction primitive de répondre aux « nécessités de la vie en commun » (EC158). Pour accomplir ce but, la

langue joue un rôle de « dépositaire de la pensée sociale » (PM91) : celle-ci s'accumule de plus en plus dans des mots sous forme solide, pour se communiquer entre nous selon l'exigence sociale¹⁹¹. En tant que la pensée sociale s'accumule dans des mots revêtant la forme solide et stable, la langue a pour effet « d'insérer une certaine fixité dans la mobilité universelle » (PM89). Cette stabilité des mots s'approprie bien au travail de l'intelligence, parce qu'elle-ci est adaptée exclusivement aux « éléments stables » (EC164).

En ce qui concerne l'insuffisance de l'intelligence, Bergson dit ainsi : « [l]'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical » (EC165), car elle porte uniquement sur ce qu'il a de fixe : même s'il lui est possible de combiner ce qui est emmagasiné déjà dans le mot, elle ne peut pas ni saisir, ni créer quelque chose de nouveau. En un mot, tout ce qu'elle peut est une reconstitution « avec du donné » (EC164), ou un « réarrangement de l'ancien » (PM88).

De ce point de vue s'entendra le passage cité de *Deux sources* : par elle-même, l'intelligence ne fait que combiner des idées « élaborées par ses prédécesseurs et emmagasinées dans le langage ». Sans doute, elle les réarrange d'une nouvelle manière dans une certaine mesure, mais il n'y a là rien de nouveau, car cette combinaison est finalement réductible aux éléments anciens, qui étaient déjà donnés dans le langage par la société.

Mais il y a encore une autre manière d'écrire, qui s'appuie sur l'intelligence animée par l'émotion. Elle est assimilable à la manière même dont le mystique exprime son émotion qui est l'amour de Dieu (cf. DS268). Voyons le passage qui évoque ce point :

[Une autre méthode de composition] consiste à remonter, du plan intellectuel et social, jusqu'en un point de l'âme d'où part une exigence de création. Cette exigence, l'esprit où elle siège a pu ne la sentir pleinement qu'une fois dans sa vie, mais elle est toujours là, émotion unique, ébranlement ou élan reçu du fond même des choses (DS269).

Ce que Bergson appelle « un point de l'âme », ce n'est rien d'autre que l'émotion créatrice exprimant l'élan vital. C'est elle qui change tout : elle nous conduit à la création, non pas à la simple combinaison des mots et leurs idées anciennes. C'est parce qu'elle nous fournit des nouvelles idées : elle est, dit Bergson, « grosse de

191 Le mot « social », dont il s'agit là, concerne la société close.

représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique » (DS40)¹⁹². C'est sur ces idées inédites, non plus celles qui étaient déjà là, que s'appuie l'opération de l'intelligence. Pour voir de plus près ce point, analysons le texte qui compare l'émotion créatrice de Beethoven à celle du mystique :

Quoi de plus construit, quoi de plus savant qu'une symphonie de Beethoven ? Mais tout le long de son travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel, le musicien remontait vers un point situé hors du plan pour y chercher l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration : en ce point siégeait une indivisible émotion que l'intelligence aidait sans doute à s'expliciter en musique, mais qui était elle-même plus que musique et plus qu'intelligence. A l'opposé de l'émotion infra-intellectuelle, elle restait sous la dépendance de la volonté. Pour en référer à elle, l'artiste avait chaque fois à donner un effort, comme l'œil pour faire reparaître une étoile qui rentre aussitôt dans la nuit (DS268).

Cette citation explique comment se produit l'œuvre géniale. Sans doute, nous voyons encore là le travail de combinaison faite par l'intelligence. Mais, l'important est qu'il faut tout d'abord remonter vers « un point hors de plan », qui est l'émotion créatrice : en se détachant momentanément du plan intellectuel et, par conséquent, social, l'écrivain se transporte à cette émotion, pour avoir de nouvelles idées, de plus en plus tirées d'elle avec son « développement organique » (DS40). Et, ensuite, pour matérialiser ces idées en mots, il « se portera avec elle à la rencontre des idées déjà faites, des mots déjà existants, enfin des découpures sociales du réel » (DS269). L'intelligence choisit et coordonne les éléments comme il se doit, et, tout le long de ces travaux, l'émotion ne cesse de guider, au titre de point de référence, la démarche de l'intelligence. Bergson compare cette manière de création de l'œuvre à celle dont le « sublime amour » s'écrit « en termes d'intelligence » (DS268), c'est-à-dire en formule matérialisée.

Mais ce travail s'accompagne toujours d'un effort douloureux : comme chacune des idées est radicalement inédite, et, par suite, irréductible aux mots préexistants, il est difficile de coïncider celles-là avec ceux-ci :

¹⁹²Bergson la qualifie de « supra-intellectuelle » (DS41), quand il se focalise sur cette caractéristique, qui avance l'action intellectuelle au-delà de sa propre limite.

[S]i ces idées trouvent des mots préexistants pour les exprimer, cela fait pour chacune l'effet d'une bonne fortune inespérée ; et, à vrai dire, il a souvent fallu aider la chance, et forcer le sens du mot pour qu'il se modelât sur la pensée (DS43)¹⁹³.

Pour concrétiser l'émotion en formule, il faut chercher les mots propres à exprimer les idées inédites. Mais, ce n'est pas tout : l'écrivain est souvent obligé de « forcer le sens du mot », voire même de « violenter les mots » (DS270). C'est-à-dire qu'il faut changer le sens du mot courant, face aux idées qui n'étaient pas là auparavant.

Que se passe-t-il dans cette opération quelque peu énigmatique, désignée par l'expression « forcer le sens du mot » ? Pour préciser ce point, il conviendra de revenir sur la réflexion de notre section 2-1, car Bergson semble développer dans ces pages citées des *Deux sources* la théorie de la création déjà développée dans « L'intuition philosophique ».

Nous constatons qu'il y a un parallèle entre l'émotion et l'intuition dans la production des idées. D'une part, *Les deux sources* parle de l'émotion qui sert de point de référence dirigeant l'acte créateur, et, d'autre part, « L'intuition philosophique » traitait l'intuition qui oriente la démarche du philosophe visant la création de la nouvelle doctrine philosophique. Ainsi, l'émotion dans *Les deux sources* joue un rôle assimilable à celui de l'intuition dans « L'intuition philosophique ». Lors de la formulation d'une nouvelle doctrine, cette fois morale ou religieuse, il faut tout d'abord remonter, et ne cesser de se référer à l'émotion créatrice qui exprime l'élan vital, pour évoquer en nous les idées nécessaires.

S'il est en ainsi, n'est-il pas possible de décrypter l'expression « forcer le sens du mot », à la lumière de notre lecture de « L'intuition philosophique » ? Dans la création d'une nouvelle philosophie, comme on l'a vu dans la section 2-1, il s'agit de la réinterprétation de ce qui était déjà là : à travers l'image médiatrice, l'intuition philosophique donne au philosophe l'indication sur le rapport interne des doctrines composantes, et par là, elle guide la réinterprétation de la doctrine ancienne, pour exprimer cette intuition elle-même.

Selon nous, c'est aussi le cas de la formulation de l'émotion : quand on cherche à renouveler le sens du mot préexistant, il s'agit de sa réinterprétation, orientée par

193 Voir aussi le passage suivant : « Tout le long du chemin, [l'écrivain] sentira [l'émotion simple] s'expliciter en signes issus d'elle, je veux dire en fragments de sa propre matérialisation. Ces éléments, dont chacun est unique en son genre, comment les amener à coïncider avec des mots qui expriment déjà des choses ? Il faudra violenter les mots, forcer les éléments. Encore le succès ne sera-t-il jamais assuré » (DS269-270).

l'émotion créatrice. C'est ainsi que l'émotion collabore avec l'intelligence, en dépassant sa propre limite : grâce à l'émotion guidant le travail de réinterprétation, l'on se détache du sens vulgaire du mot que nous impose l'intelligence nue, et l'on obtient le sens renouvelé qui oriente, au contraire, la démarche de l'intelligence. On ne se contente plus de réarranger simplement l'ancien sens par *l'intelligence en tant qu'intelligence*, mais l'on crée le nouveau au moyen de *l'intelligence collaborant avec l'émotion* qui la conduit.

D'ailleurs, rappelons de nouveau que l'intuition philosophique, définie comme infiniment simple, excède toujours la doctrine formulée en langage complexe, et, par suite, le travail du philosophe d'exprimer l'intuition est sans fin. Cela s'applique également à l'émotion créatrice, dans *Les deux sources*¹⁹⁴. La démarche de la réinterprétation des mots et leur coordination au moyen de l'intelligence ne peut jamais épuiser définitivement l'émotion créatrice, si bien que le mystique parle infiniment de son émotion : « [s]a description est, disent *Les deux sources*, interminable parce que la chose à décrire est inexprimable » (DS267). Aussi, l'émotion créatrice se caractérise-t-elle par une ambivalence cruciale : elle « a voulu s'exprimer », alors qu'elle se manifeste « inexprimable » (DS43). Cet effort qui exprime l'inexprimable, au moyen des mots réinterprétés à sa manière, c'est ce que désignent les expressions, telles que « forcer le sens du mot », ou « violenter les mots ».

2-4. La relation de création au passé dans *Les deux sources*

En nous appuyant sur ce qui précède, revenons sur le sujet de la présente section : le rapport de la création au passé. Selon nous, l'opération de réinterprétation, envisagée jusqu'ici, est un mouvement qui reprend le passé, en ce qu'il anime le clos, morale close ou religion statique, qui préexistait dans la société à cette époque.

Pour démontrer ce point, évoquons le caractère social de l'intelligence. Dans les textes antérieurs aux *Deux sources*, on l'a vu plus haut, Bergson dit que les sens courants des mots correspondent aux nécessités de la société. Il semble entendre par celle-ci la société close de fait, – quoiqu'il n'emploie pas encore cette expression qui s'établira plus tard – dans la mesure où elle vise à l'état stable, au moyen de la langue

¹⁹⁴En fait, *Les deux sources* qualifie l'émotion de « simple » (DS269), « indivisible » (DS268) et « unique en son genre » (DS44). C'est la même définition que « L'intuition philosophique » donne l'intuition, irréductible à telle ou telle doctrine formulée.

dont nous nous servons. Cela implique la parenté entre le clos et l'intelligence. Sans doute, comme on l'a répété, l'intelligence nous laisse une marge indéterminée dans l'action, et nous permet de nous détacher de l'automatisme dans la société close. Mais elle n'en est pas moins étrangère à ce qu'il y a de nouveau et de créateur : elle s'occupe exclusivement du stable, telle que la langue. De ce côté, elle s'approprie au clos, défini par sa nature stable et conservatrice.

En fait, Bergson relie intimement l'intelligence et le clos, qu'il s'agisse de la morale ou de la religion. Concernant la morale close, elle est « relativement facile à formuler » (DS57) par la langue, en comparaison à la morale ouverte¹⁹⁵. Quant à la religion statique, elle ne se passe pas de l'intelligence, car elle se caractérise par sa « fonction fabulatrice », qui produit « des images et des symboles » (DS285) par l'intelligence. En tout cas, nous confirmons que le clos est propre à se traduire sur le plan de l'intelligence, et que, par l'intermédiaire de la langue dont elle se sert, elle nous impose la nécessité de la société close pour le maintenir à l'état stable. Ainsi, le sens ordinaire du mot témoigne plus ou moins de la pression sociale.

Mais le clos, ainsi concrétisé au niveau intellectuel, se rapporte intimement à la formulation de l'émotion, au sens double. *D'une part*, l'émotion ne passe pas du clos, pour matérialiser l'ouvert qu'elle crée : la morale ouverte « ne prend corps qu'en empruntant à la société close sa forme naturelle, qui est l'obligation » (DS285) ; la religion dynamique « ne se propage que par des images et des symboles que fournit la fonction fabulatrice » (ibid., cf. DS251). Mais, *d'autre part*, l'émotion apporte la modification radicale du clos, en l'intégrant en elle. Quant aux morales ouverte et close, Bergson affirme ainsi :

L'acte par lequel l'âme s'ouvre a pour effet d'élargir et d'élever à la pure spiritualité une morale emprisonnée et matérialisée dans des formules : celle-ci devient alors, par rapport à l'autre, quelque chose comme un instantané pris sur un mouvement. Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. (DS58, souligné par nous).

195 L'intelligence est moins appropriée à la morale ouverte, comme il suit : « [n]otre intelligence et notre langage portent en effet sur des choses ; ils sont moins à leur aise pour représenter des transitions ou des progrès » (DS57).

S'incorporant à la morale ouverte, la morale close ne demeure pas telle qu'elle l'était auparavant : l'émotion créatrice lui fournit une signification radicalement nouvelle. Passons ensuite au rapport de la religion dynamique à la statique :

[C]eux qui se sont inclinés de loin devant la parole mystique, parce qu'ils en entendaient au fond d'eux-mêmes le faible écho, ne demeureront pas indifférents à ce qu'elle annonce. S'ils avaient déjà des croyances, et s'ils ne veulent ou ne peuvent pas s'en détacher, ils se persuaderont qu'ils les transforment, et ils les modifieront par là effectivement : les éléments subsisteront, mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation (DS228, souligné par nous).

Evidemment, « des croyances » qu'ils avaient à ce moment-là ne sont rien d'autre que la religion statique. Même après avoir entendu l'appel du mystique, on n'abandonne pas ces croyances. D'ailleurs, on les transforme en éléments qui font partie de la religion dynamique.

Que se passe-t-il dans les cas que nous venons de citer ci-dessus ? C'est que l'émotion créatrice change radicalement le sens ancien des mots, traduisant l'exigence de la société close : comme on l'a vu, on les réinterprète, ou même les « violente », d'après l'indication que donne l'émotion créatrice, en vue de formuler celle-ci. C'est cette émotion qui joue un rôle décisif pour reprendre le clos d'une manière inédite dans l'acte créateur.

Ainsi, notre lecture des *Deux sources* confirme bien la filiation entre la création et le passé : celle-là nécessite celui-ci qu'elle adopte comme le moyen d'expression, tout en modifiant radicalement sa signification. Sans doute, dans la section 2-1, avons-nous déjà eu une telle perspective. Mais, dans la présente section, nous avons précisé qu'elle s'applique plus globalement à l'histoire humaine, qui se compose d'une série d'oscillations entre le clos et l'ouvert : quand l'émotion créatrice produit l'ouvert, celui-ci assimile le clos en apportant une modification de son sens.

2-5. L'émotion créatrice et la critique de la notion du possible

Après avoir ainsi confirmé la relation de création au passé, il nous reste encore à nous poser une question sur la compatibilité entre l'émotion créatrice et la critique de

l'idée du possible. Rappelons que, pour défendre le temps réel qui dure, Bergson se refuse à l'idée du possible, qui supprime la succession temporelle. De là vient la question suivante : si Bergson présuppose l'émotion créatrice, au titre de point de référence pour la démarche de réinterprétation, cette émotion se confond-elle avec l'idée du possible dénoncée par Bergson ? Si l'émotion nous annonce ce qui se produira, est-elle assimilable à l'idée du possible qui prétend anticiper ce qui se passera ?

Pour répondre à cette question, revenons sur la relation entre l'émotion créatrice et la réinterprétation des éléments préexistants : bien que celle-là exige celle-ci comme moyen d'expression, celle-ci n'épuise jamais celle-là ; de ce fait, encore une fois, « la chose à décrire est inexprimable » (DS267). Il s'ensuit que le travail qui exprime l'émotion créatrice ne s'achève pas tout d'un coup. En fait, comme on l'a vu à propos de l'intuition philosophique, quand elle dirige la démarche du philosophe, l'indication n'est pas fournie tout d'un coup, mais, au contraire, elle est donnée seulement sous forme négative.

Il faut donc que l'acte créateur demande non pas une seule interprétation de l'objet préexistant, mais une succession de réinterprétations. Puisque cet acte de création ne se déploie pas immédiatement, précisément comme la durée ne l'est pas (cf. PM102), celle-ci est conciliable avec celui-là.

Ou plutôt, une série de réinterprétations appartient à la durée elle-même, en tant que celle-ci se concrétise, dans l'acte créateur, comme « tâtonnement » ou « hésitation »¹⁹⁶, qui s'accompagne de « retardement » (ibid.). Ce que désignent ces mots de « tâtonnement » ou d'« hésitation », ce n'est rien d'autre que le parcours de création qui s'opère en se référant sans cesse à l'intuition ou à l'émotion.

Ce parcours de la création comme « tâtonnement » ou « hésitation », peut être considéré, nous semble-t-il, comme *un mouvement*. Cela se comprendra aisément si nous rappelons que la reprise du passé dans l'acte créateur n'est pas finie d'un seul coup, mais demande d'innombrables essais, suivant l'indication de l'intuition ou de l'émotion. En fait, nous avons déjà trouvé, dans la section 2-1, quelques images du mouvement qui exprime l'intuition : image d'un « mouvement zigzagant », causé par l'indication négative de l'intuition, ou celle d'« un tourbillonnement », reprenant la doctrine préexistante. Rappelons aussi que l'intuition même se compare à l'« impulsion », incitant le mouvement qui l'exprime elle-même.

196« Ainsi, l'être vivant dure essentiellement ; il dure, justement parce qu'il élabore sans cesse du nouveau et parce qu'il n'y a pas d'élaboration sans recherche, pas de recherche sans tâtonnement. Le temps est cette hésitation même, ou il n'est rien du tout » (PM101).

À nos yeux, ces définitions sur l'expression de l'intuition ou de l'émotion, proviennent essentiellement de celle du « sens » selon Bergson. Le penseur le définit également comme un mouvement. Prenons un passage de « L'intuition philosophique », où il critique l'idée vulgaire sur le sens : on croit souvent que, « pour parler, nous allons chercher des mots que nous cousons ensuite ensemble au moyen d'une pensée » (PM133). Contre cette idée, Bergson objecte ainsi :

La vérité est qu'au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le sens, qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction (ibid.).

D'après Bergson, chaque mot pris à part n'est qu'« image sèche, inerte, isolée » (MM131), qui n'est pas susceptible d'incarner notre pensée. C'est parce que celle-ci est essentiellement « un changement continu et continu de direction intérieure » (ES45)¹⁹⁷. Aussi le sens consiste-t-il en un mouvement « qui traverse les mots » (ES46), plutôt que dans chaque mot séparément considéré.

De ce qui précède vient la conséquence suivante : quand l'intuition ou l'émotion donne l'indication sur la création, elle désigne le « sens » du mouvement de réinterprétation du passé. Dans ce cas-là, le mot de « sens » veut dire à la fois la signification et la direction du mouvement. L'intuition ou l'émotion créatrice fournit ainsi une nouvelle direction à ce qui était déjà là, et par là même, renouvelle la signification ancienne.

Revenons sur notre question : l'émotion créatrice, indiquant la production du nouveau, se confond-elle avec l'idée du possible dénoncé par Bergson ? En réalité, ce dernier ne fait pas entrer secrètement l'idée du possible dans l'acte créateur. Une série de réinterprétations infinies, dirigées par l'émotion créatrice, s'inscrit bien dans le

¹⁹⁷Sur le rapport essentiel entre la pensée et le mouvement, voir la citation suivante : « le rythme dessine en gros le sens de la phrase véritablement *écrite*, [...] il peut nous donner la communication directe avec la pensée de l'écrivain avant que l'étude des mots soit venue y mettre la couleur et la nuance [...] Nous nous bornions d'ailleurs à résumer une leçon antérieurement faite au Collège de France. Dans cette leçon nous avons pris pour exemple une page ou deux du *Discours de la méthode*, et nous avons essayé de montrer comment des allées et venues de la pensée, chacune de direction déterminée, passent de l'esprit de Descartes au nôtre par le seul effet du rythme tel que la ponctuation l'indique, tel surtout que le marque une lecture correcte à haute voix. » (PM94 note, cf. ES46-47).

mouvement temporel de durée même, loin de supprimer celle-ci. De ce fait, nous concluons que l'émotion créatrice se distingue fondamentalement de l'idée de possible dénoncée.

§3. La création comme annonce du futur

3-1. La singularité de la création morale dans *Les deux sources*

Après avoir envisagé le rapport de la création au passé, nous nous proposons ensuite d'examiner celui de la création au futur. Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur un aspect de l'acte créateur, introduit à nouveau dans *Les deux sources*.

En principe, dans les textes bergsoniens qui lui sont antérieurs, la création s'intéressait à la matérialité d'une manière ou d'une autre. En général, l'action créatrice demande la forme matérielle dans laquelle elle se concrétise. Par exemple, comme nous l'avons déjà vu à l'égard de « L'intuition philosophique », la création philosophique se matérialise en telle ou telle formule. Il en est de même de toute création, soit artistique soit scientifique : elle se concrétise nécessairement sous forme matérielle, quand elle s'achève comme une œuvre complète. Cet aspect de création est le plus frappant et le plus typique dans *L'évolution créatrice* : la création des espèces vivantes consiste essentiellement dans une rencontre de l'élan vital et de la matérialité¹⁹⁸. À l'exemple de cette création dans la nature, Bergson semble expliquer celle qui s'opère dans le monde humain proprement dit¹⁹⁹. Bref, Bergson entend par création la production de la nouveauté qui se cristallise nécessairement sous forme matérielle.

Sans doute tient-il cette idée de la création dans *Les deux sources*. En fait, dans la section précédente, nous avons consacré notre étude à la création qui se matérialise sous une certaine forme, au travers de la reprise du passé. Mais, nous signalons que Bergson établit un autre aspect de la création, à un moment entre *L'évolution créatrice* et *Les deux sources*. Il ajoute quelques pages nouvelles de « La conscience et la vie », qui

198 Voir le chapitre 3, section 1-2.

199 Dans « La conscience et la vie », Bergson pense que l'effort créateur n'est pas séparable de la matière : « la matière provoque et rend possible l'effort. La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé, ne coûtent pas encore de la peine ; c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en statue ou tableau, qui demande un effort. [...] cet effort n'eût pas été possible sans la matière » (ES22-23).

manquaient dans la première version anglaise²⁰⁰, lors de sa reprise en 1919 dans *L'énergie spirituelle*. L'un des passages ajoutés parle de l'insuffisance de la création matérialisée :

Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté ; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales ; à chacune elle confère la valeur absolue d'une grande œuvre d'art [...] Mais la forme d'un vivant, une fois dessinée, se répète indéfiniment [...] Le point de vue de l'artiste est donc important, mais non pas définitif. La richesse et l'originalité des formes marquent bien un épanouissement de la vie ; mais dans cet épanouissement, dont la beauté signifie puissance, la vie manifeste aussi bien un arrêt de son élan et une impuissance momentanée à pousser plus loin (ES24-25, souligné par nous).

Il est vrai que Bergson assimile à l'œuvre d'art la création des espèces vivantes, et qu'il accorde à cette création une certaine importance. Mais la forme produite ne témoigne que d'un arrêt de l'élan vital qui l'a créée. Il continue ainsi :

Supérieur est le point de vue du moraliste. Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. [...] Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique (ES25, souligné par nous).

Ce que Bergson confronte avec le point de vue de l'artiste, c'est celui du « moraliste » : alors que l'élan vital s'arrête sur la forme produite, il trouve la continuation

200 Nous prenons la présentation rapide de ce texte par l'auteur même : « Cette conférence a été faite en anglais. Elle a paru dans cette langue, sous le titre de *Life and Consciousness*, dans le *Hibbert Journal* d'octobre 1911 ; elle a été reproduite dans le volume des *Huxley memorial lectures* publié en 1914. Le texte que nous donnons ici est tantôt la traduction, tantôt le développement de la conférence anglaise » (ES1 note).

de lui-même seulement dans l'acte moral ou l'héroïsme²⁰¹. C'est l'action de cette sorte qui caractérisera la nouveauté fondamentale des *Deux sources* : dans cet ouvrage, il s'agit non seulement de la création qui se concrétise dans une certaine forme matérielle, comme dans les textes précédents, mais aussi, de l'élan créateur, qui est encore à l'œuvre dans l'acte moral²⁰². À la différence de la forme matérielle et statique, l'acte moral est à la lettre *une action* en cours de l'élan vital continué, en tant qu'émotion créatrice²⁰³. Bref, il est *une manifestation de l'élan même* qui ne cesse d'agir dans l'âme ouverte.

Cela veut dire qu'il se caractérise essentiellement par une « attitude de l'âme » (DS35), qui manifeste l'émotion créatrice dans son acte moral. Cette âme ouverte répand l'émotion autour d'elle, et, par là, la morale ouverte est, comme la citation le disait plus haut, « capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité ». Nous rencontrons ici la conclusion de notre chapitre 3 : l'émotion, éparpillée autour de la personnalité privilégiée, permet aux autres hommes de retrouver leur unicité personnelle.

D'ailleurs, le présent chapitre se focalisera sur un autre aspect de cette émotion

201 La lecture de ces pages de « La conscience et la vie » repose sur les études suivantes : Sugiyama, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, p. 279 ; ES, édition critique (PUF) par A. François, p. 244-245, note 144. Les deux commentateurs signalent que, après *L'évolution créatrice* (1907), Bergson hésitait entre le problème de la morale et celui de l'esthétique, et que ces passages de « La conscience et la vie » témoignent d'« un engagement définitif sur la voie des phénomènes moraux » (cf. François, loc. cit.).

À cet égard, François fait référence à deux documents :

1) L'entretien avec Joseph Lotte (le 21 avril 1911) : « La Morale ? Oui, je m'y intéresse. Évidemment, c'est là où je voudrais aboutir. Je voudrais faire quelque chose qui serve à la pratique. [...] L'Esthétique aussi me retient. Je travaille beaucoup. Esthétique, morale, il doit y avoir une parenté, il doit y avoir des points communs... Mais, c'est bien obscur, bien obscur... » (M881)

2) L'entretien avec Isaac Benrubi (le 24 octobre 1909) : « [Bergson] comptait se consacrer complètement au nouvel ouvrage qu'il préparait, mais dont il ne savait pas encore si ce serait une esthétique ou une morale, ou bien peut-être l'une et l'autre à la fois » (I. Benrubi, *Souvenir sur Henri Bergson*, Neuchâtel ; Paris : Delachaux et Niestlé, 1942, p. 32).

202 Ainsi, dans *Les deux sources*, il s'agit des deux dimensions de la création : d'une part, la manifestation de l'élan dans l'acte créateur, et, d'autre part, la cristallisation de cet élan en « représentation, et même en doctrine » (DS44) : à savoir, une certaine doctrine morale ou religion, formulée en mots. D'ailleurs, ces deux aspects de la création ne sont pas séparables l'un de l'autre, comme Bergson dit : « l'émotion [...] se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence » (DS46, souligné par nous).

203 D'ailleurs, dans *Les deux sources*, Bergson parle de l'émotion créatrice exprimée par l'œuvre artistique (cf. DS74-75). Il semble rapprocher celle-ci de l'acte moral, dans cet ouvrage.

manifestée : nous montrerons ci-dessous que *l'acte moral est une création*. Il apporte non seulement la nouveauté radicale et imprévisible, comme la création en général, mais aussi crée la « surmontabilité » de l'obstacle. Comme nous le verrons de près, nous rencontrons inévitablement un obstacle qui nous empêche la réalisation de l'idéal dans l'histoire. Mais c'est la création morale qui nous permet de le dépasser, et qui annonce ouvertement ce dépassement aux autres personnes, par la manifestation de l'émotion créatrice. Au travers de cette étude, nous verrons que l'émotion créatrice nous indique dans sa manifestation *la direction historique du futur*, quoique dans une mesure limitée.

Mais avant d'approfondir ce point, nous voudrions faire une digression, pour remettre en cause la critique bergsonienne de l'intelligence, sous un autre angle que celui de la section précédente. Comme nous le disions, l'intelligence nous permet de nous détacher de la société close qui est stable et conservatrice. L'intelligence, ainsi entendue, nous propose l'idée de la société à venir. Mais, elle s'en tient à nous présenter un idéal comme *impossible*. En comparaison avec cette sorte d'avenir donné par l'intelligence, se précisera la portée de l'émotion créatrice qui nous fournit un idéal *réalisable*.

3-2. L'idéal impossible, présenté par l'intelligence

Qu'entendons-nous par « idéal impossible » ? C'est celui qui provient exclusivement de l'intelligence. Pour préciser ce point, prenons la citation qui confronte la morale chrétienne et la philosophie stoïcienne :

[A]vant le christianisme, il y eut le stoïcisme : des philosophes proclamèrent que tous les hommes sont frères, et que le sage est citoyen du monde. Mais ces formules étaient celles d'un idéal conçu, et conçu peut-être comme irréalisable. Nous ne voyons pas qu'aucun des grands stoïciens, même celui qui fut empereur, ait jugé possible d'abaisser la barrière entre l'homme libre et l'esclave, entre le citoyen romain et le barbare. Il fallut attendre jusqu'au christianisme pour que l'idée de fraternité universelle, laquelle implique l'égalité des droits et l'inviolabilité de la personne, devînt agissante (DS77-78).

Sans doute, des philosophes stoïciens nous ont présenté un idéal comparable, en un

sens, à la morale ouverte qui se fonde sur l'amour, trouvé dans le fondement de christianisme : ils parlent de l'idéal, applicable à tout le monde, selon lequel « tous les hommes sont frères ». Mais à la différence de la morale chrétienne, le cosmopolitisme stoïcien, aux yeux de Bergson, n'est qu'un « idéal conçu » : il est considéré comme *irréalisable* dans la société réelle par les philosophes mêmes. Il en est presque de même pour l'« altruisme », qui a pour idéal de travailler « pour le genre humain » (DS32) : « une âme généreuse [...] se trouve tout à coup refroidie », dit Bergson, parce que « [l']objet est trop vaste, l'effet trop dispersé » (ibid.).

D'où vient cette insuffisance de l'idéal, soit du stoïcisme, soit de l'altruisme ? – cela tient au fait qu'il se ramène à l'élément intellectuel. Si l'idéal n'est pas capable de nous inciter réellement à l'acte moral, tel qu'il le commande dans sa doctrine formulée, son défaut découle de la nature même de l'intelligence qui le présente. Nous nous arrêtons ici sur un écueil que rencontre l'intelligence sur le plan de l'action.

Nous avons déjà vu que l'intelligence se définit comme une « faculté de choisir » (DS94) introduisant le domaine indéterminé dans l'automatisme dans la société close : l'intelligence ainsi définie permet à l'homme de se détacher de la vie instinctive et close, et de retrouver finalement l'émotion créatrice perdue. Mais, ajoutons-nous maintenant, si l'intelligence reste séparée de l'émotion, elle a pour effet d'empêcher notre action à cause de sa faculté même de choisir. Pour voir de plus près cet aspect perturbant de l'intelligence, nous nous référons au cours sur « La théorie de la personne », faite au Collège de France en 1911 :

Au moment de l'action, [le rôle de l'intelligence] consiste à présenter les éventualités ou conséquences possibles de la décision. Or celles-ci sont en nombre infini, et infiniment croissant ; plus on examine et plus on en trouve. Si nous la supposons seule en exercice, l'intelligence n'ayant jamais fini de tout présenter, retardera indéfiniment l'action. Occupé à peser le *pour* et le *contre*, dans d'interminables oscillations, l'indécis n'agira jamais, s'il n'y a pas une faculté, quelle qu'elle soit, dont la fonction soit de limiter ce travail, de soi illimité, de l'intelligence, et de dire à cette intelligence : « Maintenant, assez ! Il faut agir. » Que la faculté en question garde le silence ou n'intervienne pas pour modérer l'intelligence, nous aurons dans le sujet indécis l'état morbide du doute (M863).

L'intelligence s'efforce de nous présenter autant d'« éventualités ou conséquences »

que possible. Mais, l'intelligence, en tant que telle, ne porte pas en elle-même quelque chose qui termine cette énumération définitivement, et son oscillation n'en finit jamais devant l'action à aborder. Elle nous propose une infinité d'éventualités possibles, sans jamais conduire à agir. Il est vrai que l'intelligence nous ouvre autant de voies à choisir que possible, et, par là, qu'elle nous invite au domaine indéterminé. Mais si elle opère toute seule, elle nous enferme, pour ainsi dire, dans cette indétermination et, par cela, elle nous empêche de nous engager dans l'action. De ce point de vue, nous comprenons pourquoi l'idéal, apporté uniquement par l'intelligence, ne sert effectivement en rien à l'action : elle ne suffit pas, toute seule, à conduire notre volonté à la réalisation d'elle-même²⁰⁴.

Il nous semble que *Les deux sources* continue essentiellement cette perspective sur l'intelligence, à la lecture de la citation suivante :

Tant que vous raisonnerez sur l'obstacle, il restera où il est ; et tant que vous le regarderez, vous le décomposerez en parties qu'il faudra surmonter une à une; le détail en peut être illimité (DS51).

En modifiant quelque peu le contexte, Bergson remet en cause le même point de vue que le cours de 1911. Sans doute, alors que le cours s'attachait à la décision et sa conséquence, cette citation discute-t-elle de l'obstacle. Mais nous voyons encore ici qu'il s'agit de l'analyse infinie par l'intelligence de quelque chose à venir, et que cette analyse intellectuelle nous empêche de réaliser l'action. Nous rencontrons d'autant plus d'obstacles à surmonter, que notre intelligence les décompose sans fin. Pour expliquer l'illusion intellectuelle de cette sorte, Bergson évoque le paradoxe de Zénon : il prend l'image de l'intervalle qui se compare avec l'obstacle à surmonter pour atteindre l'idéal conçu :

Si l'on ne pense qu'à l'intervalle et aux points, en nombre infini, qu'il faudra traverser un à un, on se découragera de partir, comme la flèche de Zénon ; on n'y verra d'ailleurs aucun intérêt, aucun attrait (DS32).

204L'idéal défini par l'intelligence ne peut pas orienter notre choix : « On définit volontiers le progrès de la justice par une marche à la liberté et à l'égalité. La définition est inattaquable, mais que tirera-t-on d'elle ? Elle vaut pour le passé ; il est rare qu'elle puisse orienter notre choix pour l'avenir » (DS79).

Justement comme le célèbre paradoxe de Zénon qui prétend qu'une infinité de points, résultés par la division infinie, empêche à la flèche d'atteindre au but, la décomposition sans fin de l'obstacle décourage notre volonté par son apparition immense, et par là, nous sommes forcés à rester indéterminés devant l'action. Voici l'impasse de l'intelligence. Tout en nous présentant l'idéal, en même temps, l'intelligence nous empêche par sa nature de le réaliser. Autrement dit, elle nous éloigne de l'idéal qu'elle nous a proposé elle-même. Ainsi, l'idéal posé devant nous reste toujours impossible à réaliser, en tant qu'il n'a pas d'autre fondement que l'intelligence. Il est inévitable, ou même fatal, que notre action rencontre cet écueil résulté de l'intelligence, en tant que celle-ci est, suivant *L'évolution créatrice*, la faculté naturellement douée de l'espèce humaine. En d'autres termes, une sorte d'illusion annihilant la volonté hante toujours l'homme en tant qu'espèce intelligente.

Mais il y a encore une autre manière dont nous nous représentons un idéal : c'est un idéal animé par l'émotion créatrice²⁰⁵. L'idéal de cette sorte n'est pas simplement conçu : celle-ci nous encourage à réaliser celui-là effectivement. D'où résulte cette différence décisive entre l'idéal simple proposé par l'intelligence et celle animée par l'émotion ? C'est une question à laquelle répondra la section suivante.

3-3. L'intuition et la dissipation du « faux problème »

Pour mettre en lumière ce qu'est l'idéal réalisable, commençons par la citation suivante qui parle de la résolution du « problème » :

Disons que le problème qui a inspiré de l'intérêt est une représentation doublée d'une émotion, et que l'émotion, étant à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé, est unique comme la représentation. C'est elle qui pousse l'intelligence en avant, malgré les obstacles (DS43).

Ce qui attire notre attention dans ce passage, c'est qu'il rapporte l'émotion à la résolution d'un problème, et surtout que cette émotion semble surmonter l'obstacle posé par l'intelligence. Nous nous focalisons sur ce point dans la présente section, car, comme nous le préciserons plus tard, cette relation singulière entre l'émotion et la

²⁰⁵Bergson distingue l'idéal « simplement présenté » de celui « qui fut lancé à travers le monde dans un message chargé d'amour, qui appelait l'amour » (DS78).

résolution du problème nous apprendra comment l'émotion dépasse l'impossibilité posée par l'intelligence, et, par là même, comment l'émotion créatrice nous annonce l'avenir dans une certaine mesure.

Pour approfondir ce point de vue, qui relie le problème et sa résolution par l'émotion créatrice, nous remontons à la notion bergsonienne de l'intuition. Comme nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, il y a une parenté intime entre l'émotion et l'intuition dont elle émane. En fait, celle-ci, de même que celle-là, concerne la position du problème, ainsi que sa solution. Pour le voir de plus près, nous aimerions analyser quelques pages décisives de l'« Introduction » (la deuxième partie) de *La pensée et le mouvant*.

Ces pages nous présentent le rôle considérable que l'intuition joue lors de la position de problème. Elle dissipe de « faux problèmes » tout en posant la vraie question. Cet aspect singulier de l'intuition intéresse notre étude, parce que l'idée irréalisable imposée par l'intelligence, dont parlait la section précédente, nous semble être l'un des « faux problèmes ». Nous allons donc nous consacrer à voir comment l'intuition est capable de supprimer ces faux problèmes. Parmi eux, Bergson pose souvent les deux questions suivantes. D'une part, la question sur l'origine de l'être : « [c]omment se peut-il que quelque chose existe [...] ? » (PM65) ; d'autre part, la question sur l'origine de l'ordre : « [p]ourquoi une réalité ordonnée, où notre pensée se retrouve comme dans un miroir ? Pourquoi le monde n'est-il pas incohérent ? » (ibid.) Aux yeux de Bergson, ces grands problèmes, qui occupaient les philosophes dans presque toute l'histoire de la pensée occidentale, sont les problèmes typiquement « faux ».

Bergson explique comment l'on est enclin à se poser ces faux problèmes comme suit : dans ces questions, on commence par présupposer implicitement l'état où il n'y a rien, ou celui où il n'existe que le désordre ; puis, à cet état se surajoute l'idée de l'« être » ou celle de l'« ordre ». Autrement dit, après avoir osé supposer tout d'abord le vide ou le désordre, on est expressément surpris qu'il y ait quelque chose là, ou qu'il y ait l'ordre dans les choses, et l'on se demande pourquoi. De là viennent ces problèmes sempiternels, qui régnaient sur la tradition de la philosophie occidentale.

Mais Bergson affirme que ces problèmes ne sont qu'illusoire : ils « reculent, diminuent, disparaissent » (PM66), face à « une volonté ou une pensée divinement créatrice » (ibid.). Cette dernière est celle qui puise sa puissance au fondement de la réalité, qu'est élan créateur, au moyen de l'intuition qui la touche. Elle est « trop pleine d'elle-même, dans son immensité de réalité, pour que l'idée d'un manque d'ordre ou d'un

manque d'être puisse seulement l'effleurer » (ibid.). Cette plénitude de la puissance créatrice n'a rien à voir avec les questions métaphysiques autour de l'être ou de l'ordre, parce que « [s]e représenter la possibilité du désordre absolu, à plus forte raison du néant [...] serait là une faiblesse incompatible avec [la nature de la pensée divinement créatrice], qui est force » (ibid.). Ces problèmes, qui hantaient la métaphysique traditionnelle depuis longtemps, sont, au fond, nés d'« un déficit du vouloir » (PM67), ou d'un manque de la « puissance d'agir » (PM66)²⁰⁶.

D'ailleurs, il ne faut pas ignorer le rôle joué par l'intelligence dans cette illusion : c'est elle qui fait d'un déclin de la volonté l'idée complète du néant ou du désordre. L'abaissement du vouloir exerce une lourde influence sur le travail intellectuel, parce que celui-ci est orienté par la volonté. Perdant son orientation, l'intelligence vise à « ce qui n'est pas, bien plutôt qu'à ce qui est » (PM65), et fabrique « des mirages d'idées » (PM68), telle que le rien ou le désordre, à partir desquels se poseraient de faux problèmes.

Or, ce problème illusoire, forgé par l'intelligence, est une pierre d'achoppement non seulement pour la réflexion philosophique, mais aussi pour notre action. Pour le voir de près, prenons la citation suivante :

Nous remontons donc de cause en cause ; et si nous nous arrêtons quelque part, ce n'est pas que notre intelligence ne cherche plus rien au delà, c'est que notre imagination finit par fermer les yeux, comme sur l'abîme, pour échapper au vertige (PM65)²⁰⁷.

Il est inévitable, aux yeux de Bergson, que la recherche sur l'origine de l'être se

²⁰⁶Bergson explique les questions du « rien » et du « désordre » comme suit : « cette question présuppose que la réalité remplit un vide, que sous l'être il y a le néant, qu'en droit il n'y aurait rien, qu'il faut alors expliquer pourquoi, en fait, il y a quelque chose. Et cette présupposition est illusion pure [...] L'absence d'une chose étant toujours la présence d'une autre – que nous préférons ignorer parce qu'elle n'est pas celle qui nous intéresse ou celle que nous attendions – une suppression n'est jamais qu'une substitution, une opération à deux faces que l'on convient de ne regarder que par un côté : l'idée d'une abolition de tout est donc destructive d'elle-même, inconcevable ; c'est une pseudo-idée, un mirage de représentation » (DS266-267, souligné par nous). *L'évolution créatrice* précise que cette représentation de l'« absence d'une chose » repose fondamentalement sur le « désir » et le « regret » de ce que nous cherchions (cf. EC283, 297). La plénitude de l'émotion créatrice ne connaît jamais cette sorte de désir et de regret.

²⁰⁷Dans l'article « Le possible et le réel » se trouve un passage semblable : « de toute manière, quand on a considéré des existences, et des causes, et des causes de ces causes, on se sent entraîné dans une course à l'infini. Si l'on s'arrête, c'est pour échapper au vertige » (PM106).

heurte à un écueil insurmontable, c'est-à-dire la régression à l'infini « de cause en cause », car il n'est pas possible de déterminer la cause ultime de l'être. Ce qui est remarquable, c'est que cette régression sans fin provoque un « vertige », qui embarrasse non seulement notre pensée, mais aussi notre action²⁰⁸. Cela évoque nos observations de la section 3-2 : c'est la nature même de l'intelligence qui nous fait nous arrêter sur l'indétermination sans fin. En ce sens, l'illusion intellectuelle, dont on parlait dans la section précédente, serait considérée comme l'un des « faux problèmes ». Comme d'autres faux problèmes, cet idéal illusoire et irréalisable se ramène finalement à un mirage, forgé par l'intelligence, qui empêche notre action en nous enfermant dans l'indétermination infinie.

Mais, encore une fois, la volonté puissante, renforcée par l'intuition, échapperait totalement à cette difficulté, résultant des faux problèmes : elle dissipe ce brouillard intellectuel par sa plénitude. Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'intuition n'accorde aucune position de problème, mais que l'intuition pose les vrais problèmes, en même temps qu'elle dissimule les faux problèmes. Ce rapport double de l'intuition au problème se résume ainsi : « [p]osition et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus (PM51-52). Bref, l'intuition ne pose que le problème *soluble*²⁰⁹. C'est pour cela que la position d'un problème par l'intuition implique en elle-même sa solution.

Ainsi, l'intuition bergsonienne renouvelle la manière dont on pose le problème philosophique. Ce qui nous paraît remarquable est que la position du problème n'est plus exclusivement d'ordre épistémologique, mais aussi de celui de l'action : la plénitude de la volonté dissipe les « faux problèmes », causés par son déficit, tout en posant le vrai problème qui implique en lui-même la solution. En tenant compte de ce point, revenons sur le texte des *Deux sources*.

208 Dans *Les deux sources*, ce vertige s'appelle « angoisse métaphysique » (DS267).

209 Quant au passage cité juste avant, Deleuze la rapproche d'une formule de Marx : « L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre » (Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 4). Il fait remarquer le point commun de ces deux penseurs, peu comparés l'un à l'autre, dans la citation suivante : « [d]ans les deux cas, il ne s'agit pas de dire que les problèmes sont comme l'ombre de solutions préexistantes [...] Il ne s'agit pas davantage de dire que seuls comptent les problèmes. Au contraire, c'est la solution qui compte, mais le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose, des conditions sous lesquelles on le détermine en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser. En ce sens, l'histoire des hommes, tant du point de vue de la théorie que de la pratique, est celle de la constitution des problèmes » (ibid., p.4-5).

3-4. La création de la « surmontabilité » de l'obstacle

Dans la lecture des *Deux sources*, nous passons de l'intuition à l'émotion. En ce qui concerne la résolution de problème, l'émotion créatrice joue un rôle semblable à l'intuition. Puisque, née de celle-ci, celle-là exprime « un débordement de vitalité » (DS97), elle dissipe de « faux problèmes » posés par l'intelligence. Aussi n'est-il pas question de s'embarrasser de l'obstacle illusoire, pour la personnalité témoignant de l'émotion créatrice :

Qu'on ne vienne pas parler d'obstacles matériels à l'âme ainsi libérée ! Elle ne répondra pas que l'obstacle doit être tourné, ni qu'il peut être forcé : elle le déclarera inexistant. De sa conviction morale on ne peut pas dire qu'elle soulève des montagnes, car elle ne voit pas de montagne à soulever (DS51).

Pour l'âme ouverte du mystique ou du héros, il ne s'agit plus d'obstacle illusoire, parce que ce dernier lui-même disparaît totalement en présence de la plénitude de l'émotion²¹⁰. Le problème posé devant elle implique déjà en lui-même la solution d'un problème, précisément comme l'intuition assure par avance la possibilité de le résoudre²¹¹. Dans ce débordement de l'émotion créatrice manifestée par la personnalité privilégiée, il est remarquable qu'elle crée la « surmontabilité » (PM113 note) de l'obstacle²¹² :

210 Cette difficulté causée par l'intelligence semble inévitable, ou même fatale, parce que l'intelligence caractérise, selon *L'évolution créatrice*, l'homme en tant qu'espèce biologique. Mais, elle est dépassée tout d'un coup par l'émotion qui échappe totalement à l'illusion intellectuelle (cf. DS266-267). En ce sens, la personnalité créatrice se définit comme « plus qu'homme » (DS226). Nous faisons remarquer aussi que certains textes écrits avant *Les deux sources* – la deuxième partie d'« Introduction » (1922) de *La pensée et le mouvant*, et « Introduction à la métaphysique » (1903) – avaient déjà rapporté la notion d'intuition au dépassement de la « condition humaine » (PM50-51, PM218).

211 Sur le dépassement de l'obstacle illusoire, Bergson dit : « si l'on enjambe l'intervalle en ne considérant que l'extrémité ou même en regardant plus loin, on aura facilement accompli un acte simple en même temps qu'on sera venu à bout de la multiplicité infinie dont cette simplicité est l'équivalent » (DS32-33, souligné par nous).

212 Dans l'article « Le possible et le réel » (1930), il se trouve une note concernant la création de cette « surmontabilité » : « [e]ncore faut-il se demander dans certains cas si les obstacles ne sont pas devenus surmontables grâce à l'action créatrice qui les a surmontés : l'action, imprévisible en elle-même, aurait alors créé la "surtoutabilité" » (PM113 note). À propos de cette note, Bouaniche dit : « [c]ette note figure également dans la version publiée en 1930 dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift*. On peut penser qu'elle a été rédigée par Bergson tandis qu'il écrivait *Les deux sources de la morale et de la religion* » (PM, édition critique

La méthode consistait à supposer possible ce qui est effectivement impossible dans une société donnée, à se représenter ce qui en résulterait pour l'âme sociale, et à induire alors quelque chose de cet état d'âme par la propagande et par l'exemple (DS78, souligné par nous).

Dans la citation, Bergson parle de la « méthode » qui est propre à la morale ouverte. Tandis que la réalisation de l'idéal était considérée comme « impossible » auparavant, il se trouve qu'une apparition de l'émotion créatrice entraîne un changement radical : elle rend le problème désormais soluble, tout en dissipant l'impossibilité. Ne savait-on pas que le problème apparemment insoluble était en réalité soluble ? – Non. Ce passage de l'impossible au possible n'est pas apparent, mais réel :

En vain on alléguera que ce bond en avant ne suppose derrière lui aucun effort créateur, qu'il n'y a pas ici une invention comparable à celle de l'artiste. Ce serait oublier que la plupart des grandes réformes accomplies ont paru d'abord irréalisables, et qu'elles l'étaient en effet. Elles ne pouvaient être réalisées que dans une société dont l'état d'âme fût déjà celui qu'elles devaient induire par leur réalisation (DS74, souligné par nous).

En réalité, l'idéal n'était pas réalisable avant la création morale. Mais celle-ci vient remplacer l'idéal *impossible* par le problème assurément *soluble* : la position de l'idéal implique déjà en elle sa réalisation, justement comme le soulèvement du problème comprend implicitement en lui sa résolution.

Rappelons qu'il s'agissait du point de vue de l'action dans la redéfinition de la position du problème par Bergson : la plénitude de la volonté puissante dissipe les « faux problèmes », en dépassant l'indétermination de l'intelligence. Il en est de même du cas de la création morale : l'action morale, pleine de l'émotion créatrice, réalise de façon certaine l'idéal en dissipant l'illusion intellectuelle qui nous empêche de passer à l'acte. Pour ainsi dire, l'action suffisamment puissante elle-même a éliminé l'obstacle pour l'action²¹³. Voici la portée particulière de la création morale, qui se distingue de la

(PUF), p. 389, « Note sur la note 1 p. 113 », par A. Bouaniche).

213L'illusion intellectuelle est dissipée par l'acte lui-même, de même que le paradoxe de Zénon est résolu par le mouvement même : « tant que vous le regarderez, vous le décomposerez en parties qu'il faudra surmonter une à une ; le détail en peut être illimité ; rien ne dit que vous l'épuiserez. Mais vous pouvez rejeter l'ensemble, en bloc, si vous le niez. Ainsi procédait le

création en général : l'acte moral crée la « surmontabilité » de l'obstacle, par cet acte lui-même.

Avec cette « surmontabilité », selon nous, la création morale annonce l'avenir dans une certaine mesure limitée. Nous faisons remarquer que la création de la « surmontabilité » par l'acte moral est ouvertement diffusée, à travers l'émotion créatrice que cet acte manifeste. Rappelons que, comme on l'a vu dans notre section 3-1, la création morale est une manifestation de l'émotion créatrice : comme l'expression de l'élan vital, l'émotion créatrice se répand autour du mystique, par son acte moral. Au travers de ce débordement de l'émotion créatrice, la création de la « surmontabilité » est ouvertement annoncée aux autres personnes, car c'est l'émotion ainsi répandue qui crée la « surmontabilité » de ce qui était considéré auparavant comme impossible.

Il va sans dire que le moyen intellectuel, tel que la langue, n'est pas capable de transmettre cette annonce, parce que, comme on l'a vu, l'intelligence s'en tient à poser l'idéal irréalisable. Elle se diffuse par l'émotion, qui est un mouvement. Prenons la citation sur l'héroïsme de l'âme ouverte :

L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur (DS51)²¹⁴.

Acte moral exprimant l'émotion créatrice, l'héroïsme est lui-même un mouvement, et, en même temps, un appel invitant au mouvement. La création de la « surmontabilité » serait annoncée, par conséquent, sous forme d'indication sur la « direction » de mouvement, par le mouvement même²¹⁵. C'est ce mouvement et sa direction que l'intelligence ne sait jamais nous fournir²¹⁶. Le mouvement seul indique le mouvement,

philosophe qui prouvait le mouvement en marchant ; son acte était la négation pure et simple de l'effort, toujours à recommencer et par conséquent impuissant, que Zénon jugeait nécessaire pour franchir un à un les points de l'intervalle » (DS51-52).

Sur ce point, voir aussi « Hommage solennel à Henri Bergson », in V. Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, Paris : Seuil, 1994, p. 93 et 95.

214« Mais [la morale ouverte] est une poussée, une exigence de mouvement ; elle est mobilité en principe » (DS56).

215« À vrai dire, il ne s'agissait plus ici d'une sagesse définie, tout entière formulable en maximes. On indiquait plutôt une direction » (DS78, souligné par nous).

216En prenant pour l'exemple l'éducation, Bergson insiste sur cette limite de l'intelligence : « si un enseignement qui s'adresse à l'intelligence est indispensable pour donner au sens moral de l'assurance et de la délicatesse, s'il nous rend pleinement capables de réaliser notre

justement comme l'acte lui-même brise l'obstacle pour l'acte.

Cet acte moral, qui se propage par l'émotion émouvante, pousse son mouvement jusqu'à soulever une marche enthousiaste, comme il suit :

L'émotion dont nous parlions est l'enthousiasme d'une marche en avant, – enthousiasme par lequel cette morale s'est fait accepter de quelques-uns et s'est ensuite, à travers eux, propagée dans le monde. « Progrès » et « marche en avant » se confondent d'ailleurs ici avec l'enthousiasme lui-même (DS49).

Ainsi, l'acte moral suscite finalement le mouvement enthousiaste du progrès, en indiquant sa direction par son mouvement même.

3-5. L'annonce du futur par l'émotion créatrice

En tenant compte de ce qui précède, revenons sur notre sujet : rapport de la création au futur. Puisque la personnalité privilégiée, telle que le Christ, Socrate, ou les mystiques chrétiens, crée la surmontabilité de ce qui était considéré comme impossible dans notre société, elle nous semble se définir comme un précurseur de la société idéale²¹⁷. Elle annonce la société qui viendra par son acte moral, en nous invitant à cette société par son mouvement même. Voici le rapport essentiel de l'acte créateur à l'avenir²¹⁸. Faisons encore un pas. Ce futur annoncé par l'acte moral, nous voudrions l'appeler *espoir*, puisqu'il n'est rien d'autre qu'un idéal certainement réalisable. La

intention là où notre intention est bonne, encore faut-il qu'il y ait d'abord intention, et l'intention marque une direction de la volonté autant et plus que de l'intelligence » (DS99, souligné par nous).

217 « [D]e la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale ; vers elle monte notre hommage quand nous nous inclinons devant la dignité humaine en nous, quand nous déclarons agir par respect de nous-mêmes » (DS67, souligné par nous).

218 Nous trouvons là ce que Jankélévitch appelle « futurisme » dans *Les deux sources* (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 255) : « c'est dans les *Deux sources* que l'homme, répondant à l'appel de la morale dynamique, répond du même coup à l'attrait du futur, lequel n'est pas une *vis a tergo*, mais un idéal situé par devant » (ibid., p. 279, cf. p. 198-199). Ce qui nous paraît intéressant est que Jankélévitch rapporte ce futurisme des *Deux sources*, au messianisme prophétique du judaïsme. cf. « Bergson et le judaïsme » (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 255-285, notamment p. 278-279). Voir aussi notre note suivante.

personnalité créatrice se compare dès lors à *un prophète qui annonce un espoir*²¹⁹. Nous concluons ainsi qu'une sorte de prophétisme comme tel définit le lien fondamental de la création au futur.

D'ailleurs, cette annonce du futur ne peut pas ne pas soulever une question : l'annonce du futur par l'émotion ne réintroduit-elle pas l'idée du possible dans la philosophie bergsonienne ? Il resterait à trancher cette question.

Voyons de plus près la critique bergsonienne du possible. Comme nous l'avons vu dans notre section 1-2, pour défendre la nouveauté irréductible de l'acte créateur, Bergson se refuse à l'idée du possible *préexistant à la création*. En tant que l'on comprend l'idée du possible en ce sens, il ne s'agit pas de celle du possible dans l'annonce du futur en question. C'est parce que la création dissipant l'illusion intellectuelle *s'est déjà réalisée*.

S'il en est ainsi, l'avenir en question serait-il qu'une pure apparence ? – Non. Pour préciser ce point, traitons un aspect du regard rétrospectif que Bergson ne nie pas. Comme nous le disions, Bergson critique l'idée du possible préexistant à la création. Mais, signalons-nous, il ne dénonce pas toute logique rétrospective qui engendre le possible, comme ci-dessous :

Il ne s'agit certes pas de renoncer à cette logique [rétrospective] ni de s'insurger contre elle. Mais il faut l'élargir, l'assouplir, l'adapter à une durée où la nouveauté jaillit sans cesse et où l'évolution est créatrice (PM19).

219 Prenons le cas des prophètes juifs. Sans doute Bergson les distingue-t-il des mystiques chrétiens, qui apportent l'amour comprenant toute l'humanité. S'il existe des prophètes qui pensent à une justice universelle, « c'est parce qu'Israël, distingué par Dieu des autres peuples, lié à Dieu par un contrat, s'élevait si haut au-dessus du reste de l'humanité que tôt ou tard il serait pris pour modèle » (DS76). En ce sens, Bergson considère le judaïsme comme une religion « essentiellement nationale » (DS254), c'est-à-dire *close* (cette opinion n'est plus soutenue aujourd'hui par la plupart des biblistes. cf. DS, édition critique (PUF), p. 471-472, note 117, par G. Waterlot et F. Keck).

Mais, d'autre part, Bergson insiste sur la différence entre les prophètes juifs et les mystiques incomplets de l'antiquité : alors que ceux-ci se limitent à la « contemplation pure » (DS255), ceux-là se caractérisent par leur « élan », et leur « passion », qui franchit l'« intervalle entre la pensée et l'action » (ibid.). Ainsi, d'après Bergson, la justice du judaïsme n'est pas suffisamment ouverte, mais, nous semble-t-il, les prophètes juifs témoignent d'une certaine dimension de l'émotion créatrice, c'est-à-dire le débordement de l'élan, conduisant à l'acte moral.

D'ailleurs, comme Karsenti le dit, il n'en reste pas moins une « énigme » concernant la position ambiguë du judaïsme dans *Les deux sources*. cf. B. Karsenti, « Introduction », in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Flammarion, 2012, p. 54-55 ; p. 417, note 24.

Bergson accorde une place à la logique rétrospective, à condition qu'elle soit conciliable avec la création du nouveau. Autrement dit, il admet la pertinence de cette logique, sauf lorsqu'elle présuppose l'idée du possible préexistant à la création. En fait, sans éliminer l'irréductibilité de la création, la logique rétrospective pourrait nous montrer une dimension considérable, mais moins frappante, comme Bergson dit ainsi : « dans la durée, envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité » (PM13, souligné par nous, cf. PM14, 113). En se focalisant sur la création elle-même, la logique rétrospective peut nous montrer la création du possible. Cette possibilité ne préexiste pas avant la création, mais elle se crée seulement après coup par le regard rétroactif. Voici le côté positif de l'idée du possible, ou celui de la logique rétrospective, que Bergson ne dénie pas.

Revenons sur le rapport de la création au futur. Dans l'acte qui annonce l'avenir, il s'agit de cette sorte de création fournissant la possibilité même. Citons le passage qui en discute en comparant l'acte moral avec la création artistique²²⁰ :

Une œuvre géniale, qui commence par déconcerter, pourra créer peu à peu par sa seule présence une conception de l'art et une atmosphère artistique qui permettront de la comprendre [...] sinon, elle serait restée ce qu'elle était au début, simplement déconcertante. [...] dans la création artistique [...] le succès tient à une transformation du goût public opérée par l'œuvre même [...] On en dirait autant de l'invention morale [...] (DS74-75).

Si l'on comprend la grandeur d'une œuvre artistique qui était déconcertante, c'est que sa présence transforme elle-même le goût public. En ce sens, dit Bergson, « elle deviendra alors rétrospectivement géniale » (DS74). C'est aussi le cas de la création morale. Si ce qui était impossible à réaliser devient possible, c'est que la possibilité est créée par l'acte moral, et que celui-ci nous montre cette possibilité comme l'indication future de notre démarche historique.

Il est vrai que le futur comme tel semblerait étranger, car il est une possibilité qui ne se produit que rétroactivement après la réalisation de l'acte créateur. Mais, selon nous, le futur de cette sorte est digne de son nom, dans la mesure où la personnalité créatrice nous annonce la société à venir, par la création du possible. Pour ainsi dire, c'est le futur

220cf. notre note 203.

anachronique. Le futur comme tel n'implique aucune prévision de ce qui viendra, mais désigne plutôt le décalage entre le précurseur, qu'est le mystique, et ceux qui reçoivent l'émotion créatrice. C'est cette sorte de futur qui se trouve dans la philosophie de l'histoire chez Bergson. C'est en ce sens qu'il concilie l'idée de futur avec celle de création radicale.

Nous résumons notre réflexion jusqu'ici sur le futur et la création, du point de vue de l'ontologie bergsonienne. C'est l'illusion résultant de l'intelligence, on l'a vu, qui empêche la réalisation de l'idéal sur la société future. Ce qui dissipe cette illusion intellectuelle, c'est l'âme ouverte. Celle-ci nous annonce ce qui viendra dans l'histoire, avec la plénitude de l'émotion créatrice. Celle-ci puise sa puissance créatrice dans la réalité, par l'intuition qui touche celle-ci. Mais, soulignons-nous, il n'est pas possible à l'intuition de toujours maintenir le contact avec la réalité qui est une source créatrice, dans la mesure où l'homme est doué d'intelligence, au titre de sa caractéristique spécifique. Cette intelligence, qui nous impose l'illusion intellectuelle, nous sépare de la réalité qui ne cesse de produire la nouveauté : elle s'occupe exclusivement de ce qu'il y a de stable et d'inerte, d'où vient que la nouveauté créée par l'élan créateur lui échappe. De ce fait, cette condition spécifique à l'homme nous éloigne de la source créatrice, et, par conséquent, nous enferme dans l'illusion qui empêche notre action.

C'est l'intuition qui dissipe cette illusion en touchant la réalité créatrice. Cela veut dire qu'elle dépasse « la condition humaine » (PM51, 218), en ce que l'illusion intellectuelle est propre à l'espèce humaine. C'est pour cela que Bergson qualifie l'intuition, qui va au-delà de l'intelligence, de « quasi divin[e] » (PM64), ou de « divinement créatrice » (PM66, cf. PM29). Mais ce contact avec l'élan de la vie ne persiste pas longtemps, en tant que nous ne pouvons pas nous débarrasser totalement de notre intelligence qui est une faculté innée de l'homme. En fin de compte, ce qui permet la création qui annonce le futur dans l'histoire, c'est *le contact discontinu à la réalité par l'intuition, au-delà de l'intelligence*. Telle est la conclusion de cette section, vue de point de l'ontologie de Bergson.

D'ailleurs, soulignons-nous, la portée de l'annonce du futur par l'acte moral demeure limitée. La possibilité que l'acte moral crée ne prévoit jamais le futur qui n'est pas encore réalisé. Pour la possibilité produite seulement après la création, il ne s'agit pas seulement de ce qui s'est réellement créé. Chaque création morale nous donne donc uniquement une indication fragmentée, non pas complète, du futur. Passons à la section suivante, pour chercher la direction future dans sa totalité.

§4. Le sens de l'histoire et les « lignes de faits »

4-1. Les « lignes de faits » et la méthode bergsonienne

Dans la présente section, il s'agit de chercher le sens de notre démarche historique, d'une manière plus complète. Mais devant ce sujet concernant l'avenir de l'humanité, nous sommes obligés de nous demander si nous avons le droit de penser le sens de l'histoire : comme on l'a vu dans la section 1, la critique bergsonienne de la notion du possible nous interdit de prévoir le futur avant l'avènement de tel ou tel événement historique. En fait, Bergson ne nous présente aucune conclusion définitive sur la direction de l'histoire de l'humanité. Tout ce qu'il nous en dit, c'est ce qu'il y a de purement *probable*. Le fait qu'il se soit contenté d'une telle conclusion ne marque cependant pas un défaut dans la philosophie bergsonienne. Au contraire, la conclusion probable sur l'histoire est justifiée par sa propre méthode philosophique. Dans cette section, nous allons voir ce que Bergson entend par la probabilité, en partant du point de vue méthodologique de sa philosophie. Au travers de cette réflexion, nous mettrons en lumière en quel droit et comment le philosophe parle du sens de l'histoire, sans jamais abandonner sa critique de l'idée du possible.

La méthode bergsonienne, basée sur la probabilité, est tout à fait modeste : elle ne cherche pas immédiatement le « fait décisif qui tranche la question » (ES4), mais elle s'occupe d'un groupe de faits qui se trouve dans des régions diverses de l'expérience, et qui apportera un certain degré de certitude. Ces groupes différents de faits, Bergson les nomme « lignes de faits » (ibid.). Chacune de celles-ci ne fournit pas toute seule la vérité même, mais « une conclusion simplement probable » (ibid.). Pour ainsi dire, elle ne se borne pas à indiquer « la direction » (ibid.) où se trouve la vérité, « parce qu'elle ne va pas assez loin » (DS263). Mais un certain nombre de lignes de faits peuvent converger, de sorte qu'elles concourent à arriver à la conclusion la plus probable. Cela veut dire que la probabilité philosophique est susceptible de s'accroître, par une accumulation des lignes de faits qui convergent. Leur convergence fait augmenter la probabilité à un si haut degré, qu'elle aboutit finalement à « la certitude définitive » (ES4).

Bergson considère cette méthode comme « la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique » (DS263), en parlant de l'impasse de la métaphysique jusque-là. D'une manière générale, la métaphysique se contentait d'être « un système

complet, à prendre ou à laisser, toujours contesté, toujours à recommencer » (ibid.) : il est normal qu'elle s'achevât définitivement par un seul philosophe (cf. ES4, EC192), et que, pour ses lecteurs, il ne restât qu'à se décider de la soutenir ou de l'abandonner totalement, ce qui provoquait le plus souvent une dispute infinie qui empêche le progrès philosophique. Au contraire, selon Bergson, la métaphysique à venir s'ouvre à « une collaboration entre philosophes » (DS263) : la convergence des « lignes de faits », apportées par « bien des penseurs » et « bien des observateurs » (ECX), autorise le progrès graduel et collectif de la philosophie : chacune des « lignes de faits » se complète, se corrige et se redresse l'une l'autre (cf. DS292). Tel est le projet philosophique de Bergson qui vise à établir la « métaphysique positive »²²¹ : celle-ci « progressera comme la science positive » (ES4) par la collaboration des philosophes²²².

Or, ce qui justifie cette méthode philosophique, c'est l'ontologie bergsonienne de la durée. Nous voudrions ensuite approfondir ce point, qui contribuera plus tard à notre lecture des *Deux sources*.

4-2. La méthode fondée sur l'ontologie de la durée

Dans la section 1-2, nous traitons la notion bergsonienne de la durée, en tant que le temps réel et créateur : elle consiste en une succession qui ne cesse de produire le nouveau, et, par cela, qui fait partie intégrante de l'acte créateur. À partir de cette notion de durée, Bergson définit la réalité en général : d'après lui, tous les êtres durent. Autrement dit, ils relèvent de la succession temporelle, qui est « le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir » (PM27). D'ailleurs, tous les êtres ne durent pas d'une façon identique : chacun d'eux a sa manière de durer, c'est-à-dire son propre degré de tension, qui désigne l'intensité de vie²²³. La durée d'un

²²¹Bergson emploie cette expression dans la conférence donnée en 1901, intitulée « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » (M463-502). Gouhier signale que « les mots “métaphysique positive” apparaissent comme une “étiquette paradoxale et provocante”, car l'épithète “positive” est tenue pour “synonyme d'antimétaphysique” » (Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, p. 35).

²²²Dans « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive », Bergson présente son plan métaphysique, assimilable à la science positive : « Je vois au contraire dans la métaphysique à venir, une science empirique à sa manière, progressive, astreinte comme les autres sciences positives, à ne donner que pour provisoirement définitifs, les derniers résultats où elle aura été conduite par une étude attentive du réel » (M480).

²²³L'Intensité de vie répond à un certain degré de tension, selon la phrase suivante dans *Matière et mémoire* : « [c]hacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité

être est d'autant plus imprévisible et créatrice qu'elle a une tension plus importante, et vice versa. Par exemple, le fait que notre action soit généralement plus créatrice que les phénomènes physiques, tient essentiellement à ce que notre durée montre une plus haute tension que celle de la matière.

Le moyen privilégié de saisir les diverses durées des êtres, c'est l'intuition : celle-ci s'approprie par excellence la connaissance de la durée, dans la mesure où elle consiste essentiellement à « penser en durée » (PM30). Comment s'opère donc cette intuition d'une série de durées ? Elle porte avant tout sur notre durée, que nous saisissons à notre intérieur (cf. PM27, 182). Mais, l'objet de l'intuition ne se limite pas à notre durée :

[L]'intuition de notre durée [...] nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-mêmes (PM210).

Une infinité de durées ne sont pas séparées les unes des autres, mais constituent une continuité selon leur degré de tension, comme « tout un spectre » (ibid.) continu qui va du rouge au jaune. L'intuition violemment dilatée nous permet de suivre cette continuité de durées qui s'étend entre deux pôles : d'un côté, la matérialité, qui est la durée extrêmement relâchée et, à la limite, réductible à « la pure répétition » (ibid.), et, de l'autre côté, celle qui s'appelle « éternité vivante » (ibid.) qui se contracte à plus haut degré. L'intuition se meut entre ces deux limites. Ce mouvement de l'intuition, selon Bergson, n'est rien d'autre que la métaphysique même (cf. PM211). Ainsi, en prenant notre durée comme point de départ (dans *l'Essai*), Bergson élargit de plus en plus le domaine de l'intuition, y compris la durée de matière (dans *Matière et mémoire*), et finalement jusqu'au principe créateur qu'il appelle « élan vital » (dans *L'évolution créatrice*).

Encore faut-il ajouter que l'intuition humaine marque une limite qui lui est propre, comme suit : « [l]'intuition est [...] vague et surtout discontinue. C'est une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine » (EC268). En un mot, elle est fuyante (cf. PM188) et « ne saurait durer » (PM31). Pour avoir la connaissance plus complète de la réalité, il faut prolonger, d'une manière ou d'une autre, cette intuition qui ne va pas assez loin par elle-même. À cet égard, nous faisons

croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée » (MM249).

les remarques suivantes selon deux points de vue : l'un est le concours des intuitions, et l'autre est la collaboration de l'intuition et de la science.

A. Le concours des intuitions

En premier lieu, nous aimerions remarquer qu'une intuition, instable en tant que telle, peut être confirmée par d'autres intuitions :

De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent leur objet que de distance en distance, la philosophie doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite pour les dilater et les raccorder ainsi entre elles (EC268, souligné par nous).

Ce qui assure ce raccordement des intuitions, c'est le fondement ontologique. Pour le préciser clairement, nous mettons en contraste le concours des intuitions avec la dispute entre les écoles de philosophie. Selon Bergson, la plupart des métaphysiques, anciennes ou modernes, ignoraient souvent l'intuition de la durée, et, dans le même temps, se penchaient trop sur la pensée analytique. Cette dernière est une manière de connaissance, opposée à celle intuitive. Bergson distingue ces deux manières ainsi :

[L'analyse] implique qu'on tourne autour de cette chose ; [l'intuition,] qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif* ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu* (PM177-178).

Le défaut de l'analyse provient essentiellement des symboles dont elle sert. Il est vrai que, on l'a vu, des symboles peuvent rendre service à une étude scientifique de l'objet (cf. PM187), mais ils ne sont pas appropriés à la métaphysique visant à la réalité qui dure. L'analyse se contente de tourner autour d'une chose : elle présente autant de points de vue extérieurs qu'elle voudrait, sans jamais toutefois y entrer. De là vient la relativité de la connaissance analytique.

C'est aussi le cas de la métaphysique, fondée sur le symbolisme, que dénonce Bergson. Au lieu de saisir la durée réelle à son intérieur, elle se borne à son analyse extérieure et prétend aboutir à la réalité moyennant des symboles qu'elle manie. Mais,

tout ce qu'elle obtient est la connaissance simplement relative, dépendante du point de vue qu'elle adopte :

Nous prendrons l'un quelconque de ces concepts et nous essaierons, avec lui, d'aller rejoindre les autres. Mais, selon que nous partirons de celui-ci ou de celui-là, la jonction ne s'opérera pas de la même manière. [...] Tout dépendra du poids que nous attribuerons à tel ou tel d'entre les concepts, et ce poids sera toujours arbitraire, puisque le concept, extrait de l'objet, n'a pas de poids, n'étant plus que l'ombre d'un corps (PM187-188).

Ce qui est grave est que la relativité de connaissance symbolique divise « la philosophie en écoles distinctes » (PM188), qui se disputent les unes avec les autres. De là vient l'opposition sans fin entre les systèmes différents. Voici un écueil que rencontrait la métaphysique jusque-là et que Bergson s'efforce de dépasser avec sa méthode philosophique.

L'intuition bergsonienne, elle, n'a rien de relatif dans sa connaissance (cf. PM178) : elle se passe de symbole, et ne dépend pas de point de vue extérieur sur l'objet. Elle s'enracine dans la réalité même, ce qui fait qu'elle échappe à la dispute stérile entre des philosophies :

Quelque chose domine ici la diversité des systèmes, quelque chose, nous le répétons, de simple et de net comme un coup de sonde dont on sent qu'il est allé toucher plus ou moins bas le fond d'un même océan, encore qu'il ramène chaque fois à la surface des matières très différentes (PM225).

La citation fait contraster la diversité des écoles philosophiques avec l'identité d'« un même océan ». Celle-ci est une métaphore de la réalité consistant dans une continuité des durées à divers degrés de tension. Même s'il y a des systèmes métaphysiques incompatibles les uns avec les autres, il reste un moyen de connaissance, autre que l'analyse, propre à remonter à la réalité même. Ce n'est rien d'autre que l'intuition qu'est une méthode préconisée par Bergson. Si l'intuition d'un philosophe collabore avec celle d'un autre, c'est que chacune d'elles touche directement *une même réalité* qui dure, sans aucun intermédiaire symbolique. C'est cette identité de la réalité qui assure la confirmation réciproque des intuitions différentes.

D'ailleurs, nous soulignons que la réalité n'est pas mise à jour par un seul coup d'intuition. C'est non seulement parce que celle-ci est fuyante par nature, mais encore qu'il est impossible de comprendre la réalité tout entière par la déduction logique d'une intuition seule. Quant à la réalité ainsi entendue, Bergson fait remarquer ses « sinuosités » (PM213, 229), qui se refusent à la compréhension par la déduction directe d'une seule intuition. Il faut donc que le philosophe lance une sonde d'intuition aux niveaux divers de la réalité, jusqu'aux profondeurs de la durée déterminée, chaque fois qu'il essaie d'élargir la connaissance sur un certain niveau de réalité. En fait, Bergson lui-même avoue que chaque ouvrage, dont les sujets correspondent à différents niveaux de la réalité, n'a pas manqué de lui demander « un effort entièrement nouveau » (PM97). Cet effort est celui de l'intuition, qui lance dans la profondeur de la réalité autant de sondes que des problèmes qui l'occupent. Ainsi, il y a un rapport réciproquement complémentaire entre l'ontologie de la durée et le concours des intuitions : d'une part, à titre du fondement ontologique, la notion bergsonienne de la durée *justifie* le concours des intuitions, et d'autre part, l'ontologie de la durée *nécessite* ces intuitions, par lesquelles nous les saisissons en suivant « toute la réalité dans ses sinuosités » (PM213)²²⁴.

B. La confirmation réciproque de l'intuition et de la science positive

Nous allons voir dans cette section une autre manière de compléter l'intuition : celle-ci se précise à travers la confrontation avec les données scientifiques. L'intuition qui reste vague par elle-même deviendra de plus en plus précise à l'aide de la science positive. Inversement, l'intuition apporte la contribution au développement de la connaissance scientifique, en lui permettant d'élargir la portée de celle-ci. La présente section traitera de cette collaboration réciproque de l'intuition et de la science.

Dans cette étude sur leur relation, il s'agit également de la position de la métaphysique par rapport à la science, car, comme le souligne Bergson, c'est sur l'intuition que se fonde la métaphysique. La collaboration entre l'intuition et la science implique par conséquent celle de deux domaines différents : la métaphysique et la

²²⁴La métaphysique se définit comme « expérience intégrale » (PM227), en ce qu'elle consiste dans la collaboration des intuitions différentes. Deleuze fait remarquer que l'intuition, qui collabore à d'autres intuitions, se considère comme « méthode d'extériorité » (Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 119).

science.

Nous faisons remarquer que cette relation entre l'intuition (ou la métaphysique) et la science positive intéresse le sujet de notre étude en double sens. En premier lieu, cette collaboration entre l'intuition et la science positive, non moins que le concours des intuitions diverses, sert à la justification de la conclusion sur l'unicité individuelle, dont s'occupe notre réflexion. L'étude sur cette coopération de l'intuition et de la science, qui caractérise la méthode philosophique de Bergson, mettra en lumière comment le penseur justifie la thèse définitive des *Deux sources*. Deuxièmement, l'étude sur la relation entre l'intuition et la science chez Bergson fournira une perspective qui nous permettra de le confronter avec Tarde, car la portée et la position de la science dans leurs pensées respectives séparent considérablement l'un de l'autre.

Avant de voir comment se complètent réciproquement la métaphysique (ou l'intuition) et la science, nous étudierons d'abord leur distinction, en nous focalisant successivement sur l'objet dont s'occupent l'une et l'autre.

Concernant la métaphysique, nous partons du fait qu'elle se fonde sur l'intuition. Comme on l'a vu, Bergson la définit par le privilège épistémologique d'aboutir à la réalité : l'intuition est considérée comme le seul moyen de saisir la réalité, qui a pour essence de *durer* en produisant la nouveauté. D'ailleurs, nous rappelons qu'il y a des degrés divers de tension selon les durées particulières : la durée dont la tension se contracte moins, telle que celle de la matière, se montre moins créatrice que d'autres. Mais, en tout cas, Bergson considère la réalité dans son ensemble, y compris la matière, comme un devenir qui ne cesse de créer plus ou moins du nouveau. Bref, l'intuition, ou la métaphysique fondée par elle, s'occupe de la durée, qui est le devenir créateur.

Contrairement à la métaphysique fondée par l'intuition, la science ne peut pas avoir accès à la réalité qui ne cesse de produire le nouveau. Tout ce qu'elle traite est l'immobile : elle ne se consacre qu'à la relation stable des objets, ou qu'à la loi qui l'exprime. Cette définition de la science vient essentiellement de celle de l'intelligence qui lui donne le fondement. Nous nous souvenons que l'intelligence s'applique par essence à l'immobile, sans jamais saisir la création du nouveau. Par conséquent, la science « travaille [...] avant tout sur des symboles » (PM181) qui expriment la relation fixe des objets. En fin de compte, la connaissance scientifique n'est pas la durée elle-même, mais simplement sa « représentation symbolique » (PM182). En tant que telle, elle n'arrive pas à saisir ce qu'il y a de créateur dans le monde.

Cela n'empêche toutefois pas de dire que toute la réalité n'échappe pas à la

recherche scientifique. Sans doute, comme nous l'avons vu dans la section précédente, à la différence de l'intuition, la pensée symbolique en général s'en tient-elle à la connaissance relative, qui n'aboutit pas directement à la réalité. Mais, à condition qu'elle limite strictement son objet, elle correspond à une certaine dimension de la réalité, c'est-à-dire celle de la matérialité. Dans cette mesure se justifie la science qui n'est que la connaissance symbolique²²⁵. Nous allons développer ce point.

Comme nous le disions, la matérialité se situe à la strate la plus basse du spectre des durées à tensions diverses : elle constitue la durée qui est extrêmement relâchée, au point de se réduire infiniment à « la pure répétition » (PM210). De là vient que, en ce qui concerne son côté matériel, la science « peut atteindre l'essence du réel » (PM43, cf. EC208). Sur ce point, nous prenons le passage de « L'intuition philosophique » :

[L'expérience] se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure (PM136-137).

Le philosophe distingue ici deux aspects de notre expérience. D'une part, celle-ci prend la forme de « pure durée », qui échapperait à la compréhension scientifique, telle que la loi et la mesure. Il va sans dire que cette sorte d'expérience relève exclusivement de la métaphysique. Mais, d'autre part, il y a l'autre côté de la réalité, qui n'en dure pas moins, mais dont la tension est tellement relâchée, qu'il se manifeste comme *une répétition presque homogène*. Dans la durée de cette sorte, il n'y a pas la nouveauté imprévisible, si bien que les phénomènes qui en proviennent s'adaptent à la mesure, ou

²²⁵Cette définition de la science ne s'établit qu'après l'élaboration de la notion d'intelligence dans *L'évolution créatrice* (1907). Dans la première version de l'« Introduction à la métaphysique » (1903), Bergson ne limitait pas encore l'objet de la science. Comme le remarquent Montebello et Miravète, « [d]ans l'« Introduction à la métaphysique », la science peut encore être animée de n'importe quelle intuition de la durée » ; à partir de *L'Évolution créatrice*, elle ne peut plus être animée que par une intuition de la durée matérielle » (PM, édition critique (Flammarion), p. 379, « Notice » par P. Montebello et S. Miravète).

Quand Bergson a repris l'« Introduction à la métaphysique » dans *La pensée et le mouvant* (1934), il a réécrit quelques lignes et ajouté des notes, pour préciser la position de la science distincte de la métaphysique (cf. notes dans PM177, 216 et 218). Sur la relation entre la science et la réalité, voir P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris : Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007, p. 89-91.

à la formulation de la loi. C'est cette dimension matérielle de la réalité, que touche bien la science qui se contente en principe de l'objet fixe²²⁶.

Ainsi, la métaphysique et la science sont les deux manières tout à fait différentes d'acquérir la connaissance du monde. Mais, comme nous le disions, chacune d'elles n'est pas le moyen complet pour comprendre la réalité tout entière. D'un côté, l'intuition métaphysique, encore une fois, ne peut pas tout d'un coup saisir la totalité du réel, parce qu'elle est condamnée à être discontinue et fuyante. De l'autre côté, la science a une portée bien limitée, en tant qu'elle ne peut pas toucher le devenir créateur, qui appartient à presque toute la réalité.

Ce qui vient compléter leurs défauts respectifs, c'est la collaboration réciproque de la métaphysique et de la science. Pour voir comment se complètent l'une et l'autre, il conviendra de nous focaliser sur le niveau matériel de la réalité, dont nous venons de parler ci-dessus, car la matière est considérée comme la « frontière commune » (PM71) de la métaphysique (ou l'intuition) et de la science. D'un côté, en tant que la matière fait partie de la réalité qui dure, elle est du ressort de la métaphysique. En fait, Bergson suppose que c'est l'intuition de la matière qui dirige, consciemment ou non, la démarche du savant²²⁷. Mais, d'un autre côté, même la représentation symbolique de la science est accessible à l'aspect matériel de la réalité. En un mot, cette matérialité, qui est la durée infiniment répétitive, relève de la métaphysique par son côté qui *dure*, et de la science par son côté *répétitif*.

C'est cette frontière partagée par la métaphysique et la science qui assure leur collaboration :

Justement [parce que la métaphysique et la science] sont au même niveau, elles ont

226 Mais, en réalité, cette correspondance entre la science et la matérialité n'est qu'« approximative » (EC207). D'après Bergson, l'opération symbolique de la science a pour son propre lieu l'espace idéal, qui se distingue strictement de la matière elle-même : cet espace idéal, qui est purement homogène, ne dure en aucune manière, alors que la matière est considérée comme la durée, quoique « très faible, presque évanouissante, mais non pas nulle » (EC202). Cela n'empêche pas Bergson de dire que la science touche, *de droite*, à la partie matérielle de la réalité (cf. EC208). Pour approfondir ce point, il faut encore voir de près la théorie sur l'adaptation de l'intelligence et de la matière dans *L'évolution créatrice*. Sur ce sujet, voir Sugiyama, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, p. 195-224.

227 C'est cette intuition de la matière qui constitue la « philosophie de la science » ou « métaphysique de la science » : « [c]'est alors au compte de la métaphysique que nous porterons cette "philosophie de la science" ou "métaphysique de la science" qui habite l'esprit des grands savants, qui est immanente à leur science et qui en est souvent l'invisible inspiratrice » (PM177 note).

des points communs et peuvent, sur ces points, se vérifier l'une par l'autre. [...] Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l'esprit : comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. Les résultats obtenus des deux côtés devront se rejoindre, puisque la matière rejoint l'esprit (PM44).

Dans ce passage, Bergson assigne la science au domaine de la matière, et la métaphysique à celui de l'« esprit », par lequel il entend ce qui dure d'une manière imprévisible. Nous retrouvons là la dichotomie de ce qui dure et de ce qui se répète (à peu près), avec les deux manières d'obtenir la connaissance du monde. Nous faisons remarquer que la « surface commune » permet à la métaphysique et à la science de communiquer : parce qu'elles ont une frontière commune, elles sont capables de se vérifier et de s'éprouver l'une et l'autre. Cette frontière partagée n'est rien d'autre que la dimension matérielle de la réalité.

Ainsi, la métaphysique et la science se complètent l'une par l'autre. D'une part, la métaphysique élargit la portée de la science. Celle-ci se limite en tant que telle à l'objet fixe et immuable, mais, celle-là intègre en elle le phénomène mouvant. De là viennent quelques découvertes scientifiques, qui touchent au changement de la nature, et dont les exemples frappants sont l'idée de « différentielle » (cf. PM29, 214) dans la mathématique²²⁸, et l'évolutionnisme dans la biologie (cf. EC32).

D'autre part, d'après Bergson, « la science communiquera à la métaphysique des habitudes de précision » (PM44). Une intuition, qui se montre fuyante par elle-même, n'échappe pas tout seule à l'ambiguïté. C'est la confrontation avec les données scientifiques qui permet à l'intuition d'abord vague d'être de plus en plus précise. Cette méthode de la confrontation se trouve dans toutes les œuvres principales de Bergson : comme on le sait, il s'agissait de la psychologie dans l'*Essai*, de la physiologie dans *Matière et mémoire*, de la biologie (en particulier, de l'évolutionnisme) dans *L'évolution créatrice*, pour préciser l'intuition philosophique de Bergson. Nous verrons plus tard comment son dernier ouvrage majeur, *Les deux sources*, lui aussi confronte l'intuition du mystique avec les données biologiques déjà obtenues dans *L'évolution créatrice*. En tout cas, le philosophe ne cesse de se servir de la science positive pour cerner clairement

228 Sur la théorie du calcul infinitésimal dans la philosophie bergsonienne, voir J. Millet, *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1974.

son intuition.

Cette collaboration de la métaphysique et de la science s'appuie sur le fondement ontologique, c'est-à-dire le plan matériel de la réalité qui se définit par l'aspect presque répétitif. Ce plan, auquel s'applique la science, n'est pas toute la réalité, mais justement une certaine dimension de celle-ci. Cette portée limitée de la science et son fondement ontologique nous permettront la comparaison avec l'idée tardienne de la science.

Mais, pour le moment, laissons de côté la divergence entre les deux penseurs, et revenons sur la question qui concerne le sens historique et la méthode qui s'en approche : comment le sens historique se justifie-t-il par la méthode philosophique de Bergson ? Nous avons vu ci-dessus que la collaboration de la métaphysique et de la science, avec le concours des intuitions différentes, constitue le noyau de la méthode bergsonienne. Il est temps de mettre en lumière comment Bergson parle du sens historique dans *Les deux sources*, en reposant sur sa propre méthode.

4-3. Le sens de l'histoire, à la lumière des « lignes de faits »

Fort des observations faites jusqu'ici, nous abordons ensuite la lecture des *Deux sources*, pour analyser comment Bergson définit le sens de l'histoire. Dans cette perspective, nous nous concentrons sur des pages cruciales du troisième chapitre de cet ouvrage, car l'auteur tente d'y présenter une vision du futur de l'humanité, en rapprochant deux lignes de faits : d'un côté, l'expérience du mystique, et d'un autre côté, la philosophie de la vie, élaborée dans *L'évolution créatrice*. Nous verrons ci-dessous comment se croisent ces deux lignes de faits.

L'important, pour notre étude, est que le croisement de ces deux lignes unit la philosophie de l'histoire de Bergson, à la question traitée dans nos chapitres précédents, c'est-à-dire celle de l'unicité individuelle : ces deux lignes concourent à conclure que l'histoire de l'humanité, ou plus généralement de la vie tout entière, consiste en la démarche vers « la création des créateurs ». Telle était la conclusion, rappelons-nous, à laquelle nous avons abouti à la fin du chapitre 3. D'ailleurs, comme nous l'avons dit dans la section 1-3 du présent chapitre, il reste à justifier cette conclusion : en tant que celle-ci désigne la direction de l'histoire à venir, il nous faut nous demander si elle est compatible avec la notion bergsonienne de la création, car la nouveauté radicale de celle-ci est, d'après Bergson, contradictoire avec la prévision du futur. Il est temps de

justifier cette conclusion qui définit la réalisation de l'unicité individuelle comme la direction de l'histoire, en s'appuyant sur la méthode bergsonienne des lignes de faits. Celle-ci nous permettra de soutenir à juste titre cette conclusion, en nous appuyant sur des expériences mystiques, dont nous avons discuté dans la section 3.

Commençons notre réflexion par repérer le point d'arrivée, marqué par la philosophie évolutionniste de *L'évolution créatrice*. Cet ouvrage, comme les autres, suit la méthode bergsonienne, à savoir la confirmation réciproque de la science positive et de l'intuition de la durée : en même temps que Bergson examine soigneusement les données biologiques, apportées par les savants contemporains, il les confronte avec l'intuition de la réalité créatrice. Ainsi s'établit la conception d'une évolution créatrice et de l'élan vital. Il souligne que sa réflexion ne se détache jamais des faits : d'après lui, elle n'est point hypothétique, mais « une condensation de faits, un résumé de résumés » (DS264). A partir des faits, scientifiques et métaphysiques, s'élabore la philosophie évolutionniste, qui constitue une « ligne de faits ».

Cette ligne seule ne va cependant pas assez loin. Comme Bergson l'avoue, *L'évolution créatrice* prenait l'élan vital « simplement pour donné » (DS273) : il n'approfondissait pas encore « sa signification, sa destination » (DS265). Aussi reste-t-il à se demander « quel sens » il faut donner « à l'ensemble de ses manifestations » (DS264).

Sans doute, même dans cette œuvre, Bergson n'est pas sans entrevoir la direction de la vie dans une certaine mesure, comme il affirme ainsi : « l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète » (EC186). *L'évolution créatrice* arrive à la conclusion selon laquelle le courant vital a progressé vers l'humanité : dans l'évolution de la vie, il y a plusieurs directions, dont la plus aboutie se matérialise par l'espèce humaine, douée d'intelligence. Rappelons notre étude de chapitre 3, section 1-4, on a vu que *L'évolution créatrice* donne à l'homme « une place privilégiée » (EC265) parmi les autres espèces, en ce sens qu'il arrive à dépasser la matérialité à l'aide de son intelligence, pour prolonger l'évolution de la vie sur notre planète. Telle était l'une des conséquences principales, tirées de la philosophie évolutionniste de Bergson.

Mais cet ouvrage s'en tient là. Il n'approfondit pas la question de savoir où va l'homme lui-même, c'est-à-dire le sens de l'histoire humaine. Nous signalons que cette limite que marquait *L'évolution créatrice* se ramène essentiellement à celle de l'intuition :

[L'intuition,] chez l'homme, était restée pleinement désintéressée et consciente, mais ce n'était qu'une lueur, et qui ne se projetait pas bien loin. C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination. [...] si, par une première intensification, elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, si la plupart d'entre nous n'allaient pas plus loin, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège ? (DS265)

L'intuition, complétée par l'étude biologique, permet à *L'évolution créatrice* d'aboutir à une certaine conclusion définissant la position de l'homme dans l'évolution de vie. Mais cette intuition était tellement faible, que la citation l'appelle « une lueur ». Pour éclairer le sens de la vie, il faut s'adresser à l'expérience du mystique qui a atteint jusqu'au principe de la vie.

Ainsi, dans *Les deux sources*, Bergson tente de prolonger le point d'arrivée de *L'évolution créatrice*, en complétant l'intuition du philosophe par celle du mystique. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que la direction du progrès humain n'autorise aucune prévision, en tant que ce progrès consiste en une série de créations (cf. DS284-285). Qu'est-ce qui permet à Bergson de parler, à juste titre, de la direction du progrès, s'il réfute l'idée du possible antérieur à la création ?

Concernant cette question, nous avons déjà eu une certaine perspective dans notre section 3 : la personnalité créatrice nous indique la direction de l'histoire par l'acte moral, quoique seulement après sa création. À nos yeux, voici le dépassement de la limite du livre précédent. Dans *L'évolution créatrice*, l'intuition du philosophe se borne à déterminer la position de l'humanité dans l'évolution de la vie, et n'aborde pas du tout l'avenir de l'humanité. Au contraire, dans *Les deux sources*, l'intuition mystique qui touche au courant de vie, nous indique ce qui adviendra dans l'histoire humaine²²⁹.

229 Jankélévitch souligne que la « téléologie » est plus sensible dans *Les deux sources* que dans *L'évolution créatrice* : « L'intuition de l'*Évolution créatrice* n'est qu'un éclair instantané déchirant de loin en loin, au prix de grandes douleurs, la nuit de notre existence conventionnelle. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la vie des saints a fixé, incarné et perpétué ces victoires de l'esprit. Ce ne sont plus des victoires intermittentes : un héros représente un bond en avant de l'évolution créatrice [...] Il n'y a plus tant intuition que révélation, apparition ou visitation » (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 199). Sur ce « futurisme » signalé par Jankélévitch, voir notre note 218.

Mais, comme on l'a vu, cette indication, donnée seulement après la création, n'est que fragmentée, car chaque création n'indique rien d'autre que ce qu'elle a réalisé effectivement. Cette limite de chaque création individuelle est dépassée par la méthode bergsonienne, analysée dans la présente section. À notre avis, cette méthode permet à Bergson d'unir ces indications particulières et fragmentées du futur, et de les prolonger davantage, pour avoir une vision plus globale sur le sens de l'histoire. Nous développons ce point dans ce qui suit.

Bien que, prise à part, chacune des créations ne suffit pas à nous présenter la vision totale du futur, il ne s'en trouve pas moins « quelque chose de commun » (DS284) ou l'« accord » (DS261) entre les témoignages des mystiques créateurs :

Par le fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour (DS270, souligné par nous).

Nous retrouvons ici la conclusion de notre chapitre 3 : la création des créateurs par l'émotion créatrice d'amour. Cette conclusion fondamentale des *Deux sources* désigne la direction vers laquelle marche l'histoire de l'homme. Nous nous demandions en quel droit Bergson soutient cette thèse sur la direction de l'histoire, tout en la conciliant avec la notion bergsonienne de création. Il est temps de trancher la question. À nos yeux, la réponse paraît claire : ces témoignages des mystiques constituent une « ligne de fait » qui justifie, avec l'autre ligne croisée, la conclusion cruciale pour la philosophie de l'histoire de Bergson. Nous allons le voir de plus près.

Les efforts des mystiques ont ce qu'il y a de commun entre eux, comme Bergson le dit : « la diversité des efforts se résumerait bien en quelque chose d'unique : un élan » (DS285). C'est l'élan vital qui sert de fondement ontologique pour l'accord des expériences mystiques. Bref, il s'agit de niveau ontologique, comme le précise la citation suivante :

[L']accord [entre mystiques chrétiens] profond est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils

se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes, anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction ? (DS262, souligné par nous)

Si chacune des mystiques concourt à indiquer la « direction évidemment commune » (DS229), c'est qu'elles touchent toutes une même réalité qui est un élan de vie. Cela nous rappelle notre observation dans la section 4-2, au sujet de la méthode bergsonienne : les intuitions diverses se confirment les unes les autres, sur la base d'une même réalité. C'est justement ce que nous venons de confirmer : l'accord entre intuitions qui touchent au même élan vital. Une « ligne de faits » se forme par cette correspondance des intuitions mystiques, fondée sur le niveau ontologique.

Ainsi, Bergson unit les indications particulières du futur, données par l'intuition mystique, ou par l'émotion créatrice qu'elle crée, et, par là même, nous fournit une vision plus globale sur le sens de l'histoire. Loin d'être la conclusion définitive, cette vision du futur n'est que probable, car elle n'est en rien la prévision du futur. Par contre, elle repose au fond sur les indications rétrospectivement données par des créations déjà réalisées. Mais leur probabilité augmenterait davantage, non seulement par la collaboration avec de plus en plus d'intuitions créatrices, mais aussi par le croisement des autres lignes de faits, qui relèvent d'ordre différent.

En fait, cette ligne rejoint encore l'autre, résultant de l'étude sur l'évolution créatrice. Ces deux lignes se croisent l'une l'autre, pour affirmer leurs conséquences réciproquement. D'un côté, la ligne de faits tirée des expériences mystiques prolonge la conclusion de *L'évolution créatrice* : les intuitions mystiques dépassent le point où s'arrête l'intuition plus faible du philosophe, pour indiquer la direction du progrès humain. Cet approfondissement de *L'évolution créatrice* n'est pas, encore une fois, la conclusion inébranlable, mais le simple croisement des conclusions probables²³⁰.

De l'autre côté, la ligne de faits qui provient de l'évolution de la vie complète celle des expériences des mystiques. Comme nous le disions, la philosophie évolutionniste de *L'évolution créatrice* se forme au travers de la confrontation des données biologiques et de l'intuition philosophique. Nous trouvons ici la collaboration de l'intuition et de la science positive : nous nous souvenons que celle-ci précise celle-là, vague en elle-même, en lui fournissant la rigueur. Ce rapport de la science à l'intuition philosophique

²³⁰Le texte des *Deux sources* témoigne de ce point : « [d]e fait, les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos précédents travaux » (DS272, souligné par nous).

s'applique à celui des données biologiques aux intuitions mystiques, comme le dit Bergson dit : les faits biologiques rendent aux expériences mystiques « quelque chose de leur propre objectivité » (DS262).

Ainsi, c'est cette méthode bergsonienne des « lignes de faits » qui justifie la conclusion sur la direction de l'histoire. Sans doute, cette conclusion témoigne de la pure probabilité, mais celle-ci augmente à assez haut degré, par le concours entre intuitions différentes, y compris celle qui se précise par les données scientifiques. Voici la justification du droit de parler du sens historique, en conciliant celui-ci avec la notion bergsonienne de la création. L'idée sur la direction historique chez Bergson n'implique aucune prévision du futur qui viendra nécessairement. Au contraire, elle repose seulement sur les expériences, déjà faites par les mystiques, et leur convergence, sans jamais aller au-delà de la conclusion probable.

Pour terminer cette section, résumons ce qui précède, en insistant sur le fait que la méthode philosophique des « lignes de faits » chez Bergson s'appuie sur son ontologie. Rappelons, comme nous l'avons dit dans la section 4-2, que si les lignes de faits convergent, c'est que les différentes intuitions, qui constituent le noyau de chaque ligne, peuvent concourir à élargir notre connaissance sur la réalité, car c'est l'identité de la réalité qui assure le concours des intuitions qui la touche. Il est vrai que chaque intuition est vague et fuyante : l'intuition, qui « ne saurait durer » (PM31), se définit par sa discontinuité sensible. Mais, en tant que les intuitions diverses touchent toutes la même réalité qui dure, chacune d'elles nous fournit les connaissances progressivement accumulées sur cette réalité. C'est ainsi que le concours des intuitions, ou plutôt la méthode des « lignes de faits », se fonde sur l'ontologie bergsonienne de la durée : *les touches discontinues par l'intuition à la réalité* constituent le fondement ontologique qui soutient la méthode bergsonienne des « lignes de faits ».

Cette perspective correspond exactement à la démarche de notre réflexion qui va de la section 3 à la 4. Nous avons vu dans la section 3 que, quand le mystique nous annonce ce qui viendra dans l'histoire par l'acte créateur, il puise l'émotion créatrice dans la réalité, par l'intuition qui la touche. Mais il annonce ce qui viendra d'une manière discontinue et fragmentée, et, comme nous l'avons vu dans la présente section, il reste à converger les intuitions différentes, pour avoir une conclusion plus globale sur le sens historique. Pour ce faire, Bergson emploie sa propre méthode philosophique : il fait croiser les intuitions discontinues, dont chacune touche à la réalité, par la méthode des « lignes de faits ». C'est celle-ci qui nous permet d'aboutir à la conclusion bien

justifiée sur la direction de l'histoire, et par conséquent celle sur l'unicité individuelle : la création des créateurs par l'amour créateur.

§5. L'autre sens de l'histoire et la « loi de double frénésie »

5-1. Le quatrième chapitre des *Deux sources* et la diffusion de la mystique

Nous avons étudié, dans la section précédente, la manière dont Bergson discute du sens de l'histoire dans *Les deux sources* : dans les pages les plus importantes du troisième chapitre, nous avons vu qu'il fait converger les « lignes de faits » pour indiquer la direction dans laquelle marche la société humaine. Mais ce n'est pas le dernier mot des *Deux sources* : l'ouvrage prolonge sa réflexion dans le quatrième et dernier chapitre qui suit, intitulé « Remarques finales, mécanique et mystique ». Ce qui nous intéresse, c'est que ce quatrième chapitre traite encore le problème de la direction de l'histoire, sous un autre angle que celui du chapitre précédent. Pourquoi Bergson a-t-il mis en cause à nouveau le problème du sens historique, après avoir déjà abouti à la conclusion sur ce sujet dans le chapitre précédent ? Ou plus essentiellement, quel était le motif qui l'a poussé à écrire le dernier chapitre comme « remarques finales »²³¹ ? C'est le problème de la « guerre » qui préoccupait l'auteur des *Deux sources*. Citons un passage du quatrième chapitre :

[P]uisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement (DS306-307).

Bergson insiste sur le fait qu'aucune civilisation ne peut enlever cette nature close, inhérente à nous. Le dernier chapitre signale surtout que cet instinct nous invite à la

²³¹En fait, dans un passage du quatrième chapitre des *Deux sources*, il avoue qu'il pourrait en rester à la recherche sur « les origines de la morale et de la religion », qui occupe les trois premiers chapitres (cf. DS306-307). Mais, en fait, il va aller plus loin, comme nous le verrons de plus près. cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p. 322.

guerre. Cette société close et instinctive, Bergson la caractérise comme suit : « [r]epliement sur soi, cohésion, hiérarchie, autorité absolue du chef, tout cela signifie discipline, esprit de guerre » (DS302). C'est la nature dangereuse, qui se trouve aussi bien dans notre société civilisée que dans la société primitive. Ainsi, l'instinct guerrier s'inscrit si profondément dans l'espèce humaine, qu'il expose toujours celle-ci au danger de guerre.

De plus, il faut ajouter encore que, selon Bergson, la crise de guerre est plus que jamais urgente à notre époque, car le « caractère industriel de notre civilisation » (DS307) augmente le risque de déclencher l'instinct guerrier, qui est latent en nous. Les facteurs déterminants qui causent la guerre dans notre ère industrielle sont nos besoins « de plaisir, de luxe et de richesse » (DS310). Ce sont des besoins artificiels, encouragés par le « machinisme » de la société industrielle (cf. DS327-328). En fait, dans nos sociétés, on assiste aux désirs infiniment diversifiés et augmentés par la civilisation industrielle, qui ne cesse de fabriquer l'objet désiré. Quand ce besoin extrêmement amplifié s'unit avec notre instinct clos, il est hautement probable que la guerre éclate entre des pays. Malheureusement, ajoutons-nous, l'industrie mécanique nous a procuré l'arme de destruction massive, qui pourrait anéantir l'adversaire²³². Cette crise doit paraître imminente aux yeux de Bergson, qui a déjà vécu le désastre de la Première Guerre mondiale. Face à ce problème urgent de la guerre, Bergson a prolongé sa réflexion des *Deux sources* dans le dernier chapitre²³³.

La catastrophe totale de l'humanité est-elle finalement inévitable ? Pour éviter l'extinction de l'humanité, dit Bergson, on peut recourir au mysticisme : c'est celle-ci qui permet de simplifier notre vie, excessivement chargée des besoins artificiels (cf. DS327-328). Pour ainsi dire, Bergson essaie de guérir la maladie provoquée par le mécanisme, au moyen du mysticisme dont la simplicité ou l'« ascétisme » (DS329) supprime le désir excessif. « Le mysticisme est, dit-il, incontestablement à l'origine des

232« Seulement on se bat avec les armes forgées par notre civilisation, et les massacres sont d'une horreur que les anciens n'auraient même pas imaginée. Au train dont va la science, le jour approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre » (DS305, souligné par nous). Soulez signale qu'il s'agit du problème de l'« extermination » dans le dernier chapitre des *Deux sources* (Soulez, *Bergson politique*, p. 283).

233Ainsi, Bergson s'engage dans le problème pratique dans le dernier chapitre, s'appuyant sur la réflexion dans les trois chapitres précédents, concernant la distinction de la société close et la société ouverte. Soulez exprime cette démarche des *Deux sources*, par l'expression « passage du politique à la politique » (Soulez, *Bergson politique*, p. 278).

grandes transformations morales » (DS310)²³⁴.

D'ailleurs, signalons-nous, le recours au mysticisme n'est pas définitif. Il est vrai que, nous l'avons vu plus haut, l'histoire humaine a connu parfois l'apparition du mystique, personnalité privilégiée qui a autorisé le progrès humain par son émotion créatrice. Cette fois, Bergson veut que le mysticisme serve de médicament pour guérir la maladie de la civilisation industrielle. Mais nous sommes obligé de faire remarquer une sérieuse limite de l'émotion dans sa diffusion : malheureusement, l'émotion du mystique ne se propage pas tout de suite à l'humanité entière pour éviter la crise de la guerre ; au contraire, elle ne se transmet qu'aux « âmes d'élite » (DS284).

Or, c'est cette perspective qu'il manquait dans notre section précédente, et que la lecture du quatrième chapitre nous procurera : bien que, à la lecture du troisième chapitre des *Deux sources*, nous ayons déjà éclairé, dans une certaine mesure, l'idée bergsonienne sur la direction de l'histoire, nous ne tenions pas compte du point de vue de la diffusion de l'émotion mystique. Or, cette dimension de l'histoire intéresse non moins notre étude, en ce qu'elle nous présente la possibilité de diffuser l'émotion créatrice au monde tout entier. Cette transmission universelle de la force ontologique, c'est le point de vue que Bergson partage avec Tarde. Pour avoir encore une perspective pour confronter l'un avec l'autre, continuons l'analyse du sens historique, en nous consacrant à la lecture du dernier chapitre des *Deux sources*.

5-2. La loi de double frénésie

Pour nous rapprocher du sens historique dans le quatrième chapitre des *Deux sources*, nous allons traiter une « loi » trouvée au sein des faits historiques. D'ailleurs, Bergson n'entend pas par là qu'il y a quelque chose de fatal dans l'histoire :

Nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. Il n'y a donc

234 Nous ajoutons que, pour éviter l'extinction de l'humanité, Bergson propose non seulement la rénovation morale, qu'il l'appelle « grands moyens » (DS338), mais aussi la fondation de l'« organisme international » (DS309), comme « petits » moyens ou « expédients » (DS338). C'est parce que Bergson considère que la guerre est causée par l'« accroissement de population, [la] perte de débouchés, [la] privation de combustible et de matières premières » (DS308), et qu'il faut l'intervention de l'organisme international pour résoudre ces problèmes.

pas de loi historique inéluctable. Mais il y a les lois biologiques ; et les sociétés humaines, en tant que voulues d'un certain côté par la nature, relèvent de la biologie sur ce point particulier (DS312-313).

L'idée bergsonienne de l'histoire n'est jamais fataliste, mais cela n'empêche pas qu'il accorde une loi historique, qui reflète la loi biologique sur le plan social. En d'autres termes, Bergson cherche une certaine loi observée dans l'histoire humaine, sur la base de sa philosophie de la vie. C'est ce qu'il appelle « loi de double frénésie », qui va nous occuper ci-dessous.

Pour expliquer cette loi, Bergson part des observations du livre précédent, *L'évolution créatrice*. Selon cet ouvrage, l'évolution de la vie consiste en une succession de divergence et de réalisation des tendances, qui se pénètrent réciproquement à l'origine : virtuellement impliquées dans un même élan originel de la vie, elles se divisent en des espèces différentes. Ainsi se créent des espèces diverses comme résultat des divisions des tendances réalisées, telles que la vie végétale et celle animale, ou l'instinct et l'intelligence. Bref, dans l'évolution de la vie, la divergence des tendances est inséparable de leur réalisation elle-même.

Observant ces faits biologiques, Bergson pose une loi, appelée « loi de dichotomie » (DS316), selon laquelle la tendance vise à se réaliser elle-même dès qu'elle se dissocie des autres. Bergson applique cette loi à la société humaine, en prenant les deux tendances opposées et complémentaires : d'un côté, une tendance de la mécanique et, de l'autre côté, celle du mystique. D'ailleurs, il y a une différence considérable entre le cas de l'« évolution générale de vie », et celui de l'« évolution de la vie psychologique et sociale » (DS314) :

Seulement, dans l'évolution générale de la vie, les tendances ainsi créées par voie de dichotomie se développent le plus souvent dans des espèces distinctes [...] Il n'en est pas de même dans l'évolution de la vie psychologique et sociale. C'est dans le même individu, ou dans la même société, qu'évoluent ici les tendances qui se sont constituées par dissociation. Et elles ne peuvent d'ordinaire se développer que successivement (ibid., souligné par nous).

D'une part, dans l'évolution des êtres vivants, les tendances différentes s'expriment respectivement par chaque espèce distincte des autres. D'autre part, dans l'histoire

humaine, c'est dans la même société que se réalisent les deux tendances. D'où vient que ces tendances ne se développent que successivement, non pas simultanément, puisqu'elles sont opposées l'une à l'autre. Cette alternance entre deux tendances est formulée par Bergson sous l'expression « loi de double frénésie » (DS316). A travers cette loi, le penseur cherche à saisir le sens de la démarche historique, en s'appuyant sur la conséquence de sa philosophie de la vie.

Développons davantage ce que veut dire cette loi désignant la direction de l'histoire humaine. Tout d'abord, on s'engage le plus loin possible dans l'une des deux tendances, et puis, aussi frénétiquement qu'avant, on revient sur l'autre tendance laissée en arrière. L'important est que, quand on se tourne d'une voie à l'autre, on n'en retient pas moins « ce qu'on aura gagné au cours de cette évolution » (DS314). Autrement dit, on peut accumuler progressivement ce qu'on se procure tour à tour dans deux directions opposées. Osciller entre deux tendances, ce n'est donc pas tourner en rond, mais progresser. Sur ce point, Bergson précise comme suit : « [a]insi devient possible le progrès, malgré l'oscillation ou plutôt au moyen d'elle » (DS312). De là vient une image du progrès historique selon la loi de double frénésie : « l'image d'un mouvement en spirale » (DS311). Il n'y aurait pas d'image plus claire que cette image d'une spirale, pour exprimer la marche en avant par l'oscillation. C'est ainsi que la loi de double frénésie décrit notre démarche historique, qui va en oscillant entre deux directions.

5-3. La mécanique et la mystique

Après avoir vu ainsi la loi de double frénésie, nous allons revenir sur la question soulevée dans le quatrième chapitre des *Deux sources* : que cette loi nous dira-t-elle, devant la crise immédiate de la guerre ? Pour répondre à cette question, nous allons aborder l'analyse plus concrète sur la relation des deux tendances historiques, à savoir la mécanique et la mystique. Cette étude nous permet de nous approcher du problème du sens historique, qui est le sujet de la présente partie.

Commençons par reprendre un écueil que rencontre le mysticisme dans sa diffusion. Pourquoi échoue-t-il à transmettre tout d'un coup son émotion à de nombreuses personnes ?

Cette difficulté résulte essentiellement de la finitude de l'élan vital, ainsi que de la résistance de matérialité qu'il rencontre. En droit, l'élan vital pourrait créer tous les

êtres comme créateurs et uniques en son genre, comme le mystique qui est en fait une personnalité exceptionnelle. Mais, sur « notre planète réfractaire » (DS338), il est inévitable que l'élan vital ait dû s'arrêter devant l'obstacle de matérialité. Il s'ensuit que se produisent des espèces stables et conservatrices, y compris l'espèce humaine, dans la plupart des cas, sauf lorsque l'élan vital se prolonge par le mystique qu'est la personnalité créatrice et exceptionnelle (cf. DS273). De ce fait, en tant qu'espèce humaine, nous sommes irrésistiblement sujets à « la nécessité d'être une espèce » (DS332). C'est celle-ci qui entrave la diffusion générale du mysticisme :

Si le mysticisme doit transformer l'humanité, ce ne pourra être qu'en transmettant de proche en proche, lentement, une partie de lui-même. [...] L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. [...] Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? (DS249)

En un mot, « la crainte de ne pas manger à sa faim » (DS329, cf. DS239) empêche la plupart des hommes d'accomplir l'éveil du mysticisme. Que faire face à cette situation difficile ? Bergson y répond ainsi : « [l]'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui » (ibid.). C'est ainsi que la mécanique nous permet de dépasser l'impasse du mysticisme : au moyen d'« un outillage puissant », elle assure la condition matérielle de notre vie, en nous donnant le moyen de nous élever plus haut : par exemple, les machines agricoles, qui nous ôtent la crainte de mourir de faim (cf. DS326-327).

La mécanique ainsi entendue, Bergson l'appelle des organes artificiels : « [s]i nos organes sont des instruments naturels, nos instruments sont par là même des organes artificiels. L'outil de l'ouvrier continue son bras ; l'outillage de l'humanité est donc un prolongement de son corps » (DS330). À l'aide du corps prolongé, notre esprit arrive à se détacher de la nécessité matérielle de la vie. Cette relation complémentaire de la mécanique à la mystique, Bergson la formule ainsi : « la mystique appelle la mécanique » (ibid.). C'est l'oscillation de l'une à l'autre tendance historique que désigne la loi de double frénésie.

Mais Bergson ne manque pas d'ajouter que le recours à la mécanique est un « [m]oyen dangereux » (DS249). En se développant frénétiquement, la mécanique finit

par rendre le corps énorme :

Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide [...] (DS330).

Ainsi, dans les temps modernes, les problèmes graves résultent du déséquilibre entre notre esprit et la mécanique surdéveloppée. Mais la mécanique est susceptible d'être maîtrisée par la mystique, laquelle vient combler le vide entre l'esprit et le corps immense. Ce rapport supplémentaire de la mystique vis-à-vis de la mécanique, Bergson la formule cette fois ainsi : « la mécanique exigerait une mystique » (ibid.) C'est ainsi qu'une tendance appelle l'autre, réciproquement, précisément comme l'exprime la loi de double frénésie.

Or, il n'est pas douteux que Bergson pense à la guerre quand il parle des problèmes soulevés par l'excès de la mécanique. Revenons sur ce problème crucial pour le dernier chapitre des *Deux sources*. À quel point la loi de double frénésie contribue-t-elle au problème de la guerre ?

Comme nous l'avons vu plus haut, pour éviter la guerre, Bergson nous proposait d'atténuer notre besoin excessif, amplifié par la mécanique, à travers la simplicité du mysticisme. C'est précisément ce que nous venons de voir dans la loi de double frénésie : elle nous apprend que la mécanique surdéveloppée crée nécessairement un vide à combler par la mystique. Mais celle-ci ne fonctionne efficacement qu'à condition qu'il n'y ait déjà là une mécanique assez évoluée : elle ne se diffuserait pas dans le grand public, sans l'appui des instruments, fournis par le mécanisme. Autrement dit, pour que la mystique dirige la mécanique comme il se doit, il faut que celle-ci se soit déjà pleinement développée à ce moment-là.

D'où vient une ambiguïté fondamentale de la mécanique : d'un côté, celle-ci nous expose à la guerre, mais, de l'autre côté, elle nous permet de sortir de la même crise, en créant par elle-même la condition pour accepter plus globalement la mystique²³⁵. Bref, le développement prodigieux de la mécanique non seulement induit la crise, mais aussi permet son dépassement. C'est précisément ce que Bergson formule dans la loi de double frénésie : la tendance mécanique va frénétiquement, même jusqu'à la crise

235L'équivoque de la mécanique s'exprime bien par les mots suivants de Bergson : « [l'homme] devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle » (DS329).

sérieuse de l'humanité, mais, en même temps, il n'en nous laisse pas moins le moyen de tourner vers l'autre tendance mystique. Là est l'enjeu de la loi historique de double frénésie : elle nous apprend l'ambiguïté fondamentale de l'industrie dans notre société moderne. Ainsi, le progrès par l'oscillation selon cette loi nous fait entrevoir une possibilité d'éviter l'effondrement de l'humanité.

Mais, faut-il ajouter, en tout cas, c'est à l'humanité de décider quand passer d'une direction à l'autre, devant le danger urgent de guerre. Notre futur est encore ouvert, en tant que la loi historique en question n'est en rien celle de nécessité. Nous sommes au carrefour conduisant autant à l'extinction totale de l'humanité qu'à la sortie de la crise. Ce sont les derniers mots des *Deux sources*, adressés à nous²³⁶.

5-4. La loi de double frénésie et la logique rétrospective

Nous avons jusqu'ici vu la voie, présentée par Bergson, pour éviter la crise de la guerre, d'après la loi de double frénésie. Or, si, comme nous l'avons vu, cette loi nous indique un certain sens historique, est-elle compatible avec la notion bergsonienne de la création ? Cette question se pose puisque la création selon Bergson produit la nouveauté imprévisible. D'autre part, comme nous l'avons suggéré au début de la section 5-3, la loi de double frénésie n'implique rien de fatal. Prenons les mots de Bergson à ce propos :

N'abusons pas du mot « loi » dans un domaine qui est celui de la liberté, mais usons de ce terme commode quand nous nous trouvons devant de grands faits qui présentent une régularité suffisante (DS316).

Ces phrases nous montrent que ce qu'il nomme « loi » ne désigne pas celle de nécessité, mais simplement une « régularité suffisante ». Mais ces mots, encore ambigus, ne trancheraient pas la question. Si la loi n'est pas celle de nécessité, en quel sens s'appelle-t-elle la « loi » ? C'est ce qu'il faut préciser.

²³⁶Bergson achève *Les deux sources* par ce passage célèbre : « [l]'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. A elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux » (DS338, cf. DS311, 319).

Pour répondre à cette question, nous nous référons au côté positif de la logique rétroactive. Sans doute Bergson critique-t-il le regard rétrospectif qui trouve une tendance future dans l'événement antérieur à la création. Mais, comme nous l'avons vu dans la section 3-5, il ne voulait pas abandonner toute logique rétrospective : il admet la pertinence de cette logique, à la condition qu'elle ne dissimule pas l'action créatrice. En d'autres termes, Bergson ne nie pas l'existence de la tendance ou de la direction dans l'histoire. Il est vrai que l'idée de telle ou telle tendance nous fait croire qu'elle préexiste de façon latente avant la création. C'est à cette idée que Bergson adresse sa critique. Mais la direction elle-même n'est pas illusoire. Elle est faite rétrospectivement après l'acte créateur. Reprenons un passage, déjà cité dans notre section 1-3, sur l'exemple de la démocratie :

[L]a plupart [des signes avant-coureurs] n'existaient pas encore à cette époque comme faits ; ils existeraient rétrospectivement pour nous si nous pouvions maintenant ressusciter intégralement l'époque, et promener sur le bloc indivisé de la réalité d'alors le faisceau de lumière à forme toute particulière que nous appelons l'idée démocratique : les portions ainsi éclairées, ainsi découpées dans le tout selon des contours aussi originaux et aussi imprévisibles que le dessin d'un grand maître, seraient les faits préparatoires de la démocratie (PM17).

Ce qu'on regarde comme les tendances préparant la démocratie n'existait pas encore à l'époque antérieure à sa création. Si on les trouve dans le passé, c'est que l'on découpe l'événement antérieur selon un certain point de vue, apporté par la création de démocratie même. En d'autres termes, la création fournit, avec elle-même, un point de vue qui nous permet de découper rétrospectivement la tendance historique dans le passé. Cela ne veut pas dire qu'elle prépare la création, parce qu'il n'y aurait réellement pas cette tendance avant le découpage par le regard rétrospectif²³⁷. C'est ce regard qui

237 Voir l'exemple suivant : « S'il n'y avait pas eu un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Victor Hugo, non seulement on n'aurait jamais aperçu, mais encore il *n'y aurait réellement pas eu* de romantisme chez les classiques d'autrefois, car ce romantisme des classiques ne se réalise que par le découpage, dans leur œuvre, d'un certain aspect, et la découpeure, avec sa forme particulière, n'existait pas plus dans la littérature classique avant l'apparition du romantisme que n'existe » (PM16). Selon François, la notion bergsonienne de ce « découpage » a inspiré à Raymond Aron sa thèse sur la philosophie de l'histoire.

cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938], Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1986 ; A. Raymond, « Note sur Bergson et l'Histoire », in *Les études bergsoniennes*, vol. IV, 1956, p. 45 ; PM, édition critique (PUF),

fabrique les tendances mêmes par l'effet de découpage (cf. PM16).

Pour illustrer clairement ce découpage rétrospectif, Bergson prend l'exemple de la composition des couleurs :

Imaginons que l'orangé soit la seule couleur qui ait encore paru dans le monde : serait-il déjà composé de jaune et de rouge ? Évidemment non. Mais il aura été composé de jaune et de rouge quand ces deux couleurs existeront à leur tour : l'orangé primitif pourra être envisagé alors du double point de vue du rouge et du jaune (DS313, cf. PM18-19).

Si l'on pense que l'orange se compose de rouge et du jaune, c'est que l'on a déjà des points de vue correspondants à ces couleurs. Sans jaune ni rouge, on n'aurait pas ces points de vue qui décomposent l'orange en ces deux couleurs. Il en est de même de la tendance historique. S'il n'y avait pas de création de démocratie, on n'aurait jamais le point de vue par lequel on découpe sa tendance dans les circonstances passées. C'est le point de vue, créé par le progrès historique même, qui nous montre la tendance historique rétrospectivement²³⁸.

Dans cette perspective, nous pouvons comprendre en quel droit Bergson soutient la loi de double frénésie qui mérite son nom de « loi ». Il est vrai que, comme nous l'avons vu plus haut, cette loi n'implique aucune fatalité, dans la mesure où elle ne prévoit jamais ce qui se créera dans le monde. Au contraire, elle se contente d'exprimer une certaine tendance historique, seulement du point de vue rétrospectif, apporté par le progrès déjà réalisé. Par une série de créations, le progrès historique lui-même nous fournit les points de vue, qui peuvent discerner les deux directions historiques de la mécanique et de la mystique²³⁹. De là vient la loi historique, que Bergson nomme la loi de double frénésie. C'est ainsi qu'il essaie d'établir la loi sur la direction historique, en s'appuyant sur la logique rétrospective.

Pour finir cette section 5, nous aimerions récapituler nos considérations du point de vue de la diffusion universelle de l'émotion chez Bergson, en vue de confronter sa pensée avec celle de Tarde.

p. 315, note 89, par A. François.

238 « [L]'évolution aura créé des points de vue nouveaux d'où l'envisager et, par là même, des éléments multiples en lesquels l'analyser idéalement » (PM19, cf. DS313).

239 Quand il s'agit de la tendance évolutive de la vie dans *L'évolution créatrice*, il se trouve une même sorte de discussion (cf. EC51-52).

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre (section 3-2), l'appel, animé par l'émotion créatrice du mystique est, de droit, lancé à toutes les personnes sans aucune exception : cet appel suscite une résonance dans la nature tout entière, et il n'est personne qui soit inapte à entendre son écho en soi-même. En ce sens, l'appel est ouvert à tous. Mais, de fait, peu sont ceux qui répondent à l'émotion de l'appel reçu, et qui retournent eux-mêmes à la source créatrice. Comme le souligne Bergson, la personnalité créatrice, éveillée par l'appel de l'autre âme mystique, est privilégiée. Pourquoi l'émotion du mystique ne se transmet-elle effectivement qu'aux « âmes d'élite » (DS284) ?

Nous arrivons maintenant à trancher cette question, suivant la loi de double frénésie de l'histoire : c'est la condition matérielle de « notre planète réfractaire » (DS338) qui nous empêche de nous tourner vers la mystique. La nécessité de subsistance ne nous permet pas d'élever assez notre âme pour répondre à l'appel du mystique.

Mais la mécanique, développée dans les temps modernes, nous fournit les outils pour dépasser cette limite matérielle : en assurant notre existence, elle nous aide à nous préparer à répondre à l'appel du mystique. C'est la mécanique qui nous procure la condition de la diffusion universelle de l'émotion mystique, malgré la résistance matérielle du monde. Suivant la formule de la loi de double frénésie, « la mécanique appelle la mystique ». Ainsi, c'est la mécanique elle-même qui offre à la mystique la possibilité de surmonter la condition matérielle de notre planète, et celle de diffuser l'émotion créatrice dans le monde entier. Cette possibilité de la diffusion universelle de la force ontologique, comme nous le détaillerons plus tard, est le point qui nous permettent de confronter, de point de vue historique, nos deux penseurs.

Conclusion sur la philosophie de l'histoire chez Bergson

Pour terminer ce chapitre, nous allons résumer notre réflexion sur la philosophie de l'histoire de Bergson.

Dans la première section, nous commençons par la position du problème concernant la relation de la création à l'histoire. L'acte créateur, inscrit au noyau du progrès historique, caractérise l'idée de l'histoire chez Bergson par la discontinuité : puisqu'il considère l'acte créateur comme la production de la nouveauté radicale, le progrès humain se montre comme une série de « sauts brusques ». Cela nous impose la question suivante : l'histoire radicalement discontinue n'entraîne-t-elle pas une rupture tant avec le passé qu'avec l'avenir ? Telle était la question conduisant l'étude de ce chapitre.

Nous nous sommes occupé, dans la section 2, de la relation de la création au *passé*. Celui-ci joue un rôle indispensable pour l'acte créateur : l'émotion créatrice se sert de ce qui était déjà à cette époque, pour se concrétiser elle-même, en même temps qu'elle en réinterprète et renouvelle radicalement le sens. Comme nous l'avons vu, cela n'est rien d'autre que la conversion du clos à l'ouvert dans le progrès social.

Ensuite, dans les chapitres 3, 4, et 5, nous avons vu comment la création se rapporte au futur dans la philosophie bergsonienne de l'histoire. La section 3 s'est d'abord focalisée sur l'acte moral comme la manifestation de l'émotion créatrice. Cette action de l'âme ouverte nous annonce ce qui adviendra dans la société future, en créant la possibilité de surmonter l'obstacle résultant de l'intelligence humaine. Mais chaque création ne se contente que de nous montrer une vision *fragmentée* de la société à venir.

Il était donc nécessaire que nous passions à la section 4, pour étudier la méthode bergsonienne des « lignes de faits ». C'est cette méthode philosophique, qui fait converger les intuitions des mystiques, et qui prolonge davantage la réflexion de *L'évolution créatrice*. Suivant cette méthode, Bergson aboutit à la conclusion sur la direction historique comme suit : la création des créateurs par l'amour créateur. Or, cette conclusion sur la direction histoire n'est rien d'autre que notre conclusion sur l'unicité individuelle, qui était le sujet de notre première partie. Ainsi, nous avons confirmé qu'elle est bien justifiée par la méthode bergsonienne des « lignes de faits », qui fait rencontrer les intuitions diverses, mystiques ou philosophiques.

Mais ce n'est pas tout ce que Bergson dit du sens historique. D'après la loi de

double frénésie, dont il s'agit dans le dernier chapitre des *Deux sources*, le progrès humain consiste dans l'oscillation entre deux tendances, à savoir la mécanique et la mystique. La portée de cette loi est de nous présenter la possibilité de diffuser la mystique en particulier dans notre ère mécanique, pour éviter la crise de la guerre. Ainsi, la direction de l'histoire est indiquée également par cette loi de double frénésie. Celle-ci, comme on l'a vu, est justifiée par la logique rétrospective sans pour autant contredire la notion bergsonienne de création.

C'est ainsi que Bergson concilie son idée radicale sur la création avec la philosophie de l'histoire proprement dite, qui s'intéresse aussi bien au passé qu'au futur. Cette étude nous présente quelques points aussi bien convergents que divergents entre Bergson et Tarde : la discontinuité dans l'histoire, le statut de l'intelligence, la méthode de la probabilité et la diffusion universelle de l'émotion créatrice. Mais avant d'aborder ces points en détail, passons à la philosophie tardienne de l'histoire, pour voir comment l'individualité se réalise dans l'histoire.

Chapitre 6. L'histoire et la logique chez Tarde

§1. La formation de l'ordre par la logique tardienne

1-1. Vers la philosophie de l'histoire chez Tarde

Après la réflexion sur *Les deux sources* de Bergson, nous traitons dans ce chapitre de la philosophie de l'histoire chez Tarde, car, pour l'un comme pour l'autre, c'est dans le déroulement de l'histoire que se réalise l'unicité individuelle.

Avant de nous engager dans cette étude, faisons le point sur la conclusion de notre chapitre 4. Dans ce chapitre-là, en analysant *Monadologie et sociologie*, nous avons confirmé qu'on ne perd jamais sa propre individualité, même si le flux de l'imitation envahit profondément notre existence. C'est une conséquence importante, déduite de la monadologie tardienne de la « possession ». Des monades subordonnées, qui subissent une certaine monade dirigeante, ne sont pourtant pas privées de leur individualité. Quoique le flux imitatif apparaisse effacer la différence des monades subordonnées, chacune d'elles subsiste toujours, et guette l'occasion de révéler ouvertement sa propre existence. De cette réalisation progressive des monades différentes vient la « philosophie de la différence » de Tarde, selon laquelle il se trouve, partout dans le monde, un passage des différences « crues et juxtaposées » aux différences « harmonieusement nuancées » (LLS136), pour ainsi dire, « la différenciation de la différence ».

Telles étaient les observations que nous avons faites dans le chapitre 4 sur l'unicité individuelle. Reste à savoir comment les monades différentes se réalisent progressivement, et comment, par là, les différences de ce monde s'affinent de plus en plus. Cette question concernant la réalisation de l'unicité individuelle est celle dont le présent chapitre s'occupera ci-dessous, à partir de la philosophie tardienne de l'histoire : comme nous le verrons plus tard, l'histoire humaine témoigne du processus de la différenciation où les monades développent de plus en plus leur existence unique²⁴⁰.

240 Selon Milet, « [t]outes les réflexions de Tarde vont donc converger vers une philosophie de l'Histoire » (Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, p. 331, cf. p. 109). Du point de vue de la logique tardienne, il donne une perspective sur la philosophie de l'histoire chez Tarde (p. 331-382). Dans cette philosophie tardienne de l'histoire, nous allons nous focaliser notamment sur la réalisation de l'individualité dans l'histoire. Selon nous, la diversité de plus en plus réalisée constitue le noyau de la philosophie tardienne de l'histoire, définie

Dans cette perspective, nous nous focaliserons sur la « logique » au sens tardien, idée fondamentale qui est pourtant moins discutée par les commentateurs que celle de l'« imitation ». Sans doute, l'imitation est-elle, elle aussi, indispensable pour expliquer la démarche historique de l'humanité. Mais la théorie tardienne de la logique est fondamentale pour la philosophie de l'histoire chez Tarde, car c'est elle qui mène la démarche historique, en établissant de plus en plus d'harmonies dans les sociétés humaines. Cette harmonie logique est décisive pour notre sujet : pour anticiper notre conclusion, c'est elle qui conditionne essentiellement la réalisation de l'individualité des monades différentes dans l'histoire humaine.

Nous voudrions dessiner par avance le contour de notre étude. Tout d'abord, nous allons traiter la notion tardienne de logique, en nous focalisant notamment sur la croyance, parce que Tarde redéfinit radicalement la logique à partir de la croyance. Notre étude suivante montrera que la logique tardienne, qui s'inscrit au niveau ontologique, fournit le fondement du progrès historique, qui établit progressivement l'harmonie entre les personnes, entre les sociétés. Après avoir approfondi la notion tardienne de la logique, nous entrerons dans le vif du sujet : nous nous occuperons ensuite de la philosophie de l'histoire chez Tarde, pour voir comment la logique tardienne permet à l'individu de se réaliser suivant la logique tardienne.

À travers cette réflexion, nous finirons par saisir les points aussi bien convergents que divergents entre Tarde et Bergson. D'une part, nous trouverons leur convergence concernant l'histoire et l'individu : pour l'un comme pour l'autre, l'histoire se considère comme une démarche qui réalise l'individu unique, et c'est ce dernier qui fait avancer l'histoire, en y produisant le nouveau. Mais, d'autre part, ces sujets, partagés par ces deux penseurs, présenteront également quelques divergences définitives entre eux.

1-2. La redéfinition de la logique par la croyance chez Tarde

Nous aimerions tout d'abord traiter de la théorie tardienne de la logique. Comme nous venons de le dire, Tarde définit la logique à partir de sa propre notion de croyance. Nous allons voir dans cette section comment la logique au sens tardien se fonde sur la croyance, en examinant principalement *La logique sociale* (1895), un des ouvrages fondamentaux de Tarde.

comme processus de différenciation des monades.

Ce qui frappe le lecteur de ce livre, c'est que l'auteur a l'audace de reconsidérer radicalement le sens normal de la logique. Voyons la critique qu'il adresse à la logique ordinaire. D'après lui, les logiciens ont jusqu'ici négligé ce qu'il y a de logique dans notre vie concrète. Sans doute, on ne fait pas toujours le raisonnement, d'une même manière que le logicien : le plus souvent, on a des jugements qui ne sont pas bien examinés, et qui sont sujets à l'influence d'autrui. Cela ne veut pas dire toutefois que le désordre règne dans tout notre jugement réel : il se trouve effectivement une « logique vivante, réelle » (LGS113) partout dans notre vie ordinaire, bien qu'elle n'ait guère intéressé les logiciens. Par cette logique « réelle », nous le montrerons plus tard, s'expliquent nos comportements aussi individuels que sociaux et, par cela même, la démarche historique de la société humaine.

Cette logique au sens plus large, Tarde la caractérise à partir de la croyance²⁴¹. C'est cet élément subjectif qui échappe à la « logique pure » (ibid.), exclusivement traitée par les logiciens. Au contraire, Tarde ose employer le point de vue subjectif, et, par là, cherche à élargir le champ de la logique, pour que celle-ci couvre des jugements subjectifs de notre vie.

Cette perspective, qui se focalise sur la croyance, est fondamentale pour la logique tardienne : elle permet non seulement d'étendre ainsi la portée de la logique, mais aussi de reconsidérer toute sorte de logique, y compris logique dite « pure », occupée par les logiciens. Bref, l'entreprise de Tarde consiste à redéfinir toute la logique, « vivante » ou « pure », en s'appuyant sur la croyance. De cette reconsidération fondamentale sur l'idée de logique résultent quelques conséquences considérables, qui sont les suivantes.

Nous faisons remarquer d'abord que le jugement logique présente *un degré variable* d'affirmation ou de négation. C'est-à-dire que, d'après Tarde, les propositions logiques ne sont pas composées des jugements absolument positifs ou négatifs : en réalité, il y a « [l]e *degré de conviction* avec lequel les affirmations ou les négations dont il s'agit sont prononcées par l'esprit » (LGS106). Autrement dit, on porte le jugement relatif, non pas absolu, qui comporte un certain degré d'affirmation ou de négation. Cela se comprend, si, comme on l'a déjà vu, la croyance, de même que le désir, n'est autre chose que la « vraie quantité psychologique » (cf. EMS236) : c'est la quantité de croyance qui conditionne le degré de l'affirmation ou de la négation

241 « [Q]ue de traités de logique ne semblent pas se douter de ce qui se passe dans les salles d'audience ou dans les assemblées législatives ! Sans un tel oubli de la réalité, verrait-on des maîtres éminents dire expressément que la question de la croyance est indifférente à la logique ? [...] [J]ustement, ce qu'il y a de plus subjectif, de plus inhérent à la pensée en elle-même, n'est-ce pas la croyance ? » (LGS113, souligné par nous)

concernant le jugement déterminé.

Ensuite, nous signalons que la proposition logique, surtout concernant le « jugement universel », se rapporte intimement à la communication interpersonnelle. Nul besoin de répéter ici que la croyance est la force sociale qui se transmet entre des personnes. C'est « *de la communication sociale des croyances* » qu'il faut tenir compte, si l'on veut expliquer « une généralisation quelconque » (LGS107) du jugement. Sur ce point, prenons un exemple de théorème mathématique :

Le mathématicien [...] est tout autrement sûr de l'axiome d'Euclide sur les parallèles que d'un théorème mathématique supérieur nouvellement découvert. À vrai dire, il ne sera bien persuadé de la vérité de ce dernier qu'après qu'il aura vu accepté unanimement ou à peu près unanimement (car l'unanimité même en géométrie est lente à s'établir) par ses confrères ou par les maîtres de la science, fût-il maître lui-même (LGS106-107).

Un théorème nouvellement découvert est, aux yeux du mathématicien, moins sûr que l'axiome d'Euclide sur les parallèles. C'est, selon Tarde, parce que cet axiome euclidien est, aujourd'hui, déjà « unanimement » accepté par des savants, alors qu'un nouveau théorème récemment découvert n'est pas encore généralement accordé. Ce théorème deviendra plus sûr, à condition d'obtenir l'unanimité des savants : la discussion académique entre les mathématiciens pourrait leur permettre de s'accorder sur la vérité de ce théorème, et, par conséquent, rendre celui-ci plus incontestable. C'est la croyance qui se transmet dans cette discussion entre les savants. Ainsi, le jugement dit « universel », d'après Tarde, ne se forme qu'à travers la communication de la croyance²⁴².

Résumons ce que nous avons vu ci-dessus, à propos de la logique de Tarde. Nous avons signalé deux caractéristiques de la logique fondée sur la croyance. Ce sont ces aspects qui permettent d'élargir le champ de la logique jusqu'à notre vie réelle. D'une part, si, comme nous le disions, le jugement logique comporte un degré de conviction, il couvre non seulement des propositions, traitées par le logicien, mais aussi des

242 Sur la définition tardienne du jugement universel, voir aussi la citation suivante : « le jugement universel ne saurait jamais se limiter à exprimer des expériences ou des analyses personnelles, jointes aux prévisions personnelles suggérées par ces expériences ou ces analyses, mais qu'il doit inévitablement, essentiellement, comprendre l'idée, implicite ou explicite, des expériences ou des analyses d'autrui, et des prévisions d'autrui (LGS108, souligné par nous).

jugements subjectifs, normalement moins raisonnés et moins fondés, qui se trouvent cependant partout dans notre vie. D'autre part, dans la vie sociale, notre jugement est toujours sujet à l'influence d'autrui, ou plus précisément, à une infinité de flux imitatifs. C'est, comme on le sait bien, ce que Tarde cherche à décrire par sa sociologie de l'imitation. Mais, cette influence sociale, qui intervient sur le jugement logique, offre le fondement *sine qua non*, pour le jugement généralisé.

De ces points de vue, nous comprendrons clairement ce que veut dire la citation suivante :

[L]a logique se rattache plus intimement qu'on ne l'a supposé jusqu'ici à la psychologie d'une part, à la science sociale de l'autre, et que, envisagée sous ces mêmes aspects, elle est susceptible d'accroissements nouveaux (LGS75).

Tarde reproche à la « vieille logique » (LGS106) d'avoir négligé ce qu'il y a de subjectif dans la logique, à savoir la croyance. Cette dernière se définit comme la « vraie quantité » (cf. EMS235) psychologique qui indique la conviction du jugement, et qui se transmet entre des personnes. En ce sens, c'est cet élément, aussi psychologique que sociologique, qui joue le rôle décisif dans la logique de Tarde, comme dans toute sa pensée. Cette perspective, qui se focalise sur la dimension subjective, ou plutôt sociopsychologique, de la logique, permet la redéfinition radicale de celle-ci. En fin de compte, compléter la logique par le point de vue sociopsychologique, et, par là même, comprendre toute la vie réelle, ce n'est autre que l'entreprise poursuivie par Tarde dans *La logique sociale*. La logique qu'il redéfinit ainsi, comme nous le verrons plus tard, nous permet de saisir la démarche historique de la société humaine.

1-3. La typologie de la logique tardienne : la Logique et la Téléologique

Ensuite, nous allons davantage approfondir la notion tardienne de la logique. Tout d'abord, voyons la classification de la logique tardienne. La logique tardienne se compose de quatre catégories, à savoir les Logiques (proprement dites) individuelle et sociale, et les Téléologies individuelle et sociale. Avant d'entrer dans l'étude de chaque type de logique, commençons par présenter brièvement la typologie de la logique chez

Tarde (cf. LGS96).

En premier lieu, la logique tardienne se divise en la logique individuelle et la logique sociale, « soit dans l'enceinte d'un même cerveau, soit dans les limites d'une même nation » (ibid.). Autrement dit, en tenant compte du flux imitatif, qui se communique entre les personnes, Tarde traite non seulement de la logique individuelle, dont les logiciens ont traité jusqu'ici, mais aussi de la logique au niveau social.

Ces deux sortes de logique, deuxièmement, se subdivisent en deux catégories. Il y a, d'une part, la Logique proprement dite, dont nous venons de parler dans la section précédente : elle s'applique à toutes nos connaissances, en s'appuyant sur la croyance. Mais, à cette logique au sens propre s'ajoute une autre sorte de logique, c'est-à-dire la Téléologie : celle-ci s'occupe de notre action en général, en se fondant sur le désir – un autre « élément de l'âme » (cf. EMS240) – aussi bien que la croyance. C'est-à-dire que, non seulement la logique tardienne traite nos connaissances, mais s'applique aussi à la pratique. Cela ne nous surprendra pas, si nous nous souvenons que Tarde élargit la portée de la logique au sens ordinaire : la logique tardienne, qui tente de comprendre toute la vie réelle, ne se borne pas au raisonnement purement intellectuel, mais porte également sur le jugement pratique et même moral conduisant à l'action.

Ce qui caractérise tous ces types de logique est le fait qu'elles s'expriment toutes sous forme de *sylogisme*, fondé sur une certaine dose de croyance et de désir. D'ailleurs, la composition de la croyance et du désir diffère suivant qu'il s'agit de la Logique ou de la Téléologie : alors que, concernant celle-ci, le syllogisme repose sur la croyance et le désir « combinés ensemble » (LGS135), dans celle-là, il consiste principalement dans la combinaison des croyances différentes²⁴³.

Nous insistons sur l'importance de la croyance, qui concerne toutes sortes de syllogismes, purement logique ou téléologique. Comme on l'a vu plus haut, c'est la croyance qui est fondamentale pour la logique redéfinie par Tarde. Elle l'est aussi pour notre étude, parce que, nous le verrons, l'adaptation des croyances permet d'établir progressivement l'harmonie logique dans l'histoire, et par là, de réaliser des monades uniques dans le monde.

Dans cette perspective, nous traitons respectivement les types différents de la logique. Nous commençons par l'étude sur la Logique et la Téléologie *individuelles*, en

243 Cette définition de la Logique et de la Téléologie se trouve déjà dans l'article « La croyance et le désir », où Tarde définit la « logique » et l'« éthique » comme suit : « [l]a logique traite de la croyance presque pure [...] L'éthique [...] s'occupe du désir croyant, de la volonté » (EMS250-251). L'« éthique », qui traite de la combinaison de la croyance et du désir, semble se confondre ici avec la Téléologie, ayant pour objet le jugement moral.

mettant à part l'influence interindividuelle. Après nous être focalisé sur le niveau individuel, nous passerons à la réflexion sur ce qu'il y a de *social* dans la logique tardienne, pour comprendre le progrès historique de la société humaine.

1-4. Le rôle du syllogisme dans la logique tardienne

Abordons alors l'étude sur la Logique proprement dite, en nous bornant, pour le moment, au plan individuel. Comme on le disait, cette sorte de logique se définit par le syllogisme concernant la croyance : elle consiste dans le syllogisme combinant deux jugements différents, au titre de *majeure* et de *mineure*, dont chacune se base sur une certaine croyance, pour avoir une nouvelle connaissance, en tant que *conclusion* plus ou moins probable. Prenons un exemple de ce type de logique :

Un savant, ayant déjà trouvé dans une couche de terrain tertiaire des os de balénotus (cétacés fossiles) marqués d'incisions particulières, s'était fait ce raisonnement : « Ces incisions, assez probablement, ont été faites par des couteaux de silex ; or, très certainement, l'homme est le seul animal qui ait jamais su fabriquer et manier ces instruments ; donc, l'homme a existé, assez probablement, mais non certainement, aux temps tertiaires » (LGS119).

Un jugement sur une découverte des incisions « par des couteaux de silex », qui s'unit avec un autre jugement sur l'« homme », permet au savant d'aboutir à une conclusion, plus ou moins probable, sur l'existence de l'homme aux « temps tertiaires ». C'est ce qui se passe dans le raisonnement du savant devant une nouvelle découverte archéologique.

D'ailleurs, suivant la Logique tardienne, notre conjecture est conditionnée par l'élément subjectif, croyance, qui n'échappe pas totalement au doute : dans la plupart des cas, le syllogisme, qui s'applique à la vie réelle, comporte un jugement plus ou moins douteux. En fait, dans l'exemple ci-dessus, il ne s'agit pas de déduction rigoureuse, telle que la présuppose le logicien, en ce que toutes les prémisses ne sont pas suffisamment certaines pour tirer une conclusion inébranlable : la première est considérée comme « assez probable », la deuxième comme « très certaine ». C'est pour cela que l'archéologue s'en tient à la conclusion, *assez probable*, mais *non certaine*.

Ainsi, le syllogisme proprement logique nous permet d'avoir une nouvelle connaissance, tantôt peu probable, tantôt très certaine, qui présente les degrés divers de croyance. La Logique ainsi entendue conditionne tous nos raisonnements, soit dans la recherche scientifique, soit dans notre vie quotidienne.

Ensuite, passons à un autre type de logique : Téléologique individuelle. Comme on l'a vu, c'est cette sorte de logique qui conditionne notre action. Pour voir ce point, nous nous concentrons sur un autre type de syllogisme, qui constitue le noyau de la Téléologie, et que Tarde appelle « syllogisme pratique ».

À vrai dire, nous avons déjà vu cette sorte de syllogisme dans notre premier chapitre : pour expliquer comment les deux forces sociales, croyance et désir, orientent les actions de l'individu, nous avons cité des exemples donnés dans l'article « La croyance et le désir ». Nous avons montré là qu'il s'agit, dans le syllogisme de ce genre, de la combinaison de la croyance et du désir, et que cette combinaison conduit à l'action déterminée qui en résulte. Nous allons reprendre ci-dessus ce point de vue, déjà traité, et approfondir la combinaison elle-même de la croyance du désir dans le syllogisme, pour éclairer la notion tardienne du syllogisme pratique.

Réexaminons donc les exemples du syllogisme, que nous avons vus dans le premier chapitre :

Je suis ambitieux, je désire les honneurs (majeure) ; j'apprends, je crois qu'une bonne occasion s'offre de devenir maire de mon village (mineure) ; la conclusion est que je dois me saisir de l'écharpe convoitée. – Je veux m'enrichir ; j'affirme que cette chute d'eau inutilisée, située dans ma propriété, est une source de fortune ; je me dis que je dois l'exploiter (EMS249, souligné par nous).

Comme nous venons de le dire, ces syllogismes se composent de la croyance et du désir combinés qui concourent à nous conduire à l'action. Voyons de plus près trois propositions composant chaque syllogisme : la majeure, la mineure et la conclusion.

D'abord, *la prémisses majeure* exprime un certain désir, tel que celui des « honneurs », ou de la richesse ; puis, *la prémisses mineure* repose sur une certaine croyance, par exemple, à propos d'« une bonne occasion de devenir maire » ou d'« une source de fortune ». Ce qui nous intéresse est que le rapport de la majeure à la mineure revient à celui du but au moyen. Selon Tarde, la majeure exprime « toujours un désir, un but », alors que la mineure est une croyance « relative à un moyen d'atteindre le but »

(PEII11-12) : par exemple, « devenir maire » est un moyen pour atteindre le but, c'est-à-dire pour satisfaire mon désir d'« honneurs ». La combinaison des prémisses majeure et mineure désigne donc la correspondance du but et du moyen, ou plus fondamentalement, celle du désir et de la croyance.

De cette combinaison de la majeure et de la mineure résulte ainsi *une conclusion*, par exemple, comme suit : « je *dois* me saisir de l'écharpe convoitée », ou « je *dois* exploiter la chute d'eau inutilisée ». Nous faisons remarquer que la conclusion se définit ainsi comme un *devoir* qui nous conduit à une action. D'ailleurs, le devoir en question ne s'impose pas d'une manière extérieure. Cela se comprend, si nous rappelons que, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la croyance et le désir, éléments composant le devoir, sont les forces psychologiques qui sont à l'œuvre dans notre esprit. Par conséquent, quand la conclusion du syllogisme est considérée comme « devoir », ce mot signifie généralement le motif intérieur de notre action²⁴⁴.

En fin du compte, suivant ces définitions des trois types de propositions, le syllogisme pratique qu'ils constituent se formule ainsi :

De deux prémisses rapprochées, dont l'une exprime une volition, un but, et dont l'autre exprime un moyen adapté à ce but, je déduis un *devoir d'action* qui consiste à mettre en œuvre ce moyen : voilà le syllogisme de finalité (PEII241)²⁴⁵.

244 Nous faisons remarquer que La Téléologie, ainsi entendue, est sensiblement semblable à celle de J. S. Mill. Ce dernier emploie le même mot, « Teleology », pour désigner la combinaison syllogistique de la fin avec le moyen, dans le dernier chapitre de *Système de logique*. cf. J. S. Mill, *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique* [1843], t. II, trad. par L. Peisse, Paris : Alcan, 1889, chap. XII « De la logique de la pratique, ou de l'art comprenant la morale et la politique ».

D'après Mill, l'Art se distingue de la science : « quoique les raisonnements qui rapprochent la fin ou le but de chaque art de ses moyens soient du domaine de la science, la détermination de la fin elle-même appartient exclusivement à l'art et forme son domaine particulier » (p. 556). Pour Mill, l'Art, qui exprime la fin de l'acte, constitue « une majeure générale » (ibid.), qui se relie à un moyen (mineur) par la science. Ainsi, « [d]e ces prémisses, l'Art conclut que l'accomplissement de ces actes est désirable, et trouvant en même temps qu'ils sont praticables, il convertit le théorème en une règle ou précepte » (p. 551). Ainsi, suivant la Téléologie de Mill, tout se passe comme si la croyance se combinait avec le désir pour conclure le devoir de l'action chez Tarde.

245 Voir aussi le passage suivant : « [s]i l'on a pu accuser de stérilité le syllogisme ordinaire, ce reproche (comme je l'ai fait remarquer ailleurs) n'atteint pas, en tout cas, le syllogisme téléologique, où, de deux prémisses accouplées, dont l'une exprime un but et l'autre un moyen, jaillit un devoir, combinaison originale qui ne ressemble en rien à ses éléments » (LGS134).

C'est le syllogisme de ce genre qui explique toute action. Il est vrai qu'on n'a pas toujours conscience de toutes ces prémisses, majeure ou mineure, car, dit Tarde, « [u]ne prémisses ne devient ainsi inconsciente ou subconsciente que si le désir ou la croyance dont il s'agit est très intense » (PEII11). Par exemple, « l'avare ne songe jamais à se dire qu'il aime l'argent, ni l'ambitieux le pouvoir ; et, à la vue d'une source, un homme qui a soif ne se dit pas qu'elle est le moyen de se désaltérer », parce que « [c]ela est évident » (ibid.). Ainsi, le syllogisme pratique « précède et gouverne chacune des actions de notre vie » (LGS134), quand bien même on ne prononce pas expressément ce que nous désirons ou croyons, sous forme de prémisses syllogistique²⁴⁶.

Telle est la théorie tardienne de la Téléologie, fondée sur l'union de la croyance et du désir. Le syllogisme pratique, qui domine ainsi l'ensemble de notre action par les deux forces sociales, s'inscrit, comme on l'a vu dans le premier chapitre, au cœur de la sociologie chez Tarde.

1-5. La logique tardienne comme direction de la croyance et du désir

Nous venons de voir le rôle de la Logique et de la Téléologie qui combinent les deux propositions sous forme de syllogisme, soit pour fournir une nouvelle connaissance, soit pour diriger notre action. Approfondissons davantage cette étude sur la logique tardienne, en nous concentrant sur la formation même du syllogisme. La combinaison syllogistique des propositions n'est pas donnée tout de suite, mais se forme progressivement à travers une série de tâtonnements. Nous faisons remarquer que cette opération fait essentiellement partie de la logique tardienne. Dans cette perspective, nous mettons en lumière la formation du syllogisme par la Logique et la Téléologie.

Nous commençons par la Logique proprement dite, dont Tarde définit la tâche comme suit :

246 Dans ce cas-là, la croyance et le désir sont plutôt plus forts, suivant un exemple cité par Tarde : « “Je *veux* faire mon salut ; or le jeûne est un moyen de se sauver ; donc je *dois* jeûner”. Ainsi raisonne implicitement le chrétien, chaque fois qu'il jeûne. S'il ne prend pas la peine le plus souvent de prononcer la majeure, c'est que le but dont il s'agit est établi chez lui à demeure et domine absolument sa vie. Un dessein dont on est possédé sert de majeure inconsciente à tous les raisonnements moraux d'où l'on conclut une obligation. Plus cette majeure est profonde et cachée, plus l'obligation déduite paraît souveraine » (LGS134-135).

[Q]uelle est la tâche de la logique, soit individuelle, soit sociale, mise en présence d'un tas de jugements divers et groupés, qui se divisent entre eux la somme de foi d'un homme, d'un peuple ? Parmi ces jugements, il en est qui se contredisent, d'autres qui se confirment, d'autres qui ne se confirment ni ne se contredisent²⁴⁷ (LGS96).

Dans notre vie ordinaire, nous portons une infinité de jugements, parmi lesquels il peut se trouver la contradiction ou la confirmation réciproque. Coordonner un tas de jugements extrêmement divers, c'est la tâche de la Logique : celle-ci consiste à nous indiquer comment combiner les jugements particuliers, « pour éviter leur contradiction et obtenir leur accord ou leur non-désaccord » (ibid.). En d'autres termes, elle se définit comme « la direction de la croyance » (LGS118) : elle a pour but de diriger notre croyance, en donnant plus d'harmonie et en évitant les contradictions entre des jugements différents, dont chacun correspond à une croyance déterminée. Cette direction des croyances cherche leur distribution la plus coordonnée, pour fournir le maximum de la somme de croyance.

Nous allons voir concrètement ce que veut dire la théorie tardienne de logique, suivant un exemple. Prenons le cas de la découverte de la loi newtonienne de l'attraction (cf. LI86). Dans ce cas-là, Newton confronte un jugement avec un autre : d'une part, une hypothèse « assez probable » de la loi de l'attraction, et, d'autre part, le résultat du calcul, qu'il tient pour « presque certain », sur la distance de la lune à la Terre. S'il y avait une contradiction entre eux, chaque croyance de ces jugements s'atténuerait l'une l'autre ; le savant serait alors obligé de repenser sa conjecture ; il reconsidérerait, ou bien l'assemblage de l'hypothèse et du fait, ou bien la pertinence même de l'hypothèse. Ainsi, la Logique lui permettrait d'éviter la contradiction des jugements, et, par là même, la diminution de la croyance.

Mais, en réalité, ces deux jugements se confirment l'un l'autre : l'hypothèse de la loi de l'attraction s'accorde bien avec le résultat du calcul de la distance de la lune à la Terre. S'il en est ainsi, le savant unit les deux jugements l'un avec l'autre, suivant la Logique. Ainsi, l'hypothèse, qui est elle-même un syllogisme déjà posé par lui, est renforcée par un autre jugement, sur le résultat du calcul. Ajoutez à cela qu'il se forme encore un nouveau syllogisme, composé des deux jugements qui s'accordent

247 Notre étude se borne, pour le moment, à l'aspect individuel de la logique tardienne, quoique, comme le suggère cette citation, la théorie sur la combinaison syllogistique s'applique bien à la logique sociale. Sur ce dernier type de logique, nous détaillerons plus tard.

réciroquement, c'est-à-dire l'hypothèse de cette loi, et le résultat sur ce calcul. Plus généralement, le savant a découvert une « inclusion logique » (ibid.) : il s'est aperçu de l'une des « conséquences » incluses dans le « principe » (LLS122), de sorte qu'il a obtenu plus de confiance aussi bien sur la conséquence que le principe. C'est ainsi que la Logique combine les jugements différents qui s'harmonisent et se renforcent, et, par conséquent, cette Logique augmente la somme de la croyance autant que possible.

Passons à une autre sorte de logique : la Téléologie. En ce qui concerne celle-ci, la tâche se formule ainsi :

Quelle est, de même, la tâche de la téléologie, soit individuelle, soit sociale, devant un chaos de tendances et de volontés que lui présente un homme ou un peuple, qui en partie se contrarient, en partie convergent, en partie se côtoient indifféremment ? Elle doit dire comment il convient de distribuer le désir, soit changé de signe, de désir proprement dit devenu répulsion, ou vice versa, soit changé d'intensité, entre les divers objets des tendances et des volontés dont il s'agit²⁴⁸ [...] (LGS96-97).

En principe, la Téléologie joue un rôle presque identique à la Logique, en ce sens qu'elle établit un ordre au sein de nombreuses propositions à combiner. Mais, à la différence de la Logique, on l'a vu, la Téléologie traite de la combinaison de la croyance et du désir, en tant que « tendances » et « volontés »²⁴⁹ conduisant à l'action. Dans la Téléologie, il s'agit de la contradiction et de l'affirmation réciproques, cette fois, concernant l'union des croyances et des désirs divers. La tâche de la Téléologie consiste donc à diriger la distribution des désirs, pour éliminer les oppositions et apporter plus de convergences entre les combinaisons de la croyance et du désir. Sur cette « direction » du désir (cf. LGS101), voyons un exemple, où Tarde confronte deux syllogismes téléologiques comme suit :

Quand je dis : « Je désire devenir savant ; or on ne s'instruit qu'en travaillant ; donc je dois travailler », si je n'accepte cette conclusion qu'avec répugnance, c'est que je n'aime pas le travail, c'est-à-dire que je désire ne pas travailler ; et, dans ce cas, j'oppose à ce syllogisme un autre syllogisme, à savoir : « Je n'aime point le travail ;

248 Quoique la citation s'occupe de la Téléologie sociale, l'étude de cette section se limite au niveau individuel de la Téléologie. cf. notre note précédente.

249 Ces mots s'assimilent à l'« obligation », dont nous avons ci-dessus parlé sur la Téléologie, en tant que l'« obligation » au sens tardienne, qui se définit par la force psychologique, motive notre action au sein de l'esprit.

or on ne s'instruit qu'en travaillant ; donc je dois renoncer à être savant » (LGS139).

L'opposition de ces deux syllogismes exprime le conflit dans mon cœur. Ils partagent la mineure, indiquant la croyance sur « s'instruire » et « travailler ». Cette mineure peut se combiner avec les deux majeures, ou les deux désirs qui s'opposent l'un à l'autre : d'un côté, le désir de devenir savant, et, d'un autre côté, le désir d'éviter le travail. De cette opposition des désirs résulte la « lutte » (ibid.) entre les conclusions des syllogismes. On aurait donc l'hésitation entre les deux choix : « travailler » ou « renoncer à être savant ».

Mais cette hésitation ne continue pas sans fin : « si, continue Tarde ma répugnance au travail l'emporte, par exemple, sur mon amour du savoir, la seconde prévaut, amoindrie d'ailleurs par son triomphe même » (ibid.). C'est là ce que se trouve le travail de la Téléologie : au bout de l'hésitation, on finit par établir la meilleure combinaison entre le désir et la croyance, pour apaiser la lutte des désirs contradictoires. C'est ainsi que la Téléologie a pour tâche de combiner la croyance le désir comme il faut, pour supprimer le désordre des désirs qui s'opposent.

Nous avons jusqu'ici vu que la logique tardienne, proprement dite ou téléologique, tente d'établir l'harmonie et d'éliminer les oppositions, entre des croyances et des désirs divers. Soulignons que cet aspect singulier de la logique tardienne est inséparable de la définition même de la croyance et du désir, en tant que *quantité*. Dans cette perspective, nous nous arrêtons sur la notion tardienne de la contradiction et de l'affirmation, pour mettre en relief l'originalité de la logique tardienne.

Quant à la contradiction, d'une part, elle échapperait aux yeux du logicien ordinaire, n'admettant aucun degré de croyance :

[D]eux propositions précédemment affirmées à la fois par le même esprit [...] impliquaient leur mutuelle contradiction [...] Ce problème ne se pose pas pour la logique ordinaire qui, par l'hypothèse implicite d'où elle part, à savoir celle de propositions prononcées avec une conviction toujours parfaite, et par suite toujours égale, exclut la possibilité du duel interne que je suppose, ou, si elle l'admet, le rend sans issue. Elle nous apprend bien qu'une chose ne *doit* pas être affirmée et niée en même temps (LGS129).

En général, la logique ordinaire refuse catégoriquement la contradiction des deux

propositions. Parce qu'elle présuppose que chacune des propositions se fonde sur une croyance « toujours parfaite » et « égale », elle ne comprend pas à la fois ces deux propositions qui s'opposent l'une à l'autre : pour cette logique ordinaire, une proposition, qui est parfaitement convaincante, n'est jamais compatible avec une autre proposition, également convaincante, qui la contredit.

Au contraire, la logique tardienne admet la contradiction entre deux propositions, parce que, d'après elle, notre conviction sur chacune d'elles n'est ni « parfaite » ni « égale », mais présente un certain degré. S'il se peut que deux propositions soient affirmées à la fois par le même esprit, c'est qu'on affirme une proposition avec un certain degré de croyance, inégal à une autre. Il en est de même pour le désir : si les deux objets, exprimés par les deux propositions, sont désirés à la fois par une seule personne, c'est qu'une chose est voulue avec un certain degré de désir, compatible avec un autre désir vis-à-vis d'une autre chose.

Ce « duel interne », toutefois, finit par trouver son issue, à la différence de la logique ordinaire. Même si celle-ci osait admettre ce duel, elle ne pourrait jamais choisir une des deux propositions, par définition, également convaincantes. En revanche, selon la logique tardienne, au bout de l'« hésitation » (cf. LLS79-80) ou de la « méditation » (cf. PS278), nous sommes capables de nous décider finalement pour l'une des deux propositions contradictoires. Sans aucun degré variable de la croyance et du désir, l'oscillation entre deux propositions n'en finirait pas pour toujours. Ainsi, la contradiction et sa résolution, qui échappent inévitablement à la logique ordinaire, s'inscrivent dans la logique tardienne, qui accorde le degré quantitatif de la croyance et du désir.

À cela s'ajoute que l'affirmation réciproque entre les propositions est conditionnée, elle aussi, par la dimension quantitative de la force psychologique. Quand, comme nous venons de le voir, une proposition affirme une autre proposition, et réciproquement, l'une comme l'autre obtient plus de croyance. Cela ne s'applique pas toutefois à la logique ordinaire, car celle-ci ne s'intéresse pas au degré de vraisemblance, mais seulement à l'affirmation et la négation absolues ; par exemple, on ne peut pas dire qu'un vrai jugement rendrait « plus vrai » un autre jugement qui est déjà censé être vrai ; pour cette sorte de logique, dès lors, l'affirmation réciproque des jugements ne sert pas à augmenter notre connaissance. Si l'harmonie des jugements plus ou moins probables leur permet de se fortifier davantage, c'est que la logique tardienne accorde un degré à la croyance.

Pour conclure la présente section, précisons la portée originale de la logique tardienne, en résumant nos observations faites ci-dessus. Nous avons vu jusqu'ici que, d'une part, la contradiction et la résolution des propositions, et, d'autre part, l'affirmation réciproque des jugements, qui augmente le somme de croyance, reposent sur la dimension quantitative de la croyance et du désir. Notons que la contradiction et l'affirmation, ainsi entendues, présentent une caractéristique remarquable de la logique tardienne : celle-ci se considère comme une série de tâtonnements pour établir ce qu'il y a de logique dans le monde. La logique, suivant Tarde, ne se limite pas au jugement statique sur la proposition et le syllogisme déjà composés, mais constitue le processus dynamique qui compose et recompose la proposition et le syllogisme eux-mêmes, à la recherche de plus d'harmonie et de moins d'oppositions entre eux. Sans ce travail de la logique, tout resterait *moins logique* : il ne se trouve nulle part d'affirmation des propositions, mais partout leur contradiction qui reste inaperçue. Pour ainsi dire, la logique tardienne consiste dans *une démarche qui établit progressivement l'ordre logique*.

Telle est l'originalité remarquable de la théorie tardienne de la logique, en tant que « direction » de la croyance et du désir. Nous verrons plus tard que la logique tardienne, définie de cette manière, joue un rôle essentiel dans la philosophie de l'histoire chez Tarde. Mais, avant de nous engager dans cette étude, continuons l'étude sur la logique tardienne elle-même.

1-6. La prééminence de la croyance sur le désir

Nous avons jusqu'ici mis en cause parallèlement deux types de logique, la Logique proprement dite et la Téléologie. Mais, à vrai dire, la première est considérée comme plus fondamentale que la seconde dans la théorie tardienne de la logique. Pour préciser ce point, nous nous concentrons sur la relation entre la croyance et le désir. Cette réflexion nous apprendra la prééminence de la croyance sur le désir, et, par la même, dirigera la démarche de notre étude sur la logique de Tarde, fondant sa philosophie de l'histoire.

Dans cette perspective, nous mettons en cause la quatrième section de « La croyance et le désir », intitulée « La croyance, seul objet de désir ». Dans cette section, Tarde insiste sur le fait que « le désir a essentiellement la certitude pour objet »

(EMS250) : nous ne désirons pas ce qui nous semble peu probable, mais ce que nous *croions* certain. Sur ce point, nous signalons que le désir présuppose la *croiance* concernant son objet. Or, encore une fois, la *croiance*, qui est une quantité psychologique, comporte un degré variable, « depuis la moindre inclination à croire [...] jusqu'à la certitude » (MS45). Parmi les *croiances* diverses, plus ou moins crédibles, le désir s'attache à « la plus grande somme de foi » (EMS299), ou « la *croiance maxima* » (EMS297). Cette dernière n'est rien d'autre que la « certitude », toujours cherchée par notre désir²⁵⁰. De là vient une conséquence décisive : *c'est la croiance maxima que le désir a pour objet*.

Cette observation correspond exactement à ce qu'implique la Téléologie tardienne. Comme on l'a vu dans la section 1-4, la majeure du syllogisme pratique exprime un désir en tant que but, alors que sa mineure indique une *croiance* comme moyen. Quand le désir exige, de cette façon, la *croiance* au moyen de laquelle il s'assouvit, on peut dire justement que le premier a pour objet la dernière.

Encore faut-il prendre garde de ne pas se laisser abuser par l'apparence de cette relation du désir et de la *croiance*. En tant qu'ils s'associent, l'un avec l'autre, sous forme du but et du moyen, ou sous forme de majeure et de mineure, il pourrait paraître que le désir existe par avance, en attendant que la *croiance* vienne se combiner à lui, après coup. Mais, au contraire, d'après Tarde, c'est la *croiance* qui précède toujours le désir. Nous précisons ce point, à partir de la dépendance du désir vis-à-vis de la *croiance* : dans *La logique sociale*, Tarde affirme que le désir « ne saurait se présenter séparé de la *croiance*, tandis que celle-ci peut être considérée à part du désir » (LGS76)²⁵¹. Le désir dépend donc nécessairement de la *croiance*, qui peut exister par elle-même, indépendamment du désir, comme Tarde affirme ainsi : « la *croiance* l'emporte grandement sur le désir en indépendance et richesse propres » (EMS250)²⁵².

250 Cette notion singulière de la certitude en tant que « *croiance maxima* » se relie intimement à l'augmentation des *croiances* par le syllogisme. Nous détaillons ce point dans la section 2-4, qui traite de l'ontologie tardienne des « possibles ».

251 Tarde explique ailleurs ainsi : « un désir s'exprime par un dessein ; et un dessein, en même temps qu'il est un pseudo-jugement par sa forme affirmative ou négative (je veux, je ne veux pas), renferme une espérance ou une crainte, le plus souvent une espérance, c'est-à-dire toujours un jugement véritable. Espérer ou craindre, c'est affirmer ou nier, avec un degré de *croiance* plus ou moins élevé, que la chose désirée sera » (LI218).

252 La dépendance du désir et l'indépendance de la *croiance* s'expriment par la portée de la logique (proprement dite) et de l'éthique : « [l]a logique traite de la *croiance* presque pure ; le désir pur ou presque pur n'a ni ne peut avoir de science à son service exclusif. L'éthique, qui répond en cela à la mécanique, s'occupe du désir croyant, de la volonté » (EMS250-251). Alors que la *croiance*, qui existe par elle-même, est réservée à la logique, le désir pur

De cette dépendance du désir à croyance résulterait naturellement une conséquence considérable comme suit : *c'est la croyance qui conditionne le désir ayant celle-ci pour objet*. Prenons un exemple auquel s'applique cette thèse fondamentale :

Je voudrais bien être orateur à la Chambre, et un compliment d'ami me persuade que je viens de révéler tout à l'heure un vrai talent oratoire ; cette persuasion accroît mon ambition, qui contribue du reste à me laisser persuader. [...] Une croyance d'ailleurs attise un désir, tantôt parce qu'elle fait juger plus réalisable l'objet de celui-ci, tantôt parce qu'elle en est l'approbation (LI88-89, souligné par nous).

Le désir d'« être orateur à la Chambre » ne préexiste pas en tant que tel. Ce désir n'est pas séparable de ma croyance en « un vrai talent oratoire » qui le renforce, ou plutôt, c'est cette croyance préexistante qui conditionne l'existence du désir lui-même, non pas le contraire. En un mot, « la foi sert le plus souvent à diriger le désir » (EMS299)²⁵³. De cette dépendance du désir vis-à-vis de la croyance, Tarde conclut à « la subordination du désir à la foi » (EMS307).

Ces observations sur la prééminence de la croyance sur le désir, nous semble-t-il, permettent de déterminer la relation de la Téléologie à la Logique. Que le désir se subordonne à la croyance implique la direction de celui-là par celle-ci, parce que celui-là correspond toujours à celle-ci, qui lui est antérieure, et qui le conditionne. Par conséquent, l'opposition des croyances signifie celle des désirs, et, au contraire, la convergence des croyances n'est autre que celle des désirs. Or, comme on l'a vu, le syllogisme téléologique consiste dans la combinaison de la croyance et du désir. Si le désir est dirigé fondamentalement par la croyance, la Téléologie, dont la tâche est de coordonner les désirs différents, dépend finalement, nous semble-t-il, de la Logique proprement dite, qui travaille à établir l'ordre parmi les croyances : la Téléologie ne fait s'accorder les désirs divers que si la Logique harmonise avant tout un tas de croyances. S'il n'y avait pas d'harmonie proprement logique des croyances diverses, la Téléologie

n'a pas de son propre domaine : il n'est traité par l'éthique – si l'on veut, la Téléologie – que s'il se combine à la croyance.

253 Cela explique aussi le fait qu'une nouvelle invention, qui communique une certaine croyance, a pour effet la création d'un nouveau besoin, que Tarde décrit comme il suit : « un besoin spécial, plus ou moins développé par ses satisfactions mêmes, à la manière des autres besoins, et né aussi des inventions ou des découvertes qui l'ont satisfait, c'est-à-dire des systèmes ou des programmes, des catéchismes ou des constitutions qui, en commençant à rendre les idées et les volontés plus cohérentes, ont créé et activé le désir de leur cohésion » (LI208, souligné par nous).

ne pourrait pas composer, elle non plus, le syllogisme de la croyance et du désir, pour éviter le chaos des désirs. En fin de compte, c'est la Logique proprement dite qui dirige la démarche de la Téléologie elle-même²⁵⁴. Autrement dit, la Logique se définit non seulement comme la direction de notre connaissance, mais aussi, *indirectement*, comme la direction de notre action, à travers la coordination des croyances, en tant qu'objet des désirs. C'est là que se trouve la portée décisive de la Logique qui s'occupe de la croyance.

Après avoir ainsi confirmé l'importance fondamentale de la Logique et de la croyance qu'elle traite, notre réflexion se concentre sur cette sorte de logique, qui sert de fondement de la philosophie tardienne de l'histoire.

§2. La formation de la réalité par la logique tardienne

2-1. La formation logique du moi et du monde extérieur

L'étude qui suit porte principalement sur la Logique proprement dite. Comme on l'a vu, celle-ci se définit comme une démarche pour établir de plus en plus l'ordre harmonisé. Ce qui nous paraît remarquable est que cette démarche logique permet non seulement l'augmentation et l'harmonisation de nos connaissances, mais aussi *la formation progressive de la réalité* : il nous semble que la théorie tardienne de la Logique présente une perspective ontologique, selon laquelle le monde lui-même se fait graduellement suivant l'ordre logique. Dans les sections qui suivent, nous allons tenter de préciser cette dimension considérable de la Logique tardienne, car ce point de vue est indispensable pour mettre en lumière la façon dont se forme l'histoire humaine selon la philosophie de l'histoire chez Tarde.

Tout d'abord, dans cette section, nous nous focalisons sur le deuxième chapitre de *La logique sociale*, où il s'agit de la genèse de la notion du moi et celle du monde

254Par exemple, « le duel téléologique », opposition des désirs, se ramène finalement au « duel logique », comme le montre le passage suivant : « [s]i, par hypothèse, je désire être député, [...] c'est que j'espère le devenir en prenant les moyens connus. Et si mes adversaires me barrent le chemin [...], c'est qu'ils ont une espérance nettement contradictoire. J'affirme que je serai probablement élu, grâce à mes manœuvres ; ils le nient. S'ils cessaient absolument de le nier, s'ils perdaient tout espoir, ils ne me combattraient plus, et le duel téléologique prendrait fin, ici comme partout, avec le duel logique, ce qui montre l'importance capitale de celui-ci » (LI218-219, souligné par nous).

extérieur. L'analyse de ce texte nous apprendra, sous un certain angle, que la réalité se forme suivant la Logique tardienne.

Mais avant d'aborder la lecture de ce texte, nous aimerions nous arrêter sur la relation de la perception et du jugement logique. Comme nous le disions, la Logique au sens tardien s'applique à toute connaissance humaine, si bien qu'elle comprend même la perception la plus élémentaire. Quand on perçoit quelque chose, par conséquent, le jugement logique est toujours là :

On ne remarque pas non plus, à l'apparition d'une sensation quelconque, l'éveil subit de la croyance ; aussi la perception n'a-t-elle généralement point l'air d'un jugement (EMS245).

C'est ce jugement, discrètement émis par la croyance éveillée, qui est indispensable pour avoir la notion du moi et celle du monde extérieur. Prenons la citation qui traite de cette sorte de jugement :

Ce cheval que nous disons *voir* au loin, même sans le regarder, nous le jugeons, nous le *concluons* en réalité, comme les peintres le savent bien. Sa vue, c'est l'attribution instinctivement faite à une impression rétinienne de la possibilité [...] des sensations tactiles, olfactives, sonores, que nous lui rattachons ; c'est un jugement de localisation, un jugement de coexistence simultanée avec d'autres impressions, un jugement de classification qu'atteste l'apparition du mot cheval, un jugement de causation enfin qui nous fait prévoir vaguement ce qui va suivre ou nous fait songer à ce qui vient de précéder notre impression (EMS237-238).

Le passage montre combien de jugements divers s'accompagnent de la perception du cheval. Nous faisons remarquer que la vue de cet animal implique non seulement des jugements relativement complexes, tels que celui de causation, mais aussi le jugement, plus élémentaire, d'attribuer des sensations à objet. C'est là que se trouve le travail de la Logique, indispensable même pour la perception la plus simple²⁵⁵ : nous attribuons,

255 Sur l'attribution de la sensation à objet perçu, voir aussi l'exemple suivant : « [m]e réveillant à l'aube dans un wagon, en voyage à travers un pays nouveau, j'aperçois un peu au-dessus de l'horizon une dentelure blanche dans le bleu du ciel : je *perçois* une chaîne de montagnes. Cela veut dire que j'affirme l'attribution à cette impression visuelle de vagues images différentes, visuelles, tactiles, musculaires, qui me restent de mes excursions dans les montagnes. Mais ensuite il me semble apercevoir une légère déformation de cette

généralement à notre insu, une infinité de sensations aux objets perçus, de sorte que ces jugements d'attribution se coordonnent sans aucune contradiction.

Après avoir confirmé cette intervention peu sensible du jugement logique dans la perception, passons à la lecture du deuxième chapitre de *La logique sociale*²⁵⁶. L'essentiel de ce texte, qui porte sur la genèse de la notion du moi et du monde extérieur, consiste dans la formation des « catégories » – à savoir la « Matière », l'« Espace », la « Force », et le « Temps », car c'est l'acquisition de celles-ci qui conditionne celle de la notion du moi et du monde extérieur. Nous verrons ci-dessous que le jugement logique qui attribue la sensation joue un rôle essentiel pour la formation de ces catégories, et, par conséquent, celle de la notion du moi et du monde extérieur. Commençons par les catégories de la « Matière » et de l'« Espace ».

A. La formation des catégories de la « Matière » et de l'« Espace »

Chez le nouveau-né, qui ne prend pas encore conscience de lui-même, les sensations diverses ne s'ordonnent pas encore, comme Tarde le décrit : « [j]e suis ce rouge et je suis ce bleu, je suis ce bruit et je suis ce son, je suis ce froid et je suis ce chaud, etc. » (LGS180). Il ne peut pas sortir de ces désordres, à moins qu'il n'affirme l'existence de l'« *autre que soi* », ou du « *non-soi* », en dehors du moi. C'est ainsi que se forme la catégorie de la « Matière » (ibid.).

Ce qui est remarquable, c'est que Tarde emploie les termes concernant le jugement logique, pour expliquer la genèse du moi : « [j]e suis ce rouge et je suis ce bleu », ce sont « les propositions les plus contradictoires » (ibid.). Pour résoudre cette contradiction, d'une part, les sensations différentes en tant que « prédicats » sont séparées du moi comme « sujet », d'autre part, elles sont attribuées aux objets matériels à titre de non-soi, « produit d'une négation » (ibid.) : ainsi, je ne suis plus *ce rouge* ni *ce bleu* ; c'est une matière qui est rouge, et c'est une autre qui est bleue.

Les sensations différentes, ajoute Tarde, peuvent encore « se confirmer » l'une l'autre. Par exemple, quand j'éprouve la chaleur et le rouge d'une matière A, d'où vient la proposition suivante : « une matière A est à la fois chaude et rouge ». Ces sensations,

silhouette, et l'idée que c'est peut-être un nuage se présente à moi : autre jugement d'attribution qui va grandissant à côté de l'autre qu'il contredit » (LGS78-79).

²⁵⁶Ce texte est la reprise d'un article intitulé « Catégories logiques et institutions sociales » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 35, 1889, p. 561-594).

en tant que prédicats, se combinent et s'ordonnent, par rapport à cette matière comme le sujet. Ainsi, la notion de la Matière permet aussi bien de résoudre la contradiction des sensations, que d'établir la confirmation entre eux.

Or, cette catégorie exige naturellement une autre, celle de l'« Espace », quand il s'agit de l'attribution des sensations différentes qui se contrediraient. Pour qu'on attribue ces sensations à la Matière en évitant la contradiction, on est obligé de supposer qu'il y a des objets multiples, c'est-à-dire des corps différents. Cette multiplicité nécessite la catégorie de l'« Espace », comme un milieu où se situent ensemble des corps multiples²⁵⁷.

En somme, pour sortir du désordre parmi les sensations, les deux catégories de « Matière » et de l'« Espace » jouent un rôle indispensable. Or, la sensation n'est pas tout : « un état d'esprit se compose non seulement de sensations, mais de sensations et de souvenirs » (LGS181). Pour résoudre la contradiction des sensations et des souvenirs, il faut d'autres catégories, celle de la « Force » et du « Temps ».

B. La formation des catégories de la « Force » et du « Temps »

Tarde signale que la sensation et le souvenir pourraient se contredire sur un même objet, quand il s'agit de changement de la qualité, et de la perception du mouvement. Nous traitons ces deux cas, pour suivre ce qu'il pense de la catégorie de la « Force » et du « Temps ».

Prenons deux passages, dont le premier porte sur le changement de qualité, le second s'occupe de la perception du mouvement :

Je juge ce fruit doré, mais je me souviens de l'avoir jugé vert ; ce fleuve est rouge et grondant, mais je me souviens qu'il était bleu et murmurant. Est-ce donc le même fruit ? Est-ce le même fleuve ? (LGS181)

257La formation de la notion de l'Espace a pour commencement d'avoir celle de lieu. Quand on ne trouve rien dans l'endroit, où on s'attend à ce qu'il existe quelque chose, nous avons l'idée de lieu. En unissant chacun des lieux homogènes, on les érige dans l'Espace comme une totalité où on dispose librement les objets, selon l'ordre géométrique. Du point de vue du jugement de localisation, l'espace se définit ainsi ; « [L']espace est inépuisable en formes toujours nouvelles, c'est-à-dire en jugements de localisation indéfiniment variés et accumulables » (LGS193).

On attribue tel corps à *ce* lieu, mais on se souvient de l'avoir attribué à *d'autres* lieux. Comment un même corps peut-il occuper divers lieux ? (LGS182)

L'un comme l'autre exemple montrent que la sensation d'un corps peut être en désaccord avec son souvenir : dans le changement de l'état d'un corps, on pourrait avoir une sensation tout autre que le souvenir de ce corps ; dans le mouvement de l'objet, on pourrait sentir qu'il occupe maintenant un autre lieu que celui qu'il occupait tout à l'heure. Pour éviter cette contradiction entre ces jugements opposés de la sensation et du souvenir, on est obligé d'introduire deux catégories : celles de la « Force » et du « Temps ».

D'abord, s'agissant de la catégorie de la Force, elle complète celle de la Matière : on considère la Force comme inhérente à la Matière, déjà définie comme « non-moi », ce qui signifie qu'on accorde aux corps, pour ainsi dire, le « désir d'action et de changement » (LGS182) par eux-mêmes. La catégorie de la Force, ainsi entendue, permet de concilier la sensation et le souvenir qui semblent opposés. Même si la sensation se montre différente du souvenir, il n'y a plus de contradiction entre eux : on n'a aucune difficulté à attribuer la sensation et le souvenir, opposés l'un de l'autre, à un seul même objet, si celui-ci est doué de la Force qui se change, ou qui se meut par lui-même.

Ainsi, on peut établir l'ordre entre les jugements d'attribution, non seulement par la catégorie de la Matière, posée en dehors du moi comme « non-soi », mais aussi par celle de Force qui s'unit à la Matière. D'où vient qu'on a la notion de « Matière-Force », qui joue un rôle indispensable dans la connaissance du monde extérieur.

Cette catégorie de « Matière-Force » exige l'Espace d'être complété par la dernière catégorie du « Temps » : de même que la Matière nécessite l'Espace où ils se localisent, la Matière-Force, qui se change et qui se meut, demande une certaine durée où s'inscrit ses changements différents. C'est cette catégorie du Temps qui fait coexister les changements divers sans aucune contradiction. Ainsi, on obtient finalement la notion d'« Espace-Temps », où se localise la notion de « Matière-Force » selon l'ordre spatio-temporel²⁵⁸.

258 À part ces catégories dites « logiques », dont nous traitons ici et qui concernent la connaissance, Tarde parle des « catégories téléologiques » qui conduisent la volonté : « [l']agitation produite par les impulsions divergentes des divers organes serait sans terme, si, après quelques expériences agréables ou pénibles du goût, du toucher, et des autres sens, le plaisir et la douleur n'apparaissaient comme des réalités extérieures, incarnées d'ailleurs dans les objets précédents, et créés tout exprès pour servir d'écoulement à l'activité »

Il nous semble évident que, dans ces pages de *La logique sociale*, le jugement logique est toujours là, pour établir l'ordre entre les sensations et les souvenirs : on fait le jugement de les attribuer, de sorte qu'ils se concilient les uns les autres. D'une série de ces jugements se déduisent logiquement les catégories permettant d'éviter la contradiction des jugements sur la sensation et le souvenir. C'est autour de ces catégories que s'articule la réalité extérieure pour le nouveau-né, et parallèlement, il sort du chaos, pour avoir la notion de soi-même. En fin de compte, c'est le jugement logique, toujours entrant dans la perception la plus élémentaire, qui nous fournit les notions du monde extérieur et du moi, en établissant leur ordre logique²⁵⁹.

Ces observations nous apprennent, sous un certain angle, que la réalité se forme par le travail harmonisant de la logique. Mais, il faut aller plus loin, pour préciser définitivement la portée ontologique de la Logique tardienne.

Premièrement, il reste à mettre en revue l'ontologie des « possibles », permettant d'approfondir la réflexion de cette section, dans une perspective plus fondamentale. Cette étude est indispensable pour nous, parce qu'elle est cruciale vis-à-vis de notre question : comment la Logique au sens tardien permet-elle la formation de la réalité elle-même ? Mais, pour nous approcher de cette théorie ontologique, il est nécessaire d'aborder la théorie tardienne de la science, qui révèle une dimension ontologique du possible. Nous nous engagerons dans ces études plus tard, respectivement dans les sections 2-3 et 2-4.

(LGS182-183).

De même que les sensations peuvent se contredire dans le jugement, les impulsions contraires rendent suspicieuse la volonté : grâce au « plaisir » et à la « douleur » à titre de catégories téléologique, les impulsions s'ordonnent, et la volonté sort de son désordre. D'ailleurs, comme nous l'avons vu dans la section 1-6, la formation de l'ordre logique précède celle de l'ordre téléologique, aussi dans le présent cas de la formation du moi (cf. MB109).

²⁵⁹Nous faisons remarquer que cette discussion concerne la critique tardienne de Maine de Biran. Dans *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie* (1876), Tarde cherche à reprendre la théorie biranienne sur l'effort du point de vue de la croyance : d'après lui, le jugement logique, non pas l'effort et sa résistance, joue un rôle fondamental pour former la notion du moi et du monde extérieur (MB chap. 9). Pour préciser la portée de la doctrine de Tarde, il sera nécessaire de la comparer en détail avec celle de Biran.

Sur le rapport entre Tarde et Biran, voir les études suivantes : A. Devarieux, « Gabriel Tarde : Lecteur de Maine de Biran ou « la difficulté formidable » », in *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 13-49 ; A. Devarieux, « Évolutionnisme et psychologie : Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », F. Worms et al. (dir.), *Annales bergsoniennes IV : L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2008, p. 213-236.

Deuxièmement, la discussion, analysée jusqu'ici, sur la genèse du moi et du monde extérieur soulève une question, à propos du sujet du jugement. Il nous semble qu'il est plus urgent de résoudre ce problème, car celui-ci pourrait embarrasser le lecteur du texte traité ci-dessus. Laissons donc de côté cette première tâche pour le moment, et occupons-nous du problème du sujet, dans la section suivante.

2-2. Une monade en tant qu'un point de vue logique

La question posée par la réflexion de la section précédente est la suivante : qui est le sujet du jugement permettant la formation du moi et du monde extérieur ? Cette question se pose inévitablement, dans la mesure où l'existence du moi, vulgairement regardé comme sujet du jugement, n'est pas encore établie, par hypothèse, au sein du processus de la genèse du moi. Il est vrai que Tarde présuppose l'existence d'un nouveau-né, mais celui-ci n'a pas encore conscience de lui-même ni du jugement fait par lui. Quel sujet porte donc une série de jugements inconscients, qui concourent à former le moi conscient ? À cette question, nous semble-t-il, Tarde répondrait ainsi : c'est *une monade*, qui joue un rôle du sujet du jugement logique. Nous allons voir ce point de plus près, à la lecture de quelques pages de *Monadologie et sociologie*.

Nous commençons par le passage sur la croyance et du désir inconscients :

La croyance et le désir ont ce privilège unique de comporter des états inconscients.

Il y a certainement des désirs, des jugements inconscients. Tels sont les désirs impliqués dans nos plaisirs et dans nos peines, les jugements de localisation et autres incorporés à nos sensations (MS46, souligné par nous).

C'est de cette croyance inconsciente qu'il s'agit dans la formation du monde extérieur et du moi : le jugement logique de l'attribution cherche à concilier une croyance inconsciente sur une sensation (par exemple, « une matière A est chaude ») avec une autre croyance inconsciente (« une matière B est froide »), en évitant la contradiction (tel que le jugement suivant : « une matière A est à la fois chaude et froide »)²⁶⁰.

Il nous semble que cette croyance inconsciente, avec le désir inconscient, appartient

²⁶⁰Le jugement téléologique, de même, fait se coordonner bien des désirs inconscients, pour former la catégorie téléologique du plaisir et de la douleur. Voir notre note 258.

à une monade, parce que celle-ci est un agent qui ne cesse d'agir même à l'état inconscient. Pour cerner cet aspect de la monade, Tarde recourt à la théorie contemporaine sur la mémoire :

« Certains physiologistes, dit M. Bail, qui s'intéressent à la psychologie ont prouvé qu'on ne saurait rien oublier. Les traces des impressions antérieurement reçues s'accumulent dans nos cellules cérébrales, où elles restent indéfiniment latentes, jusqu'au jour où une influence supérieure les évoque de la tombe où elles dormaient ensevelies... Lorsqu'au milieu d'une conversation on cherche à se rappeler un nom, une date, un fait, le renseignement cherché bien souvent nous échappe, et c'est quelques heures plus tard, lorsque nous pensions à toute autre chose, qu'il vient spontanément s'offrir à nous. Comment expliquer cette révélation inattendue ? C'est qu'un *secrétaire mystérieux*, un automate habile *a travaillé pour nous pendant que l'intelligence* [...] négligeait ces minces détails... ». La nécessité où sont les aliénistes de recourir à ces comparaisons de *secrétaire*, de *bibliothécaire* intime, pour expliquer les phénomènes de la mémoire est une forte présomption en faveur de l'hypothèse des monades²⁶¹ (MS47).

D'après l'explication physiologique ci-dessus citée, c'est grâce au travail d'« un secrétaire mystérieux » ou d'« un bibliothécaire intime », que survient la révélation inattendue de la mémoire, accumulée dans nos cellules cérébrales. Tarde considère que cette théorie sur la mémoire latente soutient son hypothèse de la monadologie : ces agents, désignés par les images métaphoriques, ne sont autre chose que des monades, aux yeux de Tarde ; c'est celles-ci qui travaillent en état d'inconscience.

Nous pensons que c'est cette monade qui porte le jugement inconscient : elle émet le jugement d'attribution, sur la base de la croyance inconsciente qui lui appartient²⁶². Une monade, qui établit ainsi l'ordre logique entre des jugements d'attribution, constitue finalement le noyau d'un moi conscient²⁶³.

261 Ce passage contient le texte de « M. Bail », cité par Tarde. Mais, malheureusement, nous ne disposons pas d'information sur cet auteur.

262 Encore une fois, la croyance et le désir consistent dans l'essence de la monade, comme Tarde l'affirme : « la foi et le désir sont tout l'être des monades » (MS69).

263 Une monade, qualifiée de « dirigeante », constitue ainsi le moi conscient, alors que de nombreuses autres monades, « subordonnées », demeurent inconscientes. Nous trouvons ici le schème semblable de la possession de monade dirigeante par rapport aux monades subordonnées. Tarde insiste sur le fait que celle-là exige toujours la collaboration de celles-ci : « notre conscience à nous, monades dirigeantes, éléments-chefs du cerveau, a pour

De ce qui précède, nous concluons que la Logique tardienne prend la monade comme sujet du jugement. De ce point de vue se définira plus précisément la *subjectivité* de la Logique tardienne. Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, la Logique tardienne se fonde essentiellement sur l'élément subjectif. Nous faisons remarquer que le subjectif au sens tardien ne se définit pas à partir du moi, mais à partir de la monade, puisque ce n'est pas le moi, mais la monade, qui fait une série de jugements pour faire coordonner les croyances différentes, tantôt conscientes, tantôt inconscientes. Si le moi était chargé du sujet du jugement, le jugement inconscient, traité par la Logique tardienne, lui échapperait.

La subjectivité en question, dès lors, n'est pas celle du moi conscient, mais de la monade. Il est vrai que, d'une part, cette Logique tardienne, en tant que subjective, n'est pas objective, par définition : elle dépend nécessairement d'un point de vue particulier, et celui-ci est conditionné par ce qu'on croit subjectivement. Mais, d'autre part, nous avons vu que la Logique tardienne est irréductible au jugement conscient. Il en résulte une conséquence fondamentale : la monade, en tant que sujet du jugement logique, se définit indépendamment de la conscience, simplement comme un point de vue logique. Cette définition est valable que la monade, de même que ses jugements, soit consciente ou inconsciente : l'essentiel est qu'elle ne cesse de chercher autant d'harmonies logiques que possible, de son propre point de vue. La subjectivité de la Logique tardienne consiste ainsi essentiellement dans *ce point de vue logique, propre à chaque monade*. C'est à partir de ce point de vue subjectif, conditionné par la croyance, que toute la Logique fonctionne, à la recherche d'harmonie logique des jugements divers. Nous reviendrons, dans notre section 3, sur cette idée d'un point de vue subjectif, comme le fondement essentiel pour l'individualité réalisée dans l'histoire.

2-3. La certitude scientifique et un réseau des croyances

Après avoir défini le sujet logique comme monade, nous entamons un autre sujet dont nous parlions à la fin de la section 2-1 : l'étude sur la théorie ontologique des « possibles », qui permettrait un développement plus profond de la discussion sur la formation et du moi et du monde extérieur. Mais, pour ce faire, il est nécessaire de saisir

collaboratrices nécessaires, constantes, durant notre vie ou principauté cérébrale, d'innombrables autres consciences dont les modifications, extérieures à notre égard, sont pour elles des états internes » (MS46-47).

par avance la conception tardienne de la science. Voici pourquoi.

En premier lieu, cette conception de la science nous apprend que, pour la Logique tardienne, la notion de certitude n'a pas le fondement objectif, mais s'appuie seulement sur le point de vue subjectif. Cela s'applique à nos connaissances en général, mais le cas de vérification scientifique nous le montrera d'une manière frappante. Cette dimension fondamentale de la Logique tardienne permet la précision de la théorie tardienne des « possibles ». Et, deuxièmement, la définition tardienne de la loi scientifique, entendue à partir du possible, nous fait entrevoir le champ immense des possibles.

Dans cette perspective, abordons l'étude de cette section. Ce qui nous paraît remarquable dans l'idée tardienne sur la science est que le mot « si » est considéré comme essentiellement inscrit dans la loi scientifique. Par exemple, la composition de l'eau s'explique scientifiquement ainsi : « [s]i ce flacon d'hydrogène est combiné avec ce flacon d'oxygène, il se formera de l'eau » (P10)²⁶⁴. Pour que cette formulation mérite le nom « scientifique », il faut qu'elle s'applique à tout phénomène possible sans aucune exception, c'est-à-dire, non seulement à *ce* « flacon d'hydrogène » et *ce* « flacon d'oxygène », mais aussi à tous les « flacons d'hydrogène » *possibles* et tous les « flacons d'oxygène » *possibles*²⁶⁵. Bref, comme Tarde l'affirme, « la différence entre une loi empirique, comme celle de Bode, ou une loi scientifique, comme celle de Newton, c'est précisément que celle-ci a un contenu virtuel immense » (LGS257).

La position de cette hypothèse scientifique, capable de couvrir toute possibilité ou tout « un contenu virtuel immense », d'après Tarde, est due à la faculté de dire « si » : comme Tarde le dit : « [s]ans la faculté de dire *si*, l'esprit n'eût jamais découvert les lois dont l'intelligence est le recueil » (P37). C'est pour cela qu'« aucune loi n'aurait été découverte et formulée par l'homme s'il n'était doué de la faculté de dire si » (P11).

Évidemment, la position d'une hypothèse n'est toutefois pas suffisante : il est nécessaire d'examiner si elle est à l'épreuve de la vérification, au moyen d'une

264 Notre réflexion sur la théorie tardienne de science se réfère à l'article « Les possibles : fragments d'un ouvrage de jeunesse » (1910), que Tarde écrit en 1874, dès le premier temps de sa pensée, et qui n'est toutefois publié qu'après sa mort. Ce texte, écrit vingt ans plus tôt que *La logique sociale*, nous semble témoigner d'une filiation avec cet ouvrage. En fait, l'auteur reprend quelques pages de cet article dans *La logique sociale* (cf. LGS256-259). Cet article nous permettra de nous approcher de la pensée tardienne sur la science, ainsi que de l'ontologie des « possibles » chez Tarde.

265 Prenons encore un exemple concernant la loi de l'attraction : « La vérité lumineuse et profonde de la loi de l'attraction lui vient de ce qu'elle s'applique non seulement à l'ensemble et à la suite des gravitations et des perturbations planétaires qui ont réellement lieu, mais à toutes celles qui auraient pu avoir lieu dans l'immensité de l'espace et du temps » (LGS257).

succession d'expériences :

Avant toutes recherches expérimentales, il faut d'abord une hypothèse, fondée sur une association de jugements d'où l'on a déduit, à titre de simple possibilité plus ou moins probable, une conclusion conjecturale. C'est ensuite pour faire hausser cette conjecture sur l'échelle des probabilités jusqu'à la certitude, ou, au contraire, pour la dépouiller de toute apparence de vérité, que les méthodes empiriques sont utiles. Elles servent à le vérifier (PEII242)²⁶⁶.

Voyons de plus près cette vérification de l'hypothèse plus ou moins probable. On trouvera qu'il s'agit là de correspondance entre l'hypothèse et le phénomène *objectif*. Mais soulignons que la théorie tardienne ne recourt en rien à l'objectivité : elle est toujours fidèle à la Logique tardienne ayant pour principe d'être *subjective*.

Revenons sur la réflexion de notre section 2-1 : on établit progressivement l'harmonie logique parmi les jugements différents, si bien qu'on acquiert la notion claire du monde extérieur. Si nous croyons que l'expérience scientifique permet de hausser la probabilité d'une hypothèse, c'est que nous avons déjà eu la croyance inébranlable de cette expérience extérieure, à la suite d'une série de jugements logiques. La démarche scientifique vérifiant l'hypothèse fonde ainsi sur cette sorte de croyance, déjà obtenue, sur le monde extérieur bien ordonné²⁶⁷.

Dans ces conditions, il ne s'agit pas d'objectivité pour établir la loi scientifique. Loin de là, la démarche de sa vérification ne cesse d'être subjective, car la certitude d'une expérience elle-même se réduit finalement à une croyance, bien fondée sur une autre croyance sur le monde extérieur. Ce dont il s'agit dans la formation de la loi scientifique n'est donc pas l'objectivité des expériences, mais la certitude essentiellement subjective, ou plus précisément, la certitude fournie par *un réseau des croyances qui s'unissent et se confirment logiquement* : des exemples nombreux, ou plutôt des croyances réciproquement confirmées qu'ils impliquent, concourent à confirmer une croyance d'une hypothèse probable, pour donner à celle-ci une certitude bien établie²⁶⁸.

266 Voir aussi la citation suivante : « toutes les lois scientifiques ne sont que des hypothèses vérifiées et embrassent essentiellement l'immensité des faits jugés possibles » (EMS238).

267 En fait, la vérité des perceptions même « dites immédiates », considérée comme fondement de l'induction, se définit *subjectivement* par le mot suivant : « le maximum de croyance » (LGS119).

268 Cette explication s'appliquerait à l'exemple déjà cité de la loi newtonienne de l'attraction

En d'autres termes, pour la Logique tardienne, la certitude ne repose sur *aucune correspondance avec le jugement et l'objet*, mais seulement sur *une cohérence interne* entre des jugements bien ordonnés. Cela s'applique non seulement à la loi scientifique, mais aussi à nos connaissances en général, en tant qu'on n'aurait aucune connaissance, y compris celle du monde extérieur, sans recourir à cette Logique subjective.

Ainsi, nous avons vu en quoi consiste la certitude pour la Logique tardienne. La notion tardienne de certitude, ainsi entendue, nous permettrait de comprendre la formation du réel chez Tarde. Pour le montrer, nous allons ensuite aborder l'ontologie des « possibles ».

2-4. L'ontologie des « possibles »

Pour voir de près la formation de la réalité, nous abordons l'ontologie des possibles, en tenant compte de nos observations sur la théorie tardienne de la science. C'est ce point de vue ontologique sur les possibles qui nous montre comment le réel se réalise à partir du terrain immense des possibles.

Pour révéler la dimension ontologique des « possibles », Tarde prend comme fil conducteur une considération de la loi scientifique. Nous avons déjà vu qu'une loi scientifique digne de ce nom doit comprendre virtuellement les cas particuliers possibles et, par conséquent, porter en elle « un contenu virtuel immense » (LGS257). C'est la loi scientifique, ainsi entendue, qui nous fournit une perspective au-delà du *réel* : non seulement elle explique des cas déjà réalisés, mais elle s'appliquerait aussi à une infinité des cas possibles²⁶⁹. Elle nous montre ainsi un débordement des possibles, qui dépassent l'ensemble des existences réelles²⁷⁰.

De ce fait, Tarde formule une affirmation fondamentale : « [l]e réel n'est intelligible que comme un cas du possible » (LGS256). À notre avis, cette formulation résume l'ontologie tardienne des possibles : le réel se définit seulement comme une partie

(cf. notre section 1-5 et LI86). Une croyance concernant le calcul de la distance entre la lune et la terre confirme celle de la loi d'attraction.

269« Dire si », commencement fondamental de la science, permet le dépassement du réel, comme Tarde le dit : « [d]ire si, c'est le non-existant conçu, c'est l'audacieux élan de l'esprit, son émancipation hors du réel, du présent, du passé, du futur, dans le rationnel et l'intelligible » (P11).

270Sur cette ontologie des possibles, moins discutée par les commentateurs, voir Montebello, *L'autre métaphysique*, p. 133-136.

réalisée du champ immense des possibles²⁷¹. Mais, pour cerner précisément le sens de cette formulation, il est nécessaire de définir plus clairement la notion de possibilité qui ne se réalise pas, et de saisir ce qui permet la réalisation de la possibilité comme telle.

Dans cette perspective, revenons sur notre réflexion de la section précédente : la certitude au sens tardien ne s'appuie pas sur le fondement objectif, mais sur l'ensemble des croyances combinées qui se confirment les unes les autres : notre jugement acquiert ainsi de plus en plus de certitudes, d'une manière essentiellement subjective.

Signalons que cette certitude, ainsi obtenue, a pour effet une sorte de « solidification » de la croyance :

Quoique la certitude ne diffère en rien d'essentiel des autres degrés de la croyance et soit simplement l'une des extrémités de leur série, le passage de la croyance proprement dite à la certitude est, nous le savons, une sorte de changement d'état, comme la solidification d'un liquide, et présente des obstacles propres, comme tout changement d'état (EMS267).

Sans doute n'y a-t-il pas de distinction essentielle entre la croyance faible et la certitude inébranlable : l'une passe graduellement à l'autre. Mais, dans ce passage continu, il se trouve quelque chose comme la « solidification d'un liquide » : la certitude bien fondée se montre comme une réalité qui existe par elle-même.

C'est à cause de ce que Tarde appelle « objectivation » de la croyance : d'une manière générale, notre conviction tend, plus ou moins, à s'extérioriser pour affirmer telle ou telle réalité :

Nous objectivons ainsi hors de nous ce qui est nôtre ; par la notion ordinaire du plaisir ou de la douleur et de la perception, nous objectivons en nous, en l'incorporant à ce qui est simplement nôtre, ce qui est nous, la faculté de croire et de désirer. Nous jugeons que le sang est rouge, parce qu'il est vu de cette couleur ;

271 Sur ces possibles immense, supposé par la loi scientifique au-delà du réel, voir aussi la citation suivante : « [l]e réel n'est explicable que rattaché à l'immensité du possible, c'est-à-dire du nécessaire sous condition, où il nage comme l'étoile dans l'espace infini. L'idée même de loi est la conception de ce firmament des faits./Certes, tout est rigoureusement déterminé, et la réalité ne pouvait être différente, ses conditions primordiales et inconnues étant données. Mais pourquoi celles-ci et non d'autres ? Il y a de l'irrationnel à la base du nécessaire. Aussi, dans le domaine physique et le domaine vivant, comme dans le monde social, le réalisé semble n'être qu'un fragment du réalisable » (LI58).

nous ne songeons pas aux daltoniens²⁷² (EMS245, souligné par nous).

C'est ce qui se passe constamment dans notre vie quotidienne : nous constituons ainsi le monde appelé « objectif », d'une manière *subjective*, c'est-à-dire, suivant ce que nous jugeons certain, avec plus ou moins de convictions. De ce point de vue s'explique la « solidification » de la croyance : si nous avons une « conviction superlative » (LGS84) sur une chose, nous jugeons nécessaire la réalité « objective » de celle-ci, et lui attribuons telle ou telle caractéristique, sans aucun doute²⁷³.

Cette réflexion sur l'objectivation de la croyance permettra de préciser la thèse ontologique des possibles chez Tarde. Rappelons que la conviction bien fondée vient d'une combinaison d'autres croyances déjà confirmées : dans ces conditions, ce que Tarde appelle « possible » se confond avec *une croyance, qui ne s'affirme pas encore suffisamment par d'autres croyances* ; cette sorte de croyance n'est pas assez certaine pour être considérée comme « réelle », et, par conséquent, demeure à l'état possible. Elle ne cesse d'attendre cependant l'occasion de la réalisation : elle est toujours capable de se réaliser, à condition que d'autres croyances bien confirmées, c'est-à-dire d'autres possibilités réalisées, concourent à témoigner de sa certitude.

De ces observations se déduit notre conclusion définitive sur la formation de la réalité suivant la Logique tardienne : l'harmonisation logique des jugements apporte une certitude à une possibilité, c'est-à-dire, à une croyance, et, par cela même, permet la réalisation de celle-ci. C'est ainsi que certaines croyances se réalisent elles-mêmes, parmi une infinité d'autres croyances possibles, lesquelles attendent l'occasion de leur

272 Il est vrai que le désir, de même que la croyance, sont considérés comme « objectivables au plus haut degré » (MS47), mais, l'objectivation de la croyance est, aux yeux de Tarde, plus fondamentale : « [c]e dont on a droit de s'étonner, c'est qu'au milieu de tant de conjectures philosophiques, personne encore n'ait songé, explicitement du moins, à chercher dans l'objectivation de la croyance et non du désir, la solution des problèmes de la physique et de la vie » (MS48). Notre étude se borne ici à l'objectivation de la croyance, qui concerne directement le travail de la Logique, et l'ontologie des possibles.

273 L'objectivation d'un jugement devient d'autant plus inébranlable, que nous avons une croyance plus forte : « [q]ue la nécessité soit simplement l'objectivation (illusoire ou non) de notre conviction superlative, qu'elle soit l'ombre portée de celle-ci en même temps que son objet, cela paraîtra clair si l'on réfléchit à la progression de ces trois termes, *possibilité, probabilité, nécessité*, où se reflète si visiblement l'échelle des degrés de la croyance depuis le doute jusqu'à la pleine conviction » (LGS84).

Or, nous avons traité, dans notre section 1-6, la thèse suivante : « le désir a essentiellement la certitude pour objet » (EMS250). Notre réflexion sur la possibilité permet d'approfondir cette thèse. La certitude en question n'est autre chose qu'une croyance bien confirmée, qui se confond avec la réalité. C'est cette croyance inébranlable que le désir a pour objet.

réalisation. Bref, suivant la Logique tardienne, *le degré de certitude subjective se confond avec celui de la réalité*. C'est là que se trouve une dimension radicalement ontologique de la Logique tardienne.

À partir de ce point de vue, revenons sur la réflexion de notre section 2-1, où il s'agissait de la formation de la notion du monde extérieur. Cette discussion ne veut pas dire que notre connaissance subjective reconstitue la réalité objective du monde extérieur qui préexiste par elle-même. Loin de là, il y a tout d'abord une infinité de jugements subjectifs, plus ou moins probables suivant le degré de conviction, qui produit la réalité elle-même : le possible et le subjectif précèdent ainsi le réel et l'« objectif », non pas le contraire. Ainsi, la formation du moi et du monde extérieur dont Tarde parle n'est pas apparent, mais repose bien sur cette ontologie des possibles.

La dimension ontologique de la Logique tardienne, que nous avons ainsi analysée jusqu'ici, nous permettra de nous approcher de la formation de la réalité sociale, et, par là même, de la démarche historique de la société humaine. Tel est le sujet de la section suivante.

§3. La Logique sociale dans l'histoire

3-1. La formation de la réalité sociale par la Logique sociale

Dans cette section, nous allons mettre en lumière la philosophie tardienne de l'histoire, du point de vue logique au sens tardien. Pour cela, nous voudrions élargir le champ de notre étude, et traiter la Logique tardienne, non pas seulement au niveau individuel, mais aussi social. C'est cette Logique sociale qui nous permet de comprendre le développement historique de la société humaine, dans la mesure où, dit Tarde, « [l]'histoire est un grand travail de logique sociale » (PS278)²⁷⁴.

À vrai dire, Tarde ne trouve pas de très grande différence entre la Logique individuelle et la Logique sociale : l'une comme l'autre ont pour tâche essentielle d'établir l'harmonie logique entre les croyances différentes :

²⁷⁴Nous allons nous occuper principalement de la Logique sociale proprement dite, plutôt que de la Téléologie sociale. C'est parce que la direction de la croyance par la Logique sociale, est plus fondamentale que celle du désir par la Téléologie sociale, comme nous en avons discuté à propos de la logique individuelle dans la section 1-6. Le travail de la Logique proprement dite conditionne celui de la Téléologie, sur le plan social comme sur l'individuel.

[D]e même que l'esprit individuel tend toujours [...] à passer d'un état moins logique à un état plus logique, d'un état changeant et plus incohérent à un état plus harmonieux et plus stable, de même ce qu'on pourrait appeler l'esprit collectif, c'est-à-dire le groupe des esprits rassemblés en une société, tend aussi et tend sans cesse à passer d'un état de lutte relative à un état d'accord relatif. Et c'est, pareillement, par une série de duels ou d'accouplements logiques, que se réalise cette tendance sociale (PS279).

Qu'est-ce qui distingue donc au fond la Logique sociale de la Logique individuelle ? C'est l'influence imitative, exercée entre des personnes multiples : elle constitue une dimension caractéristique de la Logique sociale. prenons un exemple, donné sous forme de syllogisme :

Le prêtre (ou le savant, ou le père) est sûr de ceci (que la venue de l'Antéchrist annonce la fin du monde, ou que la baisse du baromètre annonce l'orage) ; or je suis sûr (ou un autre prêtre, un autre savant est sûr) de cela (que l'Antéchrist a apparu quelque part, ou que le baromètre baisse) ; donc *je suis* sûr de telle autre chose (que la fin du monde va arriver ou que l'orage va éclater) (LGS144)²⁷⁵.

Le plus souvent, le jugement d'une certaine autorité, attachée par moi, détermine le jugement de moi-même. C'est l'influence imitative qui se trouve sensiblement dans un tel cas. À cause de cette imitation, j'emploie naturellement un jugement d'une autre personne, tel qu'un prêtre, un savant, ou un père, comme une prémisse du syllogisme, qui conduirait à une conclusion. L'imitation fait assimiler ainsi le jugement de moi-même avec celui d'autrui. C'est cet effet d'imitation qui transforme la Logique individuelle en Logique sociale, en produisant une « similitude imitative de multiples logiques individuelles » (PS282).

275 Prenons encore des exemples sur l'influence de l'imitation sur la Téléologie sociale : « [m]on roi veut ceci ; or ceci a pour moyen cela ; donc je dois faire cela. » Tel est le premier genre de l'accord social des volontés. Plus tard, c'est la *demande*, c'est l'*ordre* du public, qui, dans une société démocratique, se substitue peu à peu, plus souvent cependant en apparence qu'en réalité, à ce commandement monarchique. “Le public veut voyager confortablement ; or il fait froid ; donc je dois remplir les bouillottes” se dit l'employé des gares » (LGS143-144). Soit l'ordre du roi, soit l'opinion du public, se glisse, par l'imitation, dans une prémisse de la téléologie.

La Logique sociale, ainsi entendue, permet de traiter un ensemble des croyances d'un groupe social déterminé, car l'imitation, présupposée par cette sorte de logique, met fin aux « inconséquences correspondantes du raisonnement individuel » (LGS147). De ce point de vue, par exemple, même une nation peut être considérée comme « un syllogisme complexe à la fois logique et téléologique » (LGS145)²⁷⁶.

Nous voudrions faire remarquer deux choses à propos de cette conception tardienne de Logique sociale. En premier lieu, il est à noter que la Logique sociale, même collective et non plus individuelle, n'en reste pas moins subjective. Il est évident que l'imitation d'une autre personne, ou d'autres personnes, n'assure en rien l'objectivité du jugement logique. La certitude de la Logique sociale, tout comme celle de la Logique individuelle, n'est que subjective, quoiqu'elle soit acceptée et banalisée socialement²⁷⁷. Comme nous le verrons plus tard, ce caractère subjectif de la Logique sociale permettrait de préciser l'originalité de la philosophie tardienne de l'histoire.

Deuxièmement, précisons l'objet de la Logique sociale : celle-ci a pour objectif la direction des *flux imitatifs* de la croyance. Sans doute, l'imitation a pour effet la production de la similitude entre des individus différents, comme une condition de la Logique sociale, mais il reste encore des contradictions nombreuses entre des flux imitatifs des croyances et des désirs. Éviter leurs oppositions et établir leurs harmonies autant que possible, c'est donc la tâche de la Logique tardienne²⁷⁸.

Développons ce deuxième point : c'est ce travail de la Logique sociale qui constitue l'histoire humaine en établissant l'harmonie des imitations. De ce point de vue, nous

276 Voir ce passage, qui définit une nation d'un point de vue syllogistique : « Aussi une nation peut-elle être considérée, en toute rigueur, comme un syllogisme complexe, à la fois logique et téléologique, dont les *majeures* sont l'ensemble des enseignements ou des commandements réputés divins, plus tard des vérités ou des volontés jugées souveraines, des Dogmes ou des Lois, en un mot, – dont les *mineures* sont fournies à chaque instant, pour chaque sujet, pour chaque citoyen, par un spectacle ou une circonstance quelconque de sa vie, qui lui désigne, lui conseille une application nouvelle du Dogme ou une exécution nouvelle de la Loi, – et dont les *conclusions* sont tout ce qui se juge ou se décide, tout ce qui se dit ou se fait conformément aux Principes et aux Maximes suprêmes d'un peuple, c'est-à-dire l'immense majorité des pensées et des activités en fermentation nationale » (LGS145, souligné par nous).

277 En fait, le « vrai » se définit par « ce que l'on *croit cru* par l'immense majorité des hommes », sinon par « la perception » (EMS248). Encore une fois, pour la Logique tardienne, la connaissance dite « objective » se réduit subjectivement au « maximum de croyance » (LGS119). Dans ces conditions, cette citation veut dire que le « vrai » est fondé, en tout cas, d'une manière subjective, soit par la croyance subjective du monde extérieur, soit par la croyance collective.

278 D'autre part, c'est la Téléologie sociale qui cherche plus d'harmonie et moins d'opposition entre des flux imitatifs des désirs divers.

allons dessiner ci-dessous les contours de la perspective tardienne sur l'histoire humaine, en nous focalisant sur la notion d'invention : cette dernière résulte des imitations harmonieusement combinées, ou, pour emprunter l'expression tardienne, d'« une rencontre singulière d'imitations hétérogènes dans un cerveau » (LI152, cf. LI103). Prenons un passage sur cette rencontre :

Cette rencontre, cette jonction féconde, voilà l'événement, le plus souvent inaperçu à l'origine, l'événement caché dans la profondeur d'un cerveau, d'où dépend la révolution d'une industrie, la transformation économique de la planète. Le jour où Arstedt a vu l'électricité et le magnétisme par un côté qui les liait l'une à l'autre, le jour où Ampère a repris et développé cette synthèse, le télégraphe électrique était né, destiné à enserrer le globe de son réseau aérien et sous-marin (PEI167).

Quand les deux croyances, communiquées par l'imitation, se rencontrent ainsi dans un esprit, se crée une invention permettant le développement historique. Cette invention et la rénovation historique qu'elle cause ne sont pas seulement industrielles et économiques, mais elles se trouvent dans tout le terrain social.

Il nous semble que cette idée d'invention comme rencontre des imitations des croyances s'explique par les observations sur la Logique tardienne dans la section précédente : une rencontre des imitations différentes n'est autre chose qu'une combinaison des croyances harmonisées, dans la mesure où chacune des imitations exprime une certaine dose de croyances ; cette combinaison des croyances harmonisées, comme on l'a vu plus haut, produit une certitude logique, qui se considère comme une réalité.

En fait, l'invention, en tant qu'une combinaison des croyances²⁷⁹, constitue toute

279 À part la combinaison des croyances différentes, il y a aussi une autre sorte de combinaison qui produit une invention : la combinaison de la croyance et du désir. Étudions-la brièvement. Cette sorte d'invention se définit comme « une réponse à un problème » (LI105) : le désir se montre, tout d'abord, comme un problème à résoudre, et les croyances différentes concourent à le résoudre en s'unissant les unes aux autres.

Pour expliquer cette combinaison de la croyance et du désir, Tarde prend souvent des cas de « machine industrielle » (LLS122) : par exemple, l'idée de « machine à vapeur » s'est unie avec celle d'« hélice au navire » pour satisfaire au besoin de « voyager au loin sur les mers » (LI104). Il s'agit là d'une combinaison des croyances et du désir pour produire une nouvelle invention. Il en est de même pour « la liaison entre l'idée de l'éclairage et l'idée de l'acétylène, entre l'idée de l'acier et celle du manganèse » (PEI167 note 2), etc.

Mais, nous soulignons que la combinaison des croyances joue un rôle essentiel pour cette invention, dans la mesure où c'est elle qui fournit une réalité même à cette invention, qui

sorte de *réalité sociale*, que Tarde appelle « institutions », par exemple, « langue, religion, droit, gouvernement, métiers, art » (LI206). Il serait aussi possible de considérer la découverte scientifique comme cette réalité sociale : sans doute, nous ne l'avons traitée jusqu'ici que de point de vue de la logique individuelle, mais il est évident que la découverte d'une loi scientifique n'est pas séparée d'autres découvertes, dont la croyance doit être communiquée au savant, par un flux imitatif²⁸⁰.

Il est inévitable que cette réalité sociale, appelée « substance des institutions sociales » (ibid.), conditionne notre jugement et action²⁸¹, car elle consiste dans « la somme de foi et d'assurance, de vérité et de sécurité, de croyances unanimes en un mot qu'elles incarnent » (ibid.) : elle déterminerait profondément notre jugement logique, par la croyance qu'elle contient ; elle susciterait en nous tel ou tel désir conduisant notre action, parce que celui-ci a pour objet cette croyance assez certaine. La société s'organise ainsi par ces innombrables croyances « religieuses et morales principalement, mais aussi juridiques, politiques, linguistiques même » (LI205). Il est naturel que ces éléments subjectifs constituent socialement une réalité, sous forme d'une invention, si nous tenons compte du travail de la Logique sociale que nous avons vu dans la section précédente.

La réalité sociale, ainsi inventée par la combinaison des imitations, constitue un noyau d'un nouveau rayonnement imitatif : parce que, selon les expressions de Tarde,

répond au désir. Comme on l'a vu dans la section 1-6, le désir dépend de la croyance : en fait, le besoin de « voyager au loin sur les mers », cité ci-dessus dans l'exemple, est, d'après Tarde, « né de toutes les inventions navales antérieures et de leur propagation » (LI104).

La réalité de ces « inventions navales » est au fond due à la combinaison des croyances. Notre étude se concentre donc sur la combinaison des croyances qui sert de fondement de la réalité sociale.

280 Ainsi, Tarde ne distingue pas essentiellement la découverte de l'invention, comme le montre la citation suivante sur une rencontre des imitations : « [s]i dissemblables, si variées que soient les découvertes ou les inventions, elles ont toutes ce trait commun de consister, au fond, en une rencontre mentale de deux idées qui, regardées jusque-là comme étrangères et inutiles l'une à l'autre, viennent, en se croisant dans un esprit bien doué et bien disposé, à se montrer rattachées l'une à l'autre intimement, soit par un lien de principe à conséquence, soit par un lien de moyen à fin, ou d'effet à cause » (PEI167, souligné par nous).

281 En fait, Tarde insiste ainsi sur l'influence sur l'individu de la « réalité sociale » : « Je vois bien qu'une fois faites, [les réalités sociales] s'imposent à l'individu, quelquefois par contrainte, rarement, le plus souvent par persuasion, par suggestion, par le plaisir singulier que nous goûtons, depuis le berceau, à nous imprégner des exemples de nos mille modèles ambiants, comme l'enfant à aspirer le lait de sa mère » (LLS125). Ce passage est d'autant plus intéressant que Tarde nomme « mon éminent adversaire, M. Durkheim » (LLS124) dans une phrase juste avant. Il serait nécessaire de relire cette page, pour examiner le rapport de ces deux penseurs.

les imitations sont les « fleuves » dont les inventions sont les « montagnes » (LI63), les inventions, elles-mêmes combinaisons des imitations, sont une ressource, d'où coule une nouvelle imitation : tantôt il se peut que ces imitations produites par une invention s'opposent à d'autres imitations ; tantôt il arrive une rencontre harmonieuse de ces nouvelles imitations d'où résulte une autre nouvelle invention. Tel est le déroulement de l'histoire dessinée, pour le moment brièvement, suivant la Logique sociale.

Après avoir vu ainsi l'idée d'histoire chez Tarde, nous allons montrer une perspective dirigeant notre étude suivante.

Rappelons d'abord cette question fondamentale : comment la philosophie tardienne de l'histoire, définie ainsi par la Logique sociale, réalise-t-elle l'unicité individuelle, souvent écrasée par l'effet de l'imitation ? Pour aborder cette question, qui n'a cessé de motiver notre étude jusqu'ici, il faut voir de plus près la notion tardienne de la Logique sociale : à vrai dire, celle-ci comporte les deux aspects à distinguer l'un de l'autre : d'un côté, celui qui concerne l'invention (appelée « loi logique de l'invention »), de l'autre côté, celui relatif à l'imitation (« loi logique de l'imitation »). Sans doute, ces deux aspects se relient ensemble dans la réalité historique, telle que nous venons de la dessiner dans la présente section. Mais, nous semble-t-il, c'est cette distinction de l'un et de l'autre aspect qui cerne clairement le rôle indispensable que joue l'individu dans l'histoire humaine, car l'invention, dont la Logique se distingue de celle de l'imitation, témoigne d'une initiative de l'individu unique dans le développement historique de la société humaine.

Mais, avant d'aborder cette étude, nous devons nous poser une autre question : en quel sens précis l'imitation se rapporte-t-elle à l'histoire ? Cette question vient du rapport complexe de l'imitation et de l'histoire. Dans la section précédente, il est vrai, nous avons déjà abordé l'influence de l'imitation, exercée sur le développement de l'histoire, du point de vue de la Logique sociale. Mais tous les flux imitatifs ne s'expliquent pas de la sorte : chacun d'eux dépend non seulement de la loi logique (« loi logique de l'imitation »), mais aussi de la loi « extra-logique » (nommée « loi extra-logique de l'imitation »). Il est nécessaire d'approfondir le rapport de l'imitation et de l'histoire, de ces points de vue aussi logique qu'extra-logique.

Pour cerner clairement la démarche de notre réflexion, nous aimerions présenter un peu schématiquement un plan des sections suivantes, qui concernent ces trois lois : « loi logique de l'imitation », « loi extra-logique de l'imitation » et « loi logique de

l'invention »²⁸².

Tout d'abord, nous allons nous occuper de la relation entre l'imitation et l'histoire dans la section 3-2, où il s'agit de la « loi logique de l'imitation » et de la « loi extra-logique de l'imitation ». Cette étude nous permettra de voir, dans une certaine mesure, où va l'histoire humaine suivant les lois de l'imitation. Certes, ce point de vue de l'imitation ne répondra pas à notre question sur la réalisation de l'unicité individuelle, mais mettra en relief l'importance de l'invention, en précisant ce qui manque dans le jeu de l'imitation. Sous cette perspective, dans la section 3-3, nous approfondirons ensuite l'idée tardienne de la Logique sociale elle-même, en distinguant la « loi logique de l'imitation » de « la loi logique de l'invention », pour mettre en lumière une initiative des individus uniques dans l'histoire humaine.

3-2. La direction historique selon les lois de l'imitation

Dans *Les lois de l'imitation*, Tarde affirme que l'histoire est conditionnée et définie par « le destin des imitations » (LI198). Ces mots signifient que l'acte imitatif, logique ou non, s'inscrit dans le noyau des évolutions historiques de la société humaine. Alors, qu'est-ce que ce « destin des imitations » ? Sur ce point, prenons le passage suivant :

La loi suprême de l'imitation paraît être sa tendance à une progression indéfinie. Cette sorte d'ambition immanente et immense [...] semble pousser chaque découverte ou chaque invention, même la plus futile, y compris chaque innovation individuelle, même la plus insignifiante, à se disséminer dans tout le champ social indéfiniment agrandi (LI419).

L'essence de l'imitation consiste ainsi à diffuser ce qui est inventé autant que possible. Cette tendance à une expansion de soi-même est tellement indéfinie, que chaque invention, par nature, tend à se propager dans le monde tout entier, si possible. Mais, en réalité, cette propagation d'une invention est normalement entravée par certains obstacles qu'elle rencontre. Tarde divise ceux-ci en deux types : d'une part, « les contradictions logiques et téléologiques qui lui sont opposées par des inventions différentes », et, d'autre part, « les barrières entre les diverses familles, les diverses

²⁸²Nous ne traitons pas de la loi extra-logique de l'invention, qui relève de l'ordre dit biologique (cf. LGS264-265)

tribus, les divers peuples, et [...] les diverses classes » (ibid.). Ces obstacles, dont le premier est logique et le second non logique, font arrêter ces flux d'imitation. Mais, dit Tarde, « [h]eureusement, cet arrêt n'est qu'un ralentissement » (ibid.) : même si des entraves empêchent momentanément ces rayonnements de l'imitation, chacun d'eux finit par les franchir pour se propager lui-même.

A. La loi logique de l'imitation

Pour voir comment le flux imitatif dépasse ces deux types d'obstacles logique et extra-logique, prenons la question suivante :

Pourquoi, parmi cent innovations diverses simultanément imaginées, – qu'il s'agisse de formes verbales, d'idées mythologiques, ou de procédés industriels et autres, – y en a-t-il dix qui se répandent dans le public à l'exemple de leurs auteurs, et quatre-vingt-dix qui restent dans l'oubli ? Voilà le problème (LI199).

Tarde répond à cette question des points de vue logique et extra-logique. Commençons par une réponse logique, pour voir l'obstacle logique et son dépassement :

Les causes logiques agissent quand l'innovation choisie par un homme l'est parce qu'elle est jugée par lui plus utile ou plus vraie que les autres, c'est-à-dire plus d'accord que celles-ci avec les buts ou les principes déjà établis en lui (par imitation toujours) (LI200).

Nous soulignons que, dans cette explication, il s'agit d'une harmonie logique : quand on choisit une invention comme modèle à imiter, on la juge « plus utile ou plus vraie que les autres ». Ce jugement, pratique ou théorique, est logique au sens exactement tardien. Comme on l'a vu, la Logique et la Téléologie tardiennes ont pour but d'établir autant d'accords que possible entre des jugements : quand je juge « vraie » une croyance exprimée par une invention, je trouve cette croyance accordée avec ma croyance déjà portée en moi ; quand je juge « utile » une croyance pour satisfaire mon désir, je l'emploie pour combiner avec mon désir. Ainsi, la théorie tardienne de logique s'applique aussi à l'imitation au niveau social, comme nous venons de le voir dans la

section précédente.

Mais, dans la Logique sociale, il s'agit non seulement de cette harmonie des imitations, mais aussi de leur contradiction, appelée « duel logique » : quand une invention rencontre une autre invention « ayant même objet ou répondant au même besoin », il en résulte « les diminutions de foi » (LI213) de cette invention, comme suit :

Par exemple dans toute l'Asie antérieure, l'écriture cunéiforme s'est propagée longtemps seule, de même que l'écriture phénicienne dans tout le bassin de la Méditerranée. Mais, un jour, ces deux alphabets se sont disputé le terrain de la première, qui, lentement a reculé et a disparu seulement vers le premier siècle de notre ère (ibid.).

Dans ce cas-là, les écritures cunéiforme et phénicienne, qui répondent l'une comme l'autre à un même besoin linguistique, se battent en un duel logique. C'est un obstacle d'imitation, que Tarde appelle « contradictions logiques et téléologiques » : ce duel logique entrave, au niveau logique, le rayonnement imitatif d'une invention, qui concerne un même objet désiré ou cru.

Mais, d'après Tarde, cet obstacle peut être dépassé par l'accord logique des imitations, car la croyance ou le désir d'une invention intensifie ceux d'une autre invention, si l'une s'accorde avec une autre, logiquement ou téléologiquement :

Quand deux courants d'imitations s'abouchent et s'allient, cela signifie simplement que l'un contribue à grossir l'autre : la fabrication des bicyclettes a contribué à activer la fabrication du caoutchouc, et vice versa, celle des presses à imprimer a stimulé celle du papier, et réciproquement ; la vulgarisation d'une branche de science, par exemple de l'acoustique, a aidé à la vulgarisation d'une branche connexe, par exemple de l'optique. En même temps, par le fait même de cette diffusion, le besoin auquel répond chacun de ces produits s'intensifie chez tous ceux qui l'éprouvent, et la foi en chacune de ces théories se fortifie chez tous ceux qui la connaissent (LGS272-273).

Ainsi, « les interférences des rayonnements imitatifs [...] sont très souvent de mutuelles alliances et servent à accélérer, à amplifier ces rayonnements » (LLS71). C'est cette amplification du rayonnement imitatif par « la rencontre d'inventions

logiquement et téléologiquement auxiliaires » (LI419), aide une invention à diffuser largement : quelques flux imitatifs d'une invention, ainsi renforcés, pourraient triompher d'autres flux antagonistes, et vise à aller jusqu'au bout, pour couvrir finalement même le monde tout entier.

B. La loi extra-logique de l'imitation

Passons ensuite à la loi extra-logique de l'imitation, qui explique ce qui conditionne notre imitation, sous un autre angle que la loi logique de l'imitation. Parmi trois types de lois extra-logiques que présente Tarde, nous prenons celui qui concerne l'« imitation du supérieur par l'inférieur » (LI271)²⁸³. Cette loi montre comment nous choisissons l'exemple à imiter, comme suit :

[L]es exemples des personnes ou des classes, et aussi bien des localités, jugées supérieures, l'emporteront sur les exemples des personnes, des classes, des localités inférieures (LI252).

Selon cette loi, on est sujet le plus souvent à l'influence imitative de ceux qu'on juge supérieurs à soi-même : il s'agit là du « prestige » reconnu « aux classes élevées par les classes inférieures, aux citadins par les ruraux » (LI275), par exemple. En général, par suite, l'imitation se propage normalement de l'inférieur au supérieur. D'après l'expression de Tarde, c'est du « *château d'eau* social » que doit descendre « la cascade continue de l'imitation » (LI278). Cette loi de l'imitation est dite « extra-logique », dans la mesure où elle n'a trait ni à la contradiction ni à l'accord logique, mais se fonde seulement sur n'importe quel prestige du supérieur.

Après avoir confirmé cette caractéristique de la loi extra-logique, revenons sur un obstacle, non logique, de l'imitation : les barrières entre les divers groupes sociaux et entre les classes dans une société. C'est cette loi extra-logique elle-même, qui permet le

²⁸³Comme d'autres lois extra-logiques de l'imitation, il y en a deux. L'une est celle de l'« imitation du dedans au dehors », selon laquelle « les modèles internes seront imités avant les modèles externes » (LI252). L'autre s'exprime par la « coutume » ou la « mode ». Ces phénomènes sont une variation de l'« imitation du supérieur par l'inférieur » (cf. *ibid.*). La coutume nous fait imiter le passé, alors que la mode a pour objet l'imitation du présent. C'est parce que le passé est supérieur au présent pour la coutume, et que le présent l'est au passé pour la mode.

dépassement de ces barrières et, par là même, la diffusion universelle d'une invention. Prenons un exemple des barrières des classes :

[I]l est bien vrai que, lorsqu'une innovation heureuse, née, par hasard, dans une classe inférieure, y a fait son chemin, elle ne se communique pas, dans les temps d'aristocratie héréditaire et d'inégalité pour ainsi dire physiologique, à moins que l'avantage de l'adopter ne soit évident aux classes élevées ; mais, en revanche, les innovations formées ou accueillies par celles-ci descendent facilement [...] aux couches d'en bas habituées à subir leur prestige. Et, par suite de cette chute prolongée, il arrive peu à peu que les couches inférieures, en s'élevant tour à tour, grossissent de leur afflux successif les hautes classes (LI420, souligné par nous).

Sans doute, l'imitation du supérieur par l'inférieur se trouve, tout d'abord, à sens unique. Mais, plus cette imitation même entraîne une assimilation progressive des classes inférieures et des supérieures, plus elle montre une réciprocité, comme Tarde l'exprime ainsi : « à force de s'assimiler à leurs modèles, les copies s'égalent à eux, c'est-à-dire deviennent capables d'être modèles à leur tour » (ibid.). Il en est de même des barrières entre les divers groupes sociaux, tels que les familles, les tribus, les peuples : l'inégalité des groupes différents sera de plus en plus atténuée, et, enfin totalement nivelée, à cause de l'effet même de l'imitation²⁸⁴.

Ce qui nous paraît intéressant est que cette sorte de loi de l'imitation supprime de plus en plus la condition même dont elle dépend : l'imitation permet un nivellement de l'inégalité des classes, et, par conséquent, le prestige social n'est plus le privilège du supérieur. Cette suppression graduelle des barrières sociales offre plutôt la condition qui

284 Nous prenons aussi l'exemple des barrières entre les divers groupes sociaux. Il s'agit là aussi, au fond, de la loi de l'imitation du supérieur par l'inférieur : « cette propagation extra-nationale de l'imitation, à laquelle j'ai donné le nom de mode, n'est, au fond, que l'application aux rapports des États, de la loi qui régit les rapports des classes. L'imitation, grâce à l'invasion de la mode, descend toujours de l'État momentanément supérieur, aux États momentanément inférieurs, comme nous avons vu qu'elle descend des plus hauts aux plus bas degrés de l'échelle sociale. Par suite, on ne sera pas surpris de voir le règne de la mode produire des effets semblables à ceux de cette dernière loi [= loi de l'imitation du supérieur par l'inférieur]. Effectivement, de même que le rayonnement exemplaire des classes élevées a pour conséquence de préparer l'élargissement de ces classes, où l'imitation est facile et mutuelle, par l'absorption en elles des classes inférieures, de même le prestige contagieux des États prépondérants a pour résultat de préparer l'extension de ces États, primitivement familles, puis tribus, plus tard cités et nations, sans cesse accrus par l'assimilation des voisins qu'ils s'annexent ou par l'annexion des voisins qu'ils s'assimilent » (LI421).

aide le rayonnement imitatif à se diffuser efficacement sans limites. En ce sens, comme le dit Tarde, « [c]haque acte d'imitation a [...] pour effet de préparer les conditions qui rendront possibles et faciles de nouveaux actes d'imitation de plus en plus libre et rationnelle, et, en même temps, de plus en plus précise et rigoureuse » (LI422).

Cette assimilation imitative, résultée ainsi de l'imitation « de haut en bas », nous conduit à la société démocratique :

[L]e jeu de l'imitation de haut en bas, en se prolongeant, aboutit à ce qu'on appelle l'égalité démocratique, c'est-à-dire à la fusion de toutes les classes en une seule où se pratique admirablement l'imitation réciproque par l'acceptation des supériorités respectives (ibid.).

Il est naturel que l'imitation apporte l'égalité démocratique, puisqu'elle engendre l'assimilation sociale, avec l'imitation réciproque qui devient plus en plus frappante. Et, plus une société devient ainsi démocratique par l'effet de l'imitation, plus elle favorise davantage la diffusion universelle du rayonnement imitatif²⁸⁵. Bref, suivant cette loi de l'imitation du supérieur à l'inférieur, le flux imitatif et l'effet qu'il produit se renforcent l'un l'autre progressivement, si bien que toutes les barrières sociales finissent par être dépassées.

Ainsi, comme on l'a analysé jusqu'ici, les lois logique et extra-logique de l'imitation nous apprennent comment le flux imitatif arrive à surmonter ces obstacles. Nous signalons que l'une comme l'autre loi montre, de point de vue l'imitation, une certaine perspective de l'histoire future, c'est-à-dire « la naissance, la croissance, le débordement universel d'une société unique » (LI55). C'est une conséquence naturelle de l'imitation présentant « une tendance à une assimilation cosmopolite et démocratique » (LI439) : si un jour arrive où l'humanité dépasse, d'une part, toute opposition logique par l'harmonie des imitations, et, d'autre part, toute barrière des sociétés par l'assimilation imitative, les sociétés différentes s'unissent, pour devenir « un grand confluent futur [...] des humanités multiples en une seule famille humaine, sans conflit belliqueux » (LI54). Tarde présente cette vision lointaine de l'histoire

285 La démocratisation est donc une des conditions pour le milieu idéal du rayonnement imitatif. Tarde suppose ce milieu comme suit : « [s]upposez toutes ces conditions réunies et poussées au plus haut degré, la transmission imitative d'une initiative heureuse apparue n'importe où sur toute la masse humaine serait presque instantanée, comme la propagation d'une onde dans un milieu parfaitement élastique » (LI423).

future, comme une conséquence des lois de l'imitation²⁸⁶.

Telle est la direction de l'histoire, que Tarde indique par les lois logique et extra-logique de l'imitation. Revenons ici sur notre question : comment l'unicité individuelle s'établit-elle dans l'histoire humaine ? À nos yeux, la perspective historique présentée par l'imitation ne répond toutefois que partiellement à cette question. De ce point de vue, réexaminons successivement les lois logique et extra-logique de l'imitation, dans la section suivante.

3-3. Le statut de l'individu pour les lois de l'imitation

Tout d'abord, nous aimerions remettre en cause la loi *extra-logique* de l'imitation « de haut en bas ». Or, ce que veut dire cette sorte de loi s'applique exactement à la réflexion de notre chapitre 4, au sujet de la théorie tardienne du public et de la possession monadologique. En tenant compte de nos observations obtenues dans ce chapitre-là, nous allons voir de plus près la limite de la loi de l'imitation « de haut en bas ».

Dans la première section du chapitre 4, nous avons vu qu'il se trouve, dans le public, une influence unilatérale d'un homme privilégié, qui devient cependant de plus en plus réciproque. Cette réciprocité n'est autre chose que celle qui est causée par l'imitation « de haut en bas ». Étant donné que le « sujet des entretiens » (OF90) est

286Tarde appelle « post-historique » cette phase de la société humaine. Nous faisons quelques remarques sur trois étapes de l'évolution sociale : les ères préhistorique, historique et post-historique. D'après Tarde, l'humanité marche de l'ère préhistorique où « les diverses sociétés embryonnaires étaient éparses sur le globe, séparées par des distances » (PEI47), à l'ère post-historique où « l'unité de domination politique [...] [s'établit] sur le globe entier » (PEI30), en passant par l'ère historique et intermédiaire où il existe « des guerres et des alliances alternantes et entre-croisées » (PEI47).

Tarde hérite de cette notion des trois phases de l'histoire humaine de la philosophie d'Antoine-Augustin Cournot. cf. « La philosophie sociale de Cournot », *Bulletin de la Société française de philosophie*, août 1903, p. 209. D'ailleurs, il adresse la critique à la notion de la Raison, principe *objectif* de l'histoire, et s'efforce d'y substituer sa propre Logique *subjective*, pour expliquer l'histoire humaine (cf. PS175-176, 287). Voir aussi T. Martin, « Tarde, lecteur de Cournot », in *Philosophie de l'histoire et science sociale : La philosophie de Cournot*, Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 9-26.

Nous ajoutons que, d'après Vatin, la loi thermodynamique de Joseph Fourier a inspiré à Tarde et à Cournot leur notion de la « fin des temps ». cf. F. Vatin, *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique : politique, épistémologie et cosmologie*, Paris : Découverte, coll. « Recherches », 2005.

partagé par la communication publique qui consiste essentiellement dans l'imitation, et que, par là même, cette communication entraîne une réciprocité, celle-ci se ramène essentiellement à l'effet de l'imitation. C'est l'assimilation imitative des entretiens, expliquée par la loi de « de haut en bas », qui apporte une réciprocité des flux imitatifs dans le public.

Il est vrai que, comme on l'a vu, cette réciprocité du public indique une certaine individualité, écrasée toutefois par le flux imitatif. Nous avons analysé dans la deuxième section du chapitre 4 cette individualité menacée, de point de vue de l'acte de possession monadologique, et défini sa manière d'être sous le nom de « monade subordonnée ». S'il en est ainsi, la réciprocité, expliquée par la loi de l'imitation « de haut en bas », n'arrive pas encore à fonder suffisamment l'individualité unique : il s'agit là d'un individu, dont l'unicité est écrasée par l'influence profonde de l'imitation. Il nous reste encore à savoir comment cette « monade subordonnée » réalise sa propre unicité dans l'histoire humaine.

Ensuite, remettons en cause la loi *logique* de l'imitation, du point de vue de l'individualité qu'elle traite. L'existence individuelle est plus sensible dans le jugement logique sur l'imitation, que dans l'imitation extra-logique, fascinée par le prestige. Reprenons un passage, déjà cité plus haut, concernant la logique de l'imitation :

Les causes logiques agissent quand l'innovation choisie par un homme l'est parce qu'elle est jugée par lui plus utile ou plus vraie que les autres, c'est-à-dire plus d'accord que celles-ci avec les buts ou les principes déjà établis en lui (par imitation toujours) (LI200, souligné par nous).

Sans doute s'agit-il là d'un choix et d'un jugement de comparaison : cela pourrait présupposer un certain sujet qui choisit et juge. En fait, d'après Tarde, sans aucun jugement logique comme tel, l'imitation se confond avec la « crédulité » et la « docilité » (LI255). En ce sens, il doit y avoir là quelque sujet du jugement logique.

Mais, nous semble-t-il, ce jugement relatif à l'imitation ne témoigne pas du sujet individuel d'une manière suffisante. À notre avis, c'est l'acte d'invention qui nous fournit une perspective complète sur la réalisation de l'unicité individuelle, par une initiative inventive de l'individu. Pour montrer ces points, dans la section suivante, nous allons confronter la loi logique de l'imitation avec celle de l'invention. Cette étude nous apprendra en quoi consiste l'essence de l'unicité individuelle et sa réalisation dans

l'histoire, en complétant la vision historique d'une société à l'échelle mondiale, indiquée par les lois de l'imitation.

3-4. La loi logique de l'invention et l'imagination

Comme on le sait bien, les actes d'imitation et d'invention se lient l'un et l'autre dans la sociologie de Tarde : l'invention s'accompagne nécessairement de l'imitation, alors que l'imitation suppose toujours l'invention d'où elle vient. Et les lois logiques, que nous traiterons ici, portent sur ces deux phénomènes sociologiques étroitement liés. Mais d'après Tarde, il n'en est pas moins nécessaire de distinguer les deux sortes de lois logiques de l'imitation et de l'invention :

L'ordre des inventions successives et l'ordre des imitations successives font deux, bien que imitation signifie invention imitée. Les lois, en effet, qui régissent la première de ces deux séries, ne sauraient se confondre avec les lois, même logiques, qui régissent la seconde (LI434).

Qu'est-ce qui distingue donc la loi logique de l'invention, de celle de l'imitation ? En ce qui concerne cette dernière, nous l'avons déjà analysée plus haut : elle explique les interférences entre les flux imitatifs différents, dont certains s'affaiblissent les uns les autres par leur contradiction, et dont d'autres se renforcent les uns les autres par leur harmonie logique. Ce qui est remarquable est que Tarde regarde ces interférences des imitations comme « toujours vague et relativement stérile » (LGS272), dans la mesure où, en tant que telles, elles ne peuvent engendrer aucune invention. Il illustre ce point, avec les exemples suivants :

La propagation des bicyclettes est aidée par le percement de nouvelles routes, par la propagation de l'invention des chemins macadamisés ; la vogue de certaines villes d'eaux, la foi croissante en leurs vertus médicales, a pour effet de multiplier les trains sur certaines lignes de chemins de fer, et réciproquement ; et dans ces deux exemples on n'aperçoit point d'invention nouvelle en jeu. La vérité de notre distinction [de la loi logique de l'imitation et celle de l'invention] est donc manifeste (LGS274, souligné par nous).

Sans doute, comme on l'a vu à propos de cette loi, une imitation en renforce une autre, laquelle s'accorde logiquement avec la première. Mais, de cette harmonie logique ne résulte pas toujours l'invention. C'est à cette sorte d'accord logique que se limite la portée de la loi logique d'imitation. Cela nous renvoie à la question suivante : dans quelle condition se produit une invention, issue d'un accord logique entre les flux imitatifs ? Prenons un passage qui nous éclaire sur ce point :

Ces causes [de l'invention] sont les croyances et les désirs, les principes et les buts, les connaissances et les volontés différentes, que l'inventeur a reçues, il est vrai, pour la plupart, de la société ambiante, mais qui, se rencontrant et se croisant en elle stérilement, s'accouplent en lui pour la première fois et forment une union féconde (LGS271, souligné par nous).

D'après ce passage, comme on l'a déjà vu, les causes de l'invention se définissent comme une rencontre logique entre les imitations des croyances et des désirs, qui se montre comme « les principes et les buts, les connaissances et les volontés différentes ». L'important est la distinction dont il s'agit là : alors que des flux imitatifs se rencontrent et se croisent « stérilement » dans une « société ambiante », leur accord logique forme « une union féconde » au sein d'un « inventeur ». Voici une condition essentielle pour l'invention : un individu inventif. Ainsi, une rencontre des imitations ne produit une invention que si elles s'accouplent au sein d'un individu²⁸⁷. C'est sur l'invention, ainsi fondée par une initiative individuelle, que porte la loi logique de l'invention citée ci-dessous :

[Q]uand deux inventions s'accouplent, en tant qu'inventions, cela veut dire qu'une

287 Sur les deux sortes d'accords logiques, qui engendre ou non une invention, voir aussi la citation suivante : « [m]ais, quand une interférence heureuse se produit entre deux rayonnements imitatifs, quelle qu'elle soit, elle est toujours transparente pour notre raison. Elle peut consister simplement à les stimuler l'un par l'autre – comme lorsque la propagation du bec Auer favorise celle du gaz et réciproquement, ou comme lorsque la propagation de la langue française favorise celle de la littérature française qui la favorise à son tour. – Il se peut aussi que cette interférence ait une efficacité plus profonde et provoque une invention nouvelle [...] comme lorsque la propagation du cuivre, se rencontrant un jour avec celle de l'étain, a suggéré l'idée de fabriquer le bronze, ou comme lorsque la connaissance de l'algèbre et celle de la géométrie ont suggéré à Descartes l'expression algébrique des courbes » (LLS121-122, souligné par nous). Cette « efficacité plus profonde », à notre avis, se produit uniquement dans un esprit individuel.

nouvelle invention (ou découverte) est née, grâce à laquelle les premières s'utilisent, l'une servant de moyen à l'autre qui lui sert de but, ou servant de conséquence à l'autre qui lui sert de principe, ou l'une et l'autre se rattachant pareillement, comme moyens à un même but, comme conséquences à un même principe. [...] Les lois de la gravitation planétaire et les lois de la chute des graves à la surface de la terre sont accouplées dans le cerveau de Newton, où elles ont enfanté la formule de l'attraction universelle qui les rattache intimement les unes aux autres et toutes ensemble à soi (LGS273, souligné par nous).

Pour produire une invention, il faut que des flux imitatifs, qui s'accordent logiquement (comme conséquence et principe) ou téléologiquement (comme moyen et but), se rencontrent *dans un individu*²⁸⁸.

C'est cette dimension essentielle de l'invention qui échappe à la loi logique de l'imitation : elle se borne à expliquer comment les flux imitatifs se propagent, en laissant de côté ce qui se passe dans l'esprit de l'individu inventif. Voici une limite de la loi logique de l'imitation. Comme on l'a vu à la fin de la section précédente, un jugement logique sur l'imitation semble certes supposer quelque chose d'individuel, comme sujet qui juge et qui choisit. Mais cette loi limite sa portée au jugement logique exercé en société, non pas sur le plan individuel : ce jugement est exposé par une influence directe de l'imitation écrasant l'individu. En ce sens, la loi logique de l'imitation reste ambiguë et insuffisante pour expliquer l'unicité individuelle et sa réalisation.

Allons plus loin et approfondissons une autre loi logique sur l'invention même. Que se passe-t-il alors dans l'esprit d'un individu ? C'est du travail de l'imagination qu'il s'agit dans le processus d'invention. Citons un passage sur le « génie » remarquablement inventif :

Le génie, en effet, qu'est-ce autre chose que l'Esprit en tant que remarquablement inventif ? Et l'Esprit, qu'est-ce, avons-nous dit, sinon le Milieu de toutes les combinaisons logiques (ou téléologiques) possibles ? (LGS265, souligné par nous).

²⁸⁸Sur l'importance de l'esprit individuel dans l'invention, voir aussi le passage suivant : « ces faits [...] concourent en réalité avec ceux-ci à montrer dans le génie individuel la vraie source de toute harmonie sociale. Car ces belles coordinations ont dû être conçues bien avant d'être exécutées ; elles ont commencé par n'exister que sous la forme d'une idée cachée dans quelques cellules cérébrales avant de couvrir un territoire immense » (LLS116, souligné par nous).

Et, cette définition de génie comme Esprit renvoie encore à l'imagination :

Et nous ne pouvons voir en tout ceci qu'une confirmation de ce que nous disions tout à l'heure sur l'Esprit considéré comme une sorte d'Espace des Possibles [...] Et c'est Imagination autant que Raison qu'il convient d'appeler l'Esprit à ce point de vue (LGS276-277, souligné par nous).

C'est l'imagination, définie ainsi comme « milieu de toutes les combinaisons logiques possibles », qui joue un rôle fondamental dans l'esprit inventif. C'est parce que le processus d'invention s'opère de la manière suivante :

Maintenant, comment procède l'esprit inventif pour découvrir le rapport logique ou téléologique d'idées qui constitue une idée nouvelle ? Soit qu'il agisse en vertu de sa simple ingéniosité naturelle, soit qu'il emprunte les ressources d'une science avancée, il doit toujours s'agiter à tâtons ou avec une lampe à la main, parmi un grand nombre d'hypothèses ou de plans successivement essayés et éliminés, jusqu'à ce qu'une hypothèse vérifiable ou un plan utilisable se rencontre enfin (LGS274-275).

Ce qui présente « un grand nombre d'hypothèses ou de plans », dont on choisit certains pour produire une nouvelle invention, c'est l'imagination²⁸⁹ : on n'inventerait rien de nouveau sans imaginer une infinité de possibilités, à partir desquelles se produit une nouvelle combinaison comme une invention.

Il va sans dire que cette combinaison n'est autre chose que l'accord logique, que nous avons analysé jusqu'ici. Il se trouve donc là une distinction entre les deux sortes d'harmonies logiques, inventive et non inventive : l'harmonie logique reste stérile

²⁸⁹Tarde signale ce rôle essentiel de l'imagination dans l'acte inventif, en faisant référence à un livre : « Reuleaux, dans sa *Cinématique*, n'est point, certes, disposé à faire très grande la part de l'imagination géniale dans l'invention. [...] Mais, au fond, ses formules à ce sujet [de l'opération de la découverte] tendent à montrer simplement quelles sont toutes les combinaisons possibles des éléments des machines, et, entre toutes celles-ci, quelles sont celles qu'il y a lieu de choisir d'emblée pour atteindre le but qu'on se propose, ou plutôt pour effectuer, avec les forces dont on dispose, un mouvement déterminé ou un changement de forme déterminé, qu'on a préalablement choisi, – parmi beaucoup d'autres mouvements ou changements imaginés, – comme le plus propre à réaliser ce but. Ces formules ne peuvent donc servir qu'un esprit imaginatif » (LGS275, souligné par nous).

quand elle se borne à combiner les imitations données ; par contre, elle est inventive quand elle porte sur une infinité de possibilités, fournies par l'imagination, et produit une nouvelle combinaison logique.

C'est cette imagination inventive qui sert de fondement au travail de la Logique tardienne. Revenons sur notre réflexion à propos de celle-ci : un jugement, plus ou moins possible, se combine logiquement avec de plus en plus d'autres, pour augmenter la certitude, si bien que l'ensemble des jugements possibles se confond finalement avec une réalité. C'est l'effet d'imagination qui nous fournit ces jugements possibles.

Signalons encore que l'imagination s'appelle aussi « faculté de dire *si* » (P37), qui a trait à la formation de la loi scientifique : il n'y aurait, on l'a vu plus haut, aucune loi scientifique sans la faculté de « dire *si* », parce que c'est celle-ci qui ouvre le champ immense des possibilités. L'imagination, considérée comme une « source des fictions et des hypothèses » (ibid.), nous permet de toucher à ce niveau ontologique des possibles, et, par là même, d'avoir des possibilités innombrables, dont certaines se combinent logiquement. Ainsi, c'est sur la base de l'imagination que fonctionne la Logique tardienne : elle porte non seulement sur le réel, mais aussi sur une infinité de possibles, avec l'aide du jeu d'imagination.

De ce point de vue, nous pensons que l'harmonie logique qui n'apporte aucune invention reste *moins logique* que celle qui se fonde sur l'imagination : elle se contente de combiner les imitations données, en laissant de côté d'autres possibilités innombrables à combiner logiquement. La Logique au sens tardien qui poursuit autant d'harmonies que possible, ne fonctionne pas suffisamment dans ce cas-là. Pour qu'une combinaison soit plus logique, ou inventive, dirons-nous, elle exige nécessairement le travail d'imagination fournissant des possibilités innombrables.

3-5. Une reprise de l'imitation donnée par l'imagination

Nous allons approfondir davantage ce jeu d'imagination, fondamentale aussi bien dans l'acte inventif que dans l'harmonie proprement logique, en nous focalisant sur sa relation à l'imitation, car, à notre avis, ce point de vue nous montrera définitivement en quel sens l'acte inventif témoigne de l'unicité individuelle.

Une abondance remarquable des possibilités, données par l'imagination, pourrait nous faire croire que celle-ci ne dépend d'aucune condition. Mais en réalité, elle ne se

sépare pas de ce qui la conditionne, c'est-à-dire du flux imitation, dans la mesure où, comme nous le disions plus haut, l'invention ne verrait pas le jour sans la rencontre des imitations :

[T]oute invention, toute découverte consiste en une rencontre mentale de connaissances déjà anciennes et le plus souvent transmises par autrui (LI435).

Une condition s'impose ainsi à l'imagination inventive : elle exige les imitations comme condition *sine qua non*, en tant que l'invention n'est qu'« une combinaison d'idées anciennes » (LGS267). Dans cette mesure, l'imagination dépend nécessairement de l'imitation qu'elle a reçue d'autrui.

Soulignons que cela ne veut pas dire cependant que l'acte inventif se réduit à un certain nombre d'imitations données : s'il en était ainsi, il n'y aurait pas de distinction entre les deux sortes d'harmonies logiques, celle qui crée une nouvelle invention et celle qui se contente de combiner les imitations différentes sans produire d'invention. Le passage suivant nous suggère l'irréductibilité de l'invention par rapport à l'imitation :

On ne commande pas une invention, on ne suggère pas par persuasion une découverte à faire. [...] Pour innover, pour découvrir, pour s'éveiller un instant de son rêve familial ou national, l'individu doit échapper momentanément à sa société. Il est supra-social, plutôt que social, en ayant cette audace si rare (LI147, souligné par nous).

Par ce mot « rêve » se traduit l'effet de l'imitation, dont nous avons discuté dans l'étude du public : l'imitation a pour effet suggestif de nous faire tomber à l'état inconscient et hypnotique. Ce rêve social, en tant que tel, n'apporte aucune invention. Pour aborder l'acte inventif, par suite, il faut être « supra-social », en s'éveillant du rêve social. C'est en ce sens que l'acte inventif, qui nécessite toujours des flux imitatifs, ne se réduit pas pour autant à l'imitation.

Qu'est-ce qui, alors, permet d'échapper au rêve social, ou plutôt, à l'effet de l'imitation ? C'est, à notre avis, le jeu de l'imagination. Prenons une citation concernant cet aspect de l'imagination :

[O]n peut dire que [l'invention] consiste en un conflit mental de jugements,

inégalement crus, ou de modes d'action, inégalement désirés, et jusque-là liés, qui, pour la première fois, se présentent comme contradictoires en tout ou en partie, et en accord mental de jugements, ou de modes d'action, jusque-là sans lien apparent, qui, pour la première fois, se présentent comme confirmatifs ou auxiliaires l'un de l'autre. Dans le génie, en effet, le besoin de critique destructive existe aussi bien que le besoin de création inventive ; mais le premier est au service du second, son esprit critique ne brise les liaisons habituelles d'idées que pour enrichir de leurs débris son imagination qui les emploie (LGS272, souligné par nous).

Dans un esprit inventif, encore une fois, il s'agit du travail de la logique, qui poursuit l'harmonie logique des croyances et des désirs possibles, en évitant leur contradiction, pour former une invention. Mais voyons de plus près les croyances et les désirs en question : avant qu'un individu cherche à les combiner logiquement pour créer une nouvelle invention, les croyances et les désirs, contenus dans une ancienne invention, peuvent être laissés à l'état plus ou moins illogique : tantôt ces croyances et ces désirs se reliaient réciproquement, malgré leur contradiction cachée ; tantôt chacun d'eux restait à part, quoiqu'ils pouvaient s'unir ensemble par l'harmonie logique ; personne ne s'apercevait jusqu'ici de ce défaut logique qui existe secrètement entre les croyances et les désirs déjà combinés dans l'imitation déjà donnée²⁹⁰. Surgit alors un esprit inventif : c'est lui qui décompose, à sa manière, une ancienne combinaison *moins logique* des croyances et des désirs, pour découvrir une nouvelle combinaison qui engendre une invention.

Cette remise en cause des combinaisons déjà données est le fruit du jeu de l'imagination : c'est ce jeu qui fournit de nouvelles possibilités à combiner logiquement, par la décomposition des flux imitatifs. Comme on l'a vu, l'invention a pour condition indispensable l'influence imitative qu'elle a reçue de la société. Mais, quoique conditionné par l'imitation donnée, l'esprit inventif n'en produit pas moins le nouveau,

²⁹⁰Sur ces ignorances de la contradiction et de l'accord entre les inventions imitées, Tarde prend les exemples suivants : « [o]n a connu longtemps séparément la pierre à broyer le blé et la roue à aubes sans se douter que, moyennant un certain artifice (c'est-à-dire par une troisième invention, l'idée du moulin ajoutée à ces deux), la seconde pouvait aider extraordinairement la première à remplir son office, et la première offrir à la seconde un emploi inespéré. À Babylone déjà, on gravait sur les briques, par impression de caractères mobiles ou de cachets, le nom du fabricant, et on composait des livres ; mais on n'avait pas l'idée de joindre ces deux idées, et de composer des livres au moyen de cachets mobiles, ce qui eût été si simple et eût avancé de quelques milliers d'années l'apparition de l'imprimerie » (LI211).

car, à l'aide de l'imagination, il découvre les nouvelles possibilités *dans les imitations mêmes* qui lui sont données.

Sans ce travail d'imagination, il ne serait pas possible de reprendre ainsi l'imitation donnée. Supposons le cas de l'harmonie logique qui reste stérile : comme on l'a vu, cette sorte d'harmonie logique n'inclut pas le travail d'imagination qui se trouverait dans un esprit inventif. Dans ces conditions, on ne peut imaginer de nouvelle combinaison des croyances et des désirs, parce qu'on est totalement obnubilé par quelque influence imitative exercée par la société ambiante : le flux imitatif de la croyance et du désir conditionne si profondément notre jugement et notre action, qu'on est incapable d'imaginer quelque possibilité que ce soit d'autres réalités sociales²⁹¹. On ne peut être inventif tant qu'on reste ainsi dans le somnambulisme social, causé par l'effet de l'imitation.

Par contre, pour l'acte inventif, il faut s'éveiller, même un instant, du rêve de ce genre, et remettre en cause l'imitation donnée à sa manière, à l'aide de l'imagination. En ce sens, celle-ci permet de nous *écarter* momentanément de l'influence du flux imitatif. *Cet écart, creusé par l'imagination, est indispensable pour l'acte d'invention* : cet écart momentané, mais décisif, qui sépare l'esprit de l'influence imitative, nous permet de reprendre l'imitation donnée à notre manière, sans être absorbé par l'influence sociale.

Ainsi, l'acte inventif qui crée le nouveau n'est pas contradictoire avec l'imitation qui le conditionne nécessairement : le travail d'imagination permet à l'inventeur de découvrir de nouvelles possibilités, dans cette condition même, grâce à un écart qu'il creuse momentanément entre l'esprit individuel et l'influence sociale de l'imitation.

Or, c'est cet écart, issu du jeu de l'imagination, qui témoigne de l'irréductibilité de l'imagination individuelle à l'imitation sociale²⁹². Développons ce point dans la section suivante, en considérant nos observations faites jusqu'ici sur la Logique tardienne.

291 L'ignorance des contradictions comme telle a pour effet d'affaiblir l'imagination : « [o]n maintient [...] il est vrai, les populations dans l'ignorance des contradictions qui peuvent atteindre leurs croyances ; mais, si le faisceau de celles-ci est maintenu par là, on empêche aussi qu'il en reçoive des accroissements. Car l'ignorance des contradictions, qui émousse le sens critique, stérilise aussi l'imagination et obscurcit la conscience des mutuelles confirmations » (LI212 note, souligné par nous).

292 Suivant l'expression de l'article « Les possibles », l'imagination témoigne de l'« indépendance de l'esprit » (P37)

3-6. La réalisation de l'individualité et la subjectivité logique

Revenons sur notre étude du chapitre 4 : nous avons vu que l'imitation a pour effet de nous faire tomber dans un état inconscient hypnotique, et qu'il subsiste toutefois là une individualité qui se définit comme « monade subordonnée ». Comment cette individualité écrasée se réalise-t-elle dans l'histoire ? Il est temps de répondre à cette question, du point de vue de la Logique tardienne, que nous avons analysée jusqu'ici.

Reprenons les observations de la section 2-2 du présent chapitre. Dans cette section, nous avons montré que la monade se caractérise par le sujet du jugement logique dans la Logique tardienne, qui porte sur les jugements non seulement conscients, mais aussi inconscients. Ce n'est pas le moi conscient, mais la monade subordonnée qui porte le jugement, même à l'état inconscient. La question est donc la suivante : comment cette monade subordonnée réalise-t-elle son individualité ?

Face à cette question, prenons la dimension ontologique de la Logique tardienne : nous avons vu qu'un jugement possible se combine logiquement avec d'autres, si bien que se crée une réalité sociale, comme une invention. Chaque monade aspire à répandre indéfiniment et le plus largement possible cette invention qu'elle produit par elle-même. Du point de vue monadologique (cf. notre section 2-5 du chapitre 4), cette invention est considérée comme une « idée cosmique » (MS93), qui veut s'universaliser. Puisque la monade subordonnée, quoiqu'à l'état inconscient, est capable de porter le jugement logique, il se peut qu'elle soit prête à combiner les jugements possibles à sa manière, et, par là même, à produire sa propre invention, qui sera répandue à l'infini. C'est donc par cette invention, résultant de l'harmonie logique, que la monade subordonnée peut exprimer sa propre individualité, longtemps demeurée réprimée.

Mais il ne faut pas ignorer l'influence imitative, exercée profondément sur chaque monade. Étant donné que l'acte inventif exige nécessairement ces flux imitatifs comme condition, il est inévitable que la monade subisse cette influence dans la réalisation de sa propre existence par l'invention. Comment l'acte inventif réalise-t-il l'individualité propre à chaque monade, tout en subissant l'influence inévitable de l'imitation ?

Notre réflexion sur l'imagination a déjà répondu à cette question : nous avons montré que le jeu de l'imagination nous éloigne momentanément de l'influence imitative, et, par là, nous fournit les possibilités qui se combinent logiquement pour créer une invention en tant que nouvelle réalité sociale, distincte de l'imitation donnée. Ainsi, c'est le travail de la Logique tardienne, bien animée par le jeu de l'imagination,

qui permet la réalisation de l'individualité de la monade jusque là réprimée, par la composition des possibilités, à sa propre manière.

Signalons que ce rôle inventif de la Logique, ainsi que celui de l'imagination qui la fonde, renvoie à la dimension subjective même de la Logique tardienne. Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, la Logique tardienne se caractérise subjectivement par la croyance. C'est ce principe fondamental pour la Logique tardienne qui permet l'acte inventif comme création d'une nouvelle combinaison. Par contre, si la Logique tardienne se considérait comme *objective*, elle ne servirait à aucune invention : dans ces conditions, même si le jeu de l'imagination nous propose des possibilités autres que la réalité donnée, il est impossible de les combiner logiquement, à *sa propre* manière ; il n'en résulterait logiquement qu'*une seule et même conséquence objective*, indépendamment de chaque point de vue individuel et subjectif. L'acte inventif qui crée *logiquement* quelque chose de *nouveau*, n'aurait aucun sens, si la Logique n'était pas subjective.

Allons encore un peu plus loin. Comme nous l'avons dit dans notre section 2-2, la subjectivité de la Logique tardienne consiste essentiellement dans le « point de vue logique » de la monade : il est vrai qu'elle se définit comme subjective. Cependant, elle n'a pas pour sujet du jugement le moi conscient, mais la monade. S'il en est ainsi, la dimension subjective de la logique tardienne repose fondamentalement sur *la diversité subjective des monades* : chacune d'elles, même écrasée par l'influence imitative, est toujours prête à juger *autrement que d'autres monades*. C'est cette diversité des monades qui sert de fondement le plus essentiel à la subjectivité de la Logique tardienne, et, par conséquent, à tout acte inventif qui en résulte.

3-7. La différence réalisée dans l'histoire

Par ces observations définitives concernant l'invention et l'individualité, nous allons compléter la direction historique indiquée par l'imitation : les sociétés différentes s'assimilent de plus en plus, par l'effet démocratique de l'imitation. Mais cette vision de l'histoire future ne signifie jamais la suppression de la différence individuelle, car le processus assimilateur des sociétés promeut l'acte inventif dans la société :

[À] mesure que l'échange et le frottement des idées, que la communication et la

transfusion des besoins sont plus rapides, l'élimination des idées et des besoins les plus faibles par les idées et les besoins les plus forts qu'ils contredisent, s'accomplit plus vite, et, simultanément, en vertu des mêmes causes, les idées et buts qui s'entre-confirment ou s'entr'aident arrivent plutôt à se rencontrer dans un ingénieux esprit²⁹³ (LI211-212).

Plus l'imitation apporte l'échange des idées et leur communication rapide, plus il y aura des occasions de rencontres logiques des flux imitatifs dans un esprit inventif. Si la société devient progressivement démocratique, ou plutôt imitative, il se trouvera de plus en plus d'inventions partout dans le monde.

De là vient une perspective définitive sur l'histoire humaine : celle-ci se définit comme un processus d'assimilation sociale par l'imitation, qui s'accompagne d'une infinité d'inventions individuelles et d'individus uniques qui les créent. Cette vision historique n'a rien de contradictoire, car, comme nous l'avons montré plus haut, l'acte inventif se concilie totalement avec le flux imitatif qui le conditionne, grâce au travail de l'imagination. Loin d'être contradictoire, le flux imitatif suscite de plus en plus d'inventions, et par là même, sert de condition à la réalisation de l'individualité :

Entendons-nous bien cependant sur cette similitude progressive des individus. Loin d'étouffer leur originalité propre, elle la favorise et l'alimente. Ce qui est contraire à l'accentuation personnelle, c'est l'imitation d'un seul homme, sur lequel on se modèle en tout ; mais quand, au lieu de se régler sur quelqu'un ou sur quelques-uns, on emprunte à cent, à mille, à dix mille personnes considérées chacune sous un aspect particulier, des éléments d'idée ou d'action que l'on combine ensuite, la nature même et le choix de ces copies élémentaires, ainsi que leur combinaison, expriment et accentuent notre personnalité originale²⁹⁴ (LI55-56, souligné par nous).

293 Voir aussi la citation suivante : « [p]ar exemple, les rapports, les contacts d'homme à homme s'étant multipliés au delà de toute espérance dans le courant de notre siècle, par suite des inventions locomotrices, et l'action de l'imitation y étant devenue très forte, très large et très prompte, on ne doit pas s'étonner d'y voir la passion des réformes sociales, des réorganisations sociales rationnelles et systématiques, prendre les proportions que l'on sait, de même que la passion des conquêtes sociales, surtout industrielles, sur la nature, n'a plus connu de frein, à force d'avoir déjà conquis » (LI210). Les réformes et les réorganisations sociales, animées par l'imitation, consisteront dans un certain nombre d'inventions.

294 Il se trouve aussi un même sujet essentiel dans un passage suivant, vers la fin de ce livre : « [o]n peut se demander, en effet, si la similitude universelle, sous toutes ses formes actuelles ou futures, relativement au costume, à l'alphabet, à la langue peut-être, aux connaissances, au droit, etc., est le fruit dernier de la civilisation, ou si elle n'a pas plutôt

D'une part, il est vrai que, comme nous l'avons montré dans le chapitre 4, l'imitation réprime le plus souvent l'autonomie individuelle. Mais, d'autre part, elle favorise aussi « notre personnalité originale », car elle sert de condition à l'acte d'invention : plus l'imagination inventive est suscitée par ces imitations nombreuses, plus elle nous fournit les possibilités de les combiner logiquement pour produire une invention. Par cette initiative inventive s'exprime l'individualité unique. Ainsi, l'histoire humaine réalise progressivement la « floraison à la fois de l'individualisme le plus pur, le plus puissant, et de la sociabilité consommée » (LI56).

Ainsi, l'histoire humaine, dont le développement consiste dans une assimilation imitative graduelle des sociétés différentes, n'est toutefois pas un processus homogène. Loin de là, elle se compose d'une infinité d'inventions diverses et d'individualités dont elles témoignent. Rappelons que la Logique tardienne repose essentiellement sur la diversité des monades : pour expliquer la société et son développement, Tarde ne recourt à aucun principe objectif ; il s'agit plutôt de la Logique subjective, selon laquelle une infinité de monades diverses a son propre point de vue logique, pour inventer à sa manière une nouvelle réalité vouée à se répandre dans le monde. C'est de ce point de vue que Tarde dit ainsi :

Il n'y a pas une seule idée ou un petit nombre d'idées, situées en l'air, qui meuvent le monde ; il en est des milliers et des milliers qui luttent pour la gloire de l'avoir mené. Ces idées qui agitent le monde, ce sont les idées même de ses acteurs (LLS127-128).

Dans le développement historique, il se trouve bien sûr non seulement cette « lutte » des inventions imitées, mais aussi leurs harmonies logiques et inventives : cette harmonie inventive exprime l'individualité des monades innombrables, par l'invention d'une nouvelle réalité sociale. Il se trouvera de plus en plus d'actes inventifs comme dans l'histoire humaine, avec l'accélération du processus d'imitation. D'ailleurs, le plus souvent, l'histoire est conduite par de « minuscules créations » (LLS126) par une personne anonyme, plutôt qu'une grande invention privilégiée :

pour unique raison d'être et pour conséquence finale l'éclosion de divergences individuelles plus vraies, plus intimes, plus radicales et plus délicates à la fois que les dissemblances détruites » (LI443-444, souligné par nous).

[L]es idées les plus simples sont souvent les plus fécondes. [...] L'idée du bâton, du levier, de la roue, l'idée de jeter un tronc d'arbre sur un cours d'eau, de tracer un chemin dans une vallée, d'acclimater une nouvelle plante ou de domestiquer un nouvel animal, ont pu se présenter d'elles-mêmes à l'esprit, mais elles n'en ont pas moins révolutionné le monde (LGS268).

Une infinité de monades différentes ne cesse de créer ainsi des inventions diverses, même les plus minuscules, et, par cela, d'enrichir progressivement l'histoire humaine d'une diversité de ces inventions.

Cette perspective sur l'histoire humaine, qui la définit comme une démarche progressive de la réalisation de l'individualité par l'acte inventif, correspond exactement à la « philosophie de la différence » de Tarde. À la fin de notre chapitre 4, nous avons vu la cosmologie tardienne de la différence : le monde consiste, d'après cette cosmologie, dans un processus où « la différence va différente » (MS69), c'est-à-dire, dans un passage « d'une ère de différences crue et juxtaposée [...] à une ère de différences harmonieusement nuancées » (LI136). Cette thèse ontologique s'applique à la philosophie tardienne de l'histoire : dans le premier temps de l'histoire humaine, peu démocratique, la plupart d'entre nous subissons l'influence imitative d'une minorité inventive, et il s'agit donc de la différence peu harmonisée ; dans un temps plus avancé, plus démocratique et plus égalitaire, il se trouve de plus en plus d'inventeurs différents, et, par conséquent, les différences sociales deviennent aussi de plus en plus nuancées et harmonisées. C'est ainsi que le développement de l'histoire humaine peut être vu comme un processus progressif dans lequel « la différence va différente »²⁹⁵.

Signalons que cette vision tardienne sur la différence suppose la diversité originelle

295 Il reste à examiner la relation entre cette philosophie de l'histoire et ce dont parle *Le fragment de l'histoire future* (1896). Milet présente cet ouvrage curieux : « Roman d'«histoire-fiction». Le soleil s'étant refroidi, l'humanité doit quitter la surface de la terre. Elle descend sous terre, et recrée une cité nouvelle. Ce mythe permet à Tarde d'exposer ses vues sur la philosophie de l'Histoire, ou plus justement sa Déontologie de l'Histoire » (Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, p. 36. cf. p. 378-381).

Comme Milet le dit, Tarde suggère la direction de l'histoire humaine à travers ce roman fantastique.

D'ailleurs, la vision future présentée par Tarde est nuancée. Sans doute décrit-il l'aspect positif de l'humanité à venir : dans la cité souterraine s'épanouit la culture artistique, qui permet la réalisation de l'individualité (FH chap. VII). Mais, d'autre part, dans la même cité, la politique de l'eugénisme radical est adoptée pour contrôler la population. Il sera nécessaire d'analyser ce côté pessimiste de l'humanité future dans cette œuvre et de le confronter avec la philosophie de l'histoire suivant la Logique tardienne.

du monde, composée d'une infinité de monades :

[L]a différence, l'originalité, l'irréductibilité est au fond des choses. D'où pourrait jaillir, si ce n'est de cette source profonde, le luxe de variations et de surprises que, à travers tant de freins compresseurs et de lois régulatrices, de jougs et de niveaux superposés, la réalité fait éclater à nos regards ? (LGS230)

C'est cette diversité originelle qui conditionne tout le déroulement historique. Elle ne se perd jamais, si nombreuses que soient les monades écrasées par l'influence du flux imitatif : comme nous l'avons montré à travers l'étude sur la possession monadologique, il subsiste toujours des individualités irréductibles des monades différentes, même sous l'influence profonde de l'imitation. Cette irréductibilité permet la réalisation progressive de l'individualité des monades dans l'histoire.

Nous avons vu, à la fin de la section précédente, que la diversité de monades donne son fondement à la Logique subjective, et par là même, à l'acte inventif produisant le nouveau. S'il en est ainsi c'est, à nos yeux, cette diversité originale des monades, fondant le développement historique, qui réalise progressivement l'individualité des monades. Comme on l'a vu, une monade, quoique subordonnée et écrasée par l'imitation, est capable de juger *autrement que d'autres monades, de son propre point de vue logique*, pour réaliser son individualité par l'invention d'une nouvelle combinaison logique. Cette irréductibilité du point de vue logique et subjectif est due à la diversité originelle des monades : en tant qu'aucune influence de l'imitation ne supprime cette diversité, aucune monade ne perd son propre point de vue de juger logiquement, même sous l'influence profonde de ce flux imitatif.

En s'appuyant sur cette diversité originelle, les monades différentes réalisent progressivement une infinité d'individualités différentes, la plupart longtemps demeurées enfouies, par l'effet complémentaire de l'imitation et de l'invention. C'est là la vision définitive sur l'histoire humaine, que Tarde présente suivant sa théorie de la Logique.

Conclusion sur la philosophie de l'histoire chez Tarde

Pour conclure ce chapitre, résumons notre réflexion sur la philosophie tardienne de l'histoire. Pour aborder celle-ci, notre étude s'est concentrée sur la notion de la logique chez Tarde.

Comme nous l'avons vu dans la première section, la logique tardienne se caractérise avant tout par sa dimension subjective : à la différence de la logique ordinaire, elle porte sur la combinaison syllogistique de la croyance et du désir, pour expliquer notre vie tout entière. D'une part, la Téléologie s'occupe de notre action par la combinaison de la croyance et du désir, d'autre part, la Logique traite notre connaissance en général par les combinaisons des croyances différentes. Nous avons vu que la tâche de cette logique tardienne, proprement dite ou téléologique, consiste à rendre le monde de plus en plus logique : elle poursuit de plus en plus l'harmonie logique des croyances et des désirs, en évitant leur contradiction. D'ailleurs, nous nous sommes concentré sur la Logique proprement dite, car la croyance, qui a trait principalement à la Logique, est plus fondamentale que le désir, traité par la Téléologie.

Dans la section 2, notre étude, ainsi focalisée sur la Logique, s'est engagée dans la dimension ontologique de la Logique tardienne. Le texte sur la formation du moi et du monde extérieur nous a montré que la Logique tardienne constitue une réalité elle-même, à partir d'une série de confirmations logiques entre des croyances : un réseau des croyances harmonisées augmente progressivement la probabilité de notre connaissance, si bien que les jugements possibles logiquement combinés constituent une certitude réelle. La vérité de la loi scientifique même se forme subjectivement, à partir de cette combinaison harmonisée des croyances. D'ailleurs, la réalité, ainsi constituée par l'harmonie logique des croyances, n'est qu'une partie du champ immense des possibilités. C'est le travail de la Logique qui forme cette réalité à travers la formation de l'harmonie logique.

Dans la section 3, nous avons mis en cause la philosophie de l'histoire chez Tarde, du point de vue de la Logique tardienne, qui apporte une nouvelle réalité dans la société. Mais l'harmonie logique n'arrive pas toujours à produire une invention. Une rencontre des imitations n'apporte aucune invention sans l'intervention de l'imagination : c'est le jeu de celle-ci qui permet de découvrir les possibilités cachées, même dans l'imitation, par un écart que ce jeu creuse entre l'esprit individuel et l'influence sociale de

l'imitation. C'est sur la base de cet écart que l'individualité écrasée par l'imitation se réalise soi-même dans l'histoire humaine. Ce travail de l'imagination se fonde plus essentiellement sur la dimension subjective de la Logique tardienne et, par conséquent, sur la diversité irréductible des monades, lesquelles ne perdent pas leur propre point de vue logique, même sous l'influence de l'imitation. C'est cette diversité, considérée comme originelle, qui permet la réalisation de l'individualité des monades, dominée longtemps par d'autres monades, dans le développement historique, et, par là même, l'enrichissement des sociétés humaines, de plus en plus assimilées, par une infinité de différences individuelles.

Notre étude dans ce chapitre nous semble présenter quelques points de vue divergents et convergents entre Tarde et Bergson. Il est temps de préciser ces points, fondamentaux pour notre réflexion.

Conclusion

1. La réalisation de l'individualité dans l'histoire

Pour conclure notre thèse, en résumant notre étude faite jusqu'ici, nous précisons définitivement les points convergents et divergents trouvés entre nos deux penseurs.

Toute la réflexion de notre thèse s'est articulée autour de la force intérieure et sociale, fondée sur le plan ontologique : d'une part, la pression sociale et l'émotion créatrice, qui s'appuient sur la philosophie de la vie de Bergson, et d'autre part, la croyance et le désir, qui se fondent sur la monadologie de Tarde. Dans notre première partie, nous avons mis en lumière tout d'abord comment ces forces intérieures étouffent l'individualité dans la société (les chapitres 2 et 4), et, ensuite, pourquoi l'individu ou la personnalité ne perd pas toutefois fondamentalement son individualité, même sous l'influence profonde de la force sociale (les chapitres 3 et 4).

Ainsi, dans une certaine mesure, la réflexion de la première partie a montré la perspective sur la convergence essentielle entre nos deux penseurs. Mais, il restait à approfondir ces considérations sur le rapport entre l'individualité unique et la force sociale, à partir de la philosophie de l'histoire. C'était la tâche de la deuxième partie de la thèse.

Dans le chapitre 5, nous avons traité la philosophie de l'histoire chez Bergson. Ce chapitre commence par présenter le rapport complexe entre la notion bergsonienne de création radicale et la philosophie de l'histoire : s'il y avait une contradiction entre ces deux idées, la thèse fondamentale sur la personnalité unique de la société ouverte perdrait son fondement, car cette thèse, à savoir « la création des créateurs », est montrée comme une direction historique de l'humanité. De quel droit Bergson parle-t-il de la direction de l'histoire, compatible avec la nouveauté radicale de l'acte créateur ? – telle était donc la question à justifier à travers notre étude sur la philosophie de l'histoire chez Bergson.

À cette question a répondu notre réflexion surtout dans les sections 3 et 4, concernant le futur de l'humanité. Dans la section 3, nous avons vu que le mystique nous annonce ce qui viendra dans l'histoire par l'acte créateur : c'est celui-ci qui crée la « surmontabilité » de l'illusion, causée par l'intelligence humaine. Mais, cette indication du futur n'est que discontinue et fragmentée. De ce fait, comme nous l'avons montré dans la section 4, il faut établir une convergence des intuitions différentes, apportées par les personnalités créatrices. Cette méthode philosophique, qui fait converger les « lignes de faits », arrive à justifier définitivement une vision historique sur la réalisation de la

personnalité unique dans l'histoire : la création des créateurs par l'émotion créatrice, qui est l'amour.

D'autre part, il est nécessaire que la réflexion de la première partie sur Tarde, elle aussi, se complète à partir de sa philosophie de l'histoire. Sans doute, nous avons vu qu'à la fin du chapitre 4, l'unicité individuelle des monades est irréductible, même sous l'influence profonde de l'imitation : celle-ci, redéfinie comme la possession des monades, ne prive totalement pas d'unicité des monades dites « subordonnées ». Mais, il reste à voir comment ces monades subordonnées rétablissent leurs propres individualités dans la société.

Pour aborder ce problème, dans le chapitre 6, nous nous sommes engagé dans la philosophie tardienne de l'histoire, fondée sur la théorie de la logique. C'est cette logique au sens tardien, avec l'ontologie de la monadologie, qui explique la réalisation progressive de l'individualité dans l'histoire. Suivant la logique tardienne, à l'aide de l'imagination qui nous écarte momentanément de l'influence imitative, nous recomposons logiquement des possibilités, découvertes dans l'imitation même, pour créer une nouvelle invention, et, par là même, pour réaliser notre propre individualité dans la société.

Ainsi, ces études sur les philosophies de l'histoire chez Bergson et Tarde nous permettent d'établir définitivement un point convergent entre eux : pour l'un comme pour l'autre, l'individualité unique et créatrice se réalise dans le développement historique de la société humaine, par l'effet même des forces sociales : d'une part, l'émotion créatrice chez Bergson, d'autre part, l'imitation de la croyance et du désir chez Tarde.

Cette vision sur l'histoire se complète par une autre tendance historique, que nous montre leur philosophie de l'histoire : une tendance pour la diffusion universelle de la force sociale. Sur ce point, revenons respectivement sur nos études des deux philosophies de l'histoire, établies par Bergson et Tarde.

Voyons d'abord l'émotion créatrice des *Deux sources*. Dans le premier chapitre, nous avons montré que l'appel exprimant l'émotion créatrice du mystique est lancé à toutes les personnes sans aucune exception, et qu'il y en a, toutefois, peu qui répondent à l'émotion de l'appel reçu, et qui retournent eux-mêmes à la source créatrice. Ce qui nous empêche de répondre à l'émotion créatrice, c'est notre condition matérielle pour survivre dans « notre planète réfractaire » (DS338). Pour surmonter cette difficulté, Bergson recourt à la loi de double frénésie, traitée dans notre dernière section du

chapitre 5. Suivant la formule de cette loi, « la mécanique appelle la mystique » : c'est la mécanique elle-même, résultée du développement matériel de l'histoire humaine, qui offre à la mystique la possibilité de surmonter la condition matérielle de notre planète. Ainsi, *Les deux sources* nous indique, comme une tendance de l'histoire humaine, la possibilité de la diffusion universelle de l'émotion créatrice.

D'autre part, nous avons vu, dans le chapitre 6, que Tarde montre lui aussi une tendance semblable de l'histoire humaine, suivant les lois de l'imitation : la diffusion de l'imitation a pour effet de fournir la condition même de communiquer avec de plus en plus de facilités et d'efficacités ; d'une part, l'harmonie des imitations surmonte d'autres imitations opposées, et d'autre part, l'assimilation imitative supprime toutes sortes de barrières des sociétés. Ainsi, à cause de l'effet même de l'imitation, d'après Tarde, un jour viendra où certains d'entre les flux imitatifs de la croyance et du désir se diffuseront partout dans le monde, tout en unissant des sociétés différentes en « une seule famille humaine » (LI54).

Cette tendance historique, présentée par nos penseurs, complète une autre vision historique sur la réalisation de l'individualité unique dans l'histoire. De là vient une définition plus complète de la direction historique : l'histoire humaine se définit comme un processus de l'élargissement infini de la société humaine, dans laquelle s'inscrivent une infinité d'individualités de plus en plus réalisées. C'est à cette vision historique, qu'aboutissent finalement Bergson et Tarde à travers leurs réflexions sur l'histoire.

Selon eux, l'histoire humaine ne marche donc pas vers la société complètement uniforme sans aucune individualité, ni vers la séparation des individus uniques, irréductibles à la société : il ne s'agit pas d'alternative entre l'uniformisation sans individu et l'individualisme sans lien social. S'il y a un rapport complémentaire, non pas de contradiction, entre la réalisation de l'individualité unique et la diffusion universelle de la force sociale, c'est parce que la force sociale elle-même, qui peut se diffuser indéfiniment, permet la réalisation de l'individualité : c'est l'émotion créatrice qui sert de fondement à la personnalité créatrice et unique ; c'est le flux imitatif lui-même qui joue un rôle de condition de l'acte inventif. La réalisation de l'individualité est ainsi inséparable de la force sociale dont elle dépend. Telle est l'une des conséquences fondamentales, résultées de ces pensées, aussi sociales qu'ontologiques, de Bergson et de Tarde.

Mais se trouve là également la divergence entre nos deux penseurs, relativement au rapport de la force sociale et de la réalisation de l'individualité. Rappelons que la force

sociale non seulement permet à l'individu de réaliser son être unique, mais aussi menace profondément sa propre individualité. Pour Bergson, l'émotion créatrice est le fondement de l'unicité personnelle, alors que la pression sociale prive radicalement l'individu de son individualité. En ce qui concerne la croyance et le désir chez Tarde, tantôt ils entravent l'autonomie individuelle, et tantôt ils servent de condition pour la réalisation de l'individualité par l'invention du nouveau. En un mot, les articulations des forces sociales sont différentes chez l'un et l'autre : pour Bergson, il s'agit de *deux sortes différentes de forces*, oppressives et émancipatrices par rapport à l'individualité, tandis que, pour Tarde, *les mêmes deux forces* présentent les deux aspects opposés, vis-à-vis de la réalisation individuelle. De ces articulations différentes de la force sociale résulte une divergence essentielle entre ces penseurs, au sujet du rapport de l'individualité à la force sociale.

Pour Tarde, comme on l'a confirmé, il faut un *écart*, creusé par l'imagination, entre l'esprit individuel et l'influence sociale de l'imitation : c'est cet écart qui lui permet de découvrir, dans l'imitation même, de nouvelles possibilités à combiner logiquement ; au contraire, s'il n'y a aucun écart entre l'individu et le flux imitatif de la croyance et du désir, il n'invente rien, en s'absorbant dans l'influence oppressive de l'imitation. Pour la réalisation de l'individualité, chez Tarde, il faut que l'individu s'éloigne, même momentanément, du flux de la croyance et du désir, et essaie de le convertir en condition pour une invention. C'est parce que les deux forces sociales présentent le côté oppressif chez Tarde : sans écart creusé par l'imagination, le flux imitatif de la croyance et du désir, en tant que tel, écrase plutôt l'individualité par son influence profonde.

Par contre, pour Bergson, il n'y a aucun écart entre la personnalité unique et l'émotion créatrice. L'émotion créatrice se présente *immédiatement* dans l'âme de la personnalité :

Il [suffirait à l'âme] de sentir qu'elle se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie serait désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour (DS224-225, souligné par nous).

[Le philosophe] pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne

coïncide alors avec cette émotion ; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même – elle est simplifiée, unifiée, intensifiée (DS268, souligné par nous).

Ces passages des *Deux sources* décrivent la présence immédiate de l'émotion créatrice à l'intérieur de l'âme mystique. Cette immédiateté ne prive pas cependant l'âme mystique de son unicité, mais fonde plutôt son unicité personnelle. Comme nous l'avons montré à la fin du chapitre 3, c'est grâce à une dimension fondamentale de l'amour, qui permet la *différence interne* entre ce qui aime, et ce qui est aimé.

Sans doute, il faut se détacher de la pression sociale, pour être unique et créateur. Mais, il n'est pas nécessaire de s'éloigner de toute sorte de force sociale : c'est l'émotion créatrice qui fonde la personnalité unique, par sa présence immédiate elle-même. Au contraire, si nous essayons de nous écarter totalement de toute force sociale, il nous reste seulement le travail de l'intelligence, qui ne crée rien en tant que tel : elle ne nous fait que tomber dans l'égoïsme et l'inquiétude.

Ainsi, d'un côté, pour Tarde, il s'agit de l'écart entre l'individu et le flux imitatif de la croyance et du désir, d'un autre côté, pour Bergson, il s'agit plutôt de l'immédiateté de l'émotion créatrice, présentée dans la personnalité unique. Cette divergence entre eux correspond ainsi avec les deux types différents d'articulations des forces sociales chez l'un et l'autre.

2. Création et invention

Notre réflexion sur les philosophies de l'histoire chez Bergson et Tarde nous montre aussi une autre conséquence considérable : la divergence entre la création chez Bergson et l'invention chez Tarde. Sans doute, l'un comme l'autre considèrent l'histoire comme un processus qui réalise l'individualité non seulement unique, mais aussi *créatrice*, et, par conséquent, l'acte produisant le nouveau s'inscrit dans le noyau de l'une et l'autre philosophie de l'histoire. Mais, il se trouve une divergence sensible sur leurs conceptions de la production de la nouveauté. Nous allons confronter ci-dessous la création chez Bergson avec l'invention chez Tarde.

Prenons d'abord la notion tardienne d'invention. Dans le chapitre 6, nous avons montré qu'elle résulte de l'harmonie logique des possibilités diverses, fournies par notre imagination ; conditionné par l'imitation reçue de la société ambiante, le jeu

d'imagination trouve dans ce flux imitatif même de nouvelles possibilités à combiner logiquement. C'est ainsi que se produit une invention, qui s'inscrit comme une nouvelle réalité dans la société. L'esprit inventeur combine autrement les croyances et les désirs, impliqués dans l'imitation déjà donnée : il décompose celle-ci pour découvrir de nouvelles possibilités à combiner autrement qu'avant. Enfin, l'acte inventeur consiste essentiellement à combiner autrement des éléments anciens, virtuellement déjà donnés dans l'imitation donnée²⁹⁶. Autrement dit, *la nouveauté de l'invention se ramène fondamentalement à celle de la manière de combiner ces éléments*.

De là résulte naturellement *la continuité* essentielle de l'histoire chez Tarde. Même si, selon lui, l'évolution de l'histoire consiste dans la nouveauté apportée par l'acte inventeur dans la société, cette nouveauté se réduit finalement à la nouvelle manière de combiner d'anciens éléments. En d'autres termes, l'acte inventeur n'en hérite pas moins ces éléments qui lui sont antérieurs, quoiqu'il les combine tout autrement qu'avant. En ce sens, chez Tarde, l'histoire se caractérise non seulement par la production du nouveau, mais aussi l'évolution continue. Il concilie ainsi la nouveauté avec la continuité dans l'histoire²⁹⁷.

L'invention tardienne, ainsi caractérisée par la nouvelle combinaison, et la continuité de l'histoire qui en résulte tranchent nettement sur la création bergsonienne et *la discontinuité* qu'elle apporte dans l'histoire.

Il est vrai que la recomposition d'anciens éléments fait partie de l'acte créateur aussi chez Bergson. Revenons sur notre réflexion dans la section 2 du chapitre 5, au sujet du rapport entre la création et le passé. L'acte créateur ne se passe pas du travail d'intelligence : elle reprend et réarrange d'anciennes idées, déjà élaborées par les « prédécesseurs », et « emmagasinées dans le langage » (DS269). Dans cette mesure, il s'agit de la combinaison d'anciens éléments, également pour la création bergsonienne.

296 Prenons encore une fois une phrase déjà citée sur ces anciens éléments : « toute invention, toute découverte consiste en une rencontre mentale de connaissances déjà anciennes et le plus souvent transmises par autrui » (LI435, cf. LGS267).

297 Tarde semble préférer le progrès graduel de la société à sa réforme radicale, d'après la citation suivante : « [p]ourquoi les progrès sociaux doivent-ils, autant que possible, être graduels ? [...] À notre avis, la vraie raison de respecter les attentes, de ménager les droits acquis, même en poursuivant l'exécution d'un programme individuel très vaste et très précis, c'est que, par une trop grande brusquerie de procédés, on irait contre le but même des novateurs. [...] Il est plus facile cependant de détruire la confiance, sans laquelle il n'y a pas de droit possible, que de la rétablir, de même qu'il est plus aisé d'exciter les appétits que de les museler. Exécuter donc, du soir au lendemain, un programme radical, si beau, si séduisant qu'il soit, c'est tarir la source qu'on veut dévier, le courant de foi et de crédit dont on a besoin pour l'établissement de l'état rêvé » (EMS306-307).

Mais, il faut souligner que, d'après Bergson, cette opération d'intelligence en tant que telle n'apporte rien de nouveau. Pour créer la nouveauté, il faut donc que l'intelligence soit orientée par l'intuition, ou par l'émotion créatrice qui en provient. C'est cette émotion créatrice qui sert de source créatrice à la nouveauté. Sans doute, elle exige ces éléments déjà donnés là, pour exprimer elle-même, mais ceux-ci n'épuisent jamais cette émotion créatrice ; celle-ci nous force à arranger et à réarranger infiniment la combinaison de ces éléments, tout en fournissant le sens radicalement nouveau aux éléments donnés. Ainsi, cette émotion créatrice ne se réduit jamais à l'opération intellectuelle, c'est-à-dire l'arrangement de combinaison. Il se trouve là l'irréductibilité absolue de la nouveauté apportée par la création, à la combinaison des éléments donnée : cette nouveauté radicale n'est pas reconstituée par d'anciens éléments, quelque inédite que soit leur combinaison.

Nous avons vu, dans notre chapitre 5, que cette nouveauté radicale, apportée par l'émotion créatrice, introduit la discontinuité fondamentale dans l'histoire. Une création dans l'histoire ne dépend pas d'une autre création antérieure, ni sert de condition à autre création ultérieure ; l'histoire consiste de suites dans une infinité de « sauts brusques » (DS73, 229), qui n'exigent aucune préparation, et qui ne montrent aucun signe avant-coureur. Si l'histoire semble montrer une continuité, cela n'est qu'une illusion produite rétrospectivement. En réalité, le développement historique se définit comme une série d'actes radicalement rénovateurs et la discontinuité qu'ils entraînent.

Ainsi, le contraste est très frappant entre l'invention tardienne et la création bergsonienne : la première se réduit à la nouvelle combinaison d'éléments donnés, alors que la dernière apporte la nouveauté radicale, irréductible à cette sorte de combinaison. Il s'ensuit que, pour Tarde, l'histoire se regarde comme continue, tandis que, pour Bergson, elle se caractérise par sa discontinuité.

Allons plus loin, pour approfondir davantage cette divergence entre eux.

Nous commençons par supposer une critique que Bergson adresserait à la notion tardienne d'invention. Il est évident que celle-ci ne contenterait jamais la philosophie : du point de vue bergsonien, l'invention tardienne n'est que l'opération intellectuelle, qui ne crée rien de nouveau ; elle se borne à combiner ce qui est déjà donné par la société. La nouveauté proprement dite, d'après Bergson, ne résulte jamais de cette combinaison d'éléments anciens. Pour produire le nouveau au sens fort du mot, il faut introduire quelque chose d'irréductible à ce qui est déjà là. Pour Bergson, c'est l'émotion créatrice, apportée par l'intuition de la réalité créatrice, et qui n'est jamais réductible à la

combinaison des éléments anciens. À cet égard, il nous semble que Bergson va plus loin que Tarde, pour réfléchir fondamentalement sur ce qui est le nouveau, et qu'il aboutit à l'idée plus profonde et plus rigoureuse sur la production de la nouveauté.

En ce qui concerne ce point, la création bergsonienne est plus approfondie que l'invention tardienne. Cela ne signifie pas cependant, à nos yeux, que celle-là l'emporte totalement sur celle-ci. Sans doute, la nouveauté, apportée par l'acte inventif chez Tarde, n'est pas aussi radicale que l'acte créateur chez Bergson. Mais, l'invention tardienne nous semble présenter une autre portée considérable : elle réalise *une infinie diversité* dans le monde. C'est dans cette dimension, moins approfondie par Bergson, que consiste l'originalité de la notion tardienne d'invention.

Revenons sur notre réflexion à la fin du chapitre 6. L'esprit inventif combine logiquement les possibilités, fournies par l'imagination, pour produire une nouvelle invention. Ce qui est essentiel pour cette invention, c'est de combiner les possibilités différentes *autrement que d'autres* : si la monade subordonnée peut rétablir sa propre individualité, c'est parce qu'elle invente une nouvelle combinaison, autrement que l'imitation donnée le lui impose. Pour cela, il est nécessaire que la monade, sujet d'invention, soit douée d'un propre point de vue logique : c'est celle-ci qui sert de condition essentielle permettant à une monade de combiner autrement que d'autres monades. La production de cette *diversité* de la combinaison, caractérisée par les mots « autrement que d'autres », constitue un noyau de l'invention tardienne.

De là vient une perspective suivante : il se trouvera dans le monde de plus en plus d'esprits inventifs qui produisent une nouvelle combinaison autrement que d'autres, pour réaliser l'individualité propre à chaque monade. Ce n'est rien d'autre que la vision présentée par la philosophie tardienne de « différence », selon laquelle « la différence va différente » (MS69). L'invention tardienne, ainsi entendue, permet la réalisation progressive de l'individualité diverse dans le monde, ou plutôt l'enrichissement du monde par *la diversité* qu'elle réalise peu à peu.

Cette dimension concernant la diversité nous semble être moins approfondie par Bergson. Dans *Les deux sources*, l'auteur ne parle que de personnalités privilégiées comme être unique et créateur : il s'en tient à nommer les grandes personnes, telles que le Christ, Socrate, et quelques mystiques chrétiens. Sans doute, si, à part ces personnalités privilégiées, nous ne pouvons pas tous retourner tout de suite à la source créatrice, c'est parce que la résistance matérielle nous écrase ; c'est la situation actuelle de l'humanité. Mais, au-delà, Bergson ne montre pas de vision claire sur la réalisation

des personnalités *diverses* dans le futur. Il se borne à suggérer une possibilité de la diffusion universelle de l'émotion créatrice, à travers la loi de double frénésie.

Par contre, pour Tarde, les actes inventifs sont produits par une infinité de personnes, y compris un être « anonyme » (LLS126). Nous reprenons encore une fois la citation sur ce point :

[L]es idées les plus simples sont souvent les plus fécondes. [...] L'idée du bâton, du levier, de la roue, l'idée de jeter un tronc d'arbre sur un cours d'eau, de tracer un chemin dans une vallée, d'acclimater une nouvelle plante ou de domestiquer un nouvel animal, ont pu se présenter d'elles-mêmes à l'esprit, mais elles n'en ont pas moins révolutionné le monde (LGS268).

Suivant Tarde, l'évolution historique est due à ces « minuscules créations » (LLS126), créées par personnes innombrables, qui n'ont pas forcément laissé leurs noms dans l'histoire. Une infinité d'inventions, et une infinité de leurs auteurs constituent l'histoire humaine – c'est une conséquence nécessaire, à nos yeux, de la théorie tardienne d'invention, qui réalise progressivement la diversité dans le monde.

Résumons ici la divergence et sa portée entre l'invention tardienne et la création bergsonienne. Dans la section précédente, nous avons confirmé comme leur convergence la réalisation de l'individualité unique et créatrice dans le développement historique. Mais, leur divergence sur ce point se précise, à la lumière de la confrontation entre l'invention et la création. D'une part, la notion bergsonienne de création nous montre la réalisation de *la nouveauté* plus radicale dans l'histoire ; d'autre part, la notion tardienne d'invention nous désigne comme direction historique la réalisation de *la diversité* des monades dans l'histoire.

Nous faisons remarquer encore que cette divergence nous renvoie à leurs propres ontologies : la philosophie bergsonienne de la vie et la monadologie tardienne.

Voyons d'abord la première. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson établit sa philosophie de la vie, à partir de son idée fondamentale d'élan vital : dans l'évolution de la vie, l'élan vital sert de principe créateur qui produit les espèces différentes, y compris l'espèce humaine. Alors que la plupart des espèces ne sont que des arrêts du mouvement créateur, il ne reste qu'à l'espèce humaine la possibilité de retrouver en elle-même l'élan créateur pour produire le nouveau. Comme on a vu dans le chapitre 5 (surtout dans la section 2-2), cet élan, retrouvé à travers l'intuition du mystique, s'exprime

comme l'émotion créatrice.

Le progrès historique est fondamentalement dû à cet élan originel : c'est parce que la personnalité privilégiée touche au principe créateur et originel, qu'elle apporte la nouveauté dans l'histoire humaine. En d'autres termes, c'est, au fond, l'élan créateur, origine de toute la vie, qui permet la réalisation de l'acte créateur dans l'histoire. En un mot, chez Bergson, *l'origine créatrice conduit la démarche historique de l'humanité, à travers la réalisation de nouveauté*²⁹⁸.

De la même façon, chez Tarde, il s'agit d'une origine ontologique, qui conduit l'histoire humaine. À la fin du chapitre 6, nous avons montré que la réalisation de l'individualité unique dans l'histoire se fonde plus essentiellement sur la diversité originale des monades : si une monade, même sous l'influence profonde de l'imitation d'autres monades, est capable de rétablir sa propre individualité dans l'histoire, c'est parce que subsiste la diversité originelle des monades ; puisque la subjectivité diverse et originelle n'est supprimée par aucune influence imitative, chaque monade subordonnée peut combiner les possibilités logiquement de son propre point de vue, irréductible à d'autres. Nous venons de voir plus haut également que l'acte inventif permet la réalisation progressive de la diversité dans l'histoire. De là vient la conséquence définitive : la diversité originale des monades fonde la démarche historique, qui cherche à réaliser des monades de plus en plus diverses, avec leurs inventions non moins diverses. Ainsi, *la diversité originelle des monades conduit le développement de l'histoire humaine, à travers la réalisation de la diversité*.

En fin du compte, l'évolution de l'histoire est orientée par l'origine ontologique chez Bergson comme chez Tarde : pour Bergson, la réalisation de la nouveauté, par la création bergsonienne est conduite par l'élan vital comme source créatrice ; pour Tarde, la réalisation de la diversité, par l'invention tardienne, est conditionnée toujours par la diversité irréductible des monades. La divergence entre la création de Bergson et l'invention de Tarde est ainsi inséparable de leurs ontologies.

²⁹⁸Dans sa conférence « La conscience et la vie », Bergson souligne que la personnalité créatrice témoigne de la puissance originelle de l'évolution vitale : « [l]es grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans » (ES26, souligné par nous).

3. Philosophe et sociologue

Pour finir notre conclusion, nous voudrions confronter nos deux penseurs, du point de vue méthodologique. Notre étude faite jusqu'ici nous montre leurs points convergents et surtout divergents, concernant leurs méthodologies. Celles-ci fondent non seulement leurs idées de l'histoire, mais aussi la totalité de leurs pensées. Notre réflexion comparée sur leurs méthodologies mettra en lumière finalement leur divergence disciplinaire : la philosophie et la sociologie.

Prenons d'abord un point convergent entre leurs méthodes : l'un comme l'autre ont pour méthode de recherche l'augmentation graduelle de la probabilité.

En qui concerne Bergson, rappelons la méthode de « lignes de faits », traitée dans le chapitre 5, section 4 : la recherche philosophique de Bergson repose toujours sur un groupe de faits, appelé « ligne de fait », qui apporte un certain degré de probabilité. Chaque « ligne de fait » en tant que telle ne nous montre pas la vérité absolue, mais « une conclusion simplement probable » (ES4). Mais, il est possible de faire converger ces « lignes de faits », pour aboutir à la conclusion suffisamment probable : si la convergence de ces lignes fait augmenter la probabilité à un assez haut degré, celle-ci se regarde finalement comme « la certitude définitive » (ibid.). Cette augmentation progressive de la probabilité par croisement des « lignes de faits », on l'a vu, définit la méthode philosophique de Bergson.

La méthode de la sociologie tardienne montre quelques aspects semblables à la méthode bergsonienne comme telle. Pour caractériser la méthodologie de Tarde, nous voyons comment il définit la sociologie de lui-même : il prend sa pensée sociologique pour *une science*²⁹⁹. Sur ce point, prenons la citation suivante :

On dit : sans faculté de prévision, point de science. Rectifions : oui, sans faculté de

299 Cette définition de la sociologie comme une science est surtout sensible dans son livre, *Les lois sociales*. Dans cet ouvrage, Tarde affirme que son entreprise sociologique consiste à établir la sociologie qui mérite « le nom de science » (LLS44).

D'ailleurs, ce livre se concentre sur l'objet de la sociologie scientifique, non pas sur sa méthode : en général, la science a pour objet trois éléments *minuscules*, c'est-à-dire la « répétition sociale élémentaire », l'« opposition sociale élémentaire » et l'« adaptation sociale élémentaire » (LLS134). L'évolution de la science consiste donc à « passer du grand au petit, du vague au précis, du faux ou du superficiel au vrai et au profond » (LLS107). Cette conception tardienne sur la science s'appuie sur sa monadologie, selon laquelle le monde se compose d'une infinité de monades infinitésimales. Comme nous le verrons ci-dessous, cette théorie monadologique elle-même se justifie par la méthodologie scientifique, employée par Tarde.

prévision conditionnelle. [...] Le physicien peut annoncer que ce coup de fusil parti à l'instant même sera entendu dans tel nombre de secondes, à telle distance, pourvu que rien n'intercepte le son sur ce trajet ou que, dans cet intervalle de temps, un bruit plus fort, un coup de canon par exemple, ne se fasse pas entendre. Eh bien, c'est précisément au même titre que le sociologue mérite le nom de savant à proprement parler [...] / Sans doute l'événement conditionnel est ici très probable, plus probable peut-être que là. Mais ce n'est qu'une différence de degré (LI78-79, souligné par nous).

Nous trouvons là la définition de la sociologie scientifique, à partir de la « faculté de prévision conditionnelle » : celle-ci n'est rien d'autre que la condition essentielle pour la sociologie tardienne. Cette définition nous renvoie à notre réflexion sur la science dans le chapitre 6, section 2-3.

Nous avons vu que la position de l'hypothèse est indispensable pour la formation de la loi scientifique : en disant « si », on pose une loi hypothétique, qui implique virtuellement une infinité de possibilités. Pour que la loi hypothétique soit scientifiquement certaine, il faut vérifier que chaque cas possible, sans aucune exception, sert de condition d'un même phénomène, tel que cette loi le formule hypothétiquement : par exemple, il faut confirmer que toutes les combinaisons possibles des « flacons d'hydrogène » et des « flacons d'oxygène » conditionnent la formation de l'eau (cf. P10). À travers la vérification comme telle s'établit la loi scientifique, qui est capable de prévoir sous condition, comme suivant : « [s]i ce flacon d'hydrogène est combiné avec ce flacon d'oxygène, il se formera de l'eau » (P10).

Nous avons montré que cette démarche de vérification s'explique par la logique au sens tardien : la certitude scientifique, obtenue par une série d'expériences, ne se fonde pas sur la correspondance avec quelque chose d'objectif, mais sur l'harmonie logique des croyances combinées. Sans doute, une croyance en tant que telle ne nous apprend pas la vérité définitive : elle se contente de nous montrer un certain degré de possibilité. Mais, si elle est combinée logiquement avec d'autres croyances plus ou moins possibles ou probables, elle montre finalement assez de probabilité, assimilable à une certitude bien établie. La certitude scientifique de la loi s'établit ainsi par l'augmentation progressive de la possibilité, par l'harmonie logique des croyances. Cela s'applique à toute la sociologie tardienne, définie comme une science. La poursuite de l'harmonie logique constitue donc une méthode scientifique de la sociologie tardienne.

Ainsi, une convergence est évidente entre les méthodes des deux penseurs : l'un comme l'autre ne cherchent pas tout d'un coup la vérité définitive, mais confrontent et joignent de plus en plus de probabilités, à tel point qu'ils aboutissent à une conclusion assez probable, qui montre une certitude.

Mais, si l'on regarde de plus près leurs méthodologies, des divergences plus fondamentales apparaissent : une différence sur les manières d'augmenter les probabilités ou les possibilités chez l'un et l'autre. Nous allons préciser ci-dessous leur divergence comme telle, en confrontant la logique tardienne avec l'intelligence bergsonienne.

Chez Tarde, pour obtenir suffisamment la certitude, encore une fois, il s'agit de la combinaison harmonieuse des croyances plus ou moins probables. Rappelons que, pour cette harmonie logique, la réalité objective n'est pas en question : même dans une expérience scientifique, sa certitude se réduit finalement à une croyance, bien fondée sur une autre croyance au monde extérieur. En ce sens, l'harmonie logique, ou, plus généralement, la méthode tardienne qu'elle fonde, n'exige aucune correspondance avec quelque réalité, *hors de la logique* : pour la logique de Tarde comme sa méthode fondamentale, il s'agit donc seulement du *rapport interne* des croyances harmonisées qui s'accordent. Elle ne demande aucun appui qui lui soit extérieur.

Nous signalons que, dans un certain sens, la notion bergsonienne d'intelligence présente une ressemblance à cette dimension de la logique tardienne : elle ne dépend pas d'une correspondance avec un objet déterminé. Revenons sur notre réflexion du chapitre 3, section 1-4 : nous avons vu que l'intelligence se définit comme « la connaissance *formelle* », en comparaison de l'instinct comme « la connaissance *matérielle* » (EC152). Parce que l'intelligence a pour fonction d'« établir des rapports » (ibid.) entre des objets, elle ne se fixe pas à une chose déterminée : elle peut être remplie « tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien » (ibid.).

La certitude de cette connaissance intellectuelle n'exige pas la correspondance avec un objet déterminé, parce que l'intelligence « s'exprime toujours hypothétiquement » (EC150) : « elle ne dit plus « ceci est » ; elle dit seulement que si les conditions sont telles, tel sera le conditionné. » (ibid.). Cette dimension d'intelligence bergsonienne semble s'approcher de la logique tardienne, qui ne s'appuie sur aucune correspondance avec la réalité objective. En fin du compte, il s'agit seulement de *rapport interne des connaissances*, pour la logique chez Tarde, comme pour l'intelligence chez Bergson.

L'important est que cet aspect commun de la logique tardienne et de l'intelligence bergsonienne est estimé totalement différemment chez l'un et l'autre. D'une part, la logique tardienne, poursuivant autant d'harmonies que possible, sert de méthode de la sociologie tardienne comme une science. D'autre part, comme nous l'avons vu, Bergson insiste sur l'insuffisance de la connaissance intellectuelle : l'intelligence en tant que telle ne peut pas comprendre toute la réalité ; c'est l'intuition qui donne accès à la réalité créatrice.

Mais, comme nous l'avons répété, l'intuition « ne saurait durer » (PM31) : elle est fuyante et discontinue. Cela nécessite la méthode bergsonienne de « ligne de faits » : comme nous avons vu dans le chapitre 5, section 4-2, cette méthode consiste, d'un côté, dans la confirmation réciproque de l'intuition et de la science positive, et, d'autre côté, dans la collaboration des intuitions différentes. L'analyse de la méthode bergsonienne comme telle nous montrerait la divergence définitive entre Bergson et Tarde sur le plan méthodologique, parce qu'elle suppose une réalité telle que Tarde ne la suppose pas. Voyons ce point, relativement à chaque côté de la méthode bergsonienne.

Prenons d'abord la confirmation réciproque de l'intuition et de la science, établie par l'intelligence. Sans doute, l'intelligence ne touche pas à toute la réalité, mais si elle limite son objet à la matière, qui est la dimension répétitive de la réalité, elle apporte la connaissance claire qui compléterait l'ambiguïté de l'intuition, qui saisit toutefois la réalité plus globale. Cette vérification réciproque de la science et de l'intuition repose sur la « frontière commune » (PM71) – c'est-à-dire sur le côté matériel de la réalité, – partagée par ces deux sortes de connaissances. Ainsi, c'est la réalité qui permet le complément de l'intelligence par l'intuition. Autrement dit, à la différence de la logique tardienne, l'opération d'intelligence demande la réalité qui la dépasse, pour compléter elle-même.

En ce qui concerne la collaboration entre les intuitions différentes, elle montre une divergence plus remarquable entre les deux penseurs. D'après Bergson, comme on l'a vu, la convergence des intuitions diverses est due à l'identité de la réalité : parce que chacune d'elles touche une même réalité, elles se confirment réciproquement. Au contraire, si l'on ne s'appuie que sur la connaissance symbolique, sans recourir à l'intuition, il se produit la dispute stérile sans fin, qui diviserait « la philosophie en écoles distinctes » (PM188), car cette sorte de symbolisme intellectuel ne donne pas accès à la réalité. Ainsi, c'est l'identité de la réalité, touchée par des intuitions, qui permet l'augmentation progressive de la probabilité, à travers la collaboration des

intuitions différentes.

Cette dimension de la méthode bergsonienne présente un contraste frappant avec la logique tardienne : d'après celle-ci, encore une fois, la certitude progressivement formée tient à l'harmonie logique des possibilités, ou plutôt à la cohérence interne des croyances combinées. Pour la logique tardienne, la dispute entre croyances différentes ne continue pas infiniment : la logique elle-même fournit la possibilité de mettre fin à cette dispute par l'harmonie logique.

Résumons ce qui précède. Sans doute, nos deux penseurs partagent la méthode de la confirmation des idées différentes, mais la manière de cette confirmation est différente chez l'un et l'autre : pour Bergson il faut l'intuition, qui touche à la réalité pour faire converger les « lignes de faits » ; pour Tarde, sa propre méthode de logique n'exige aucune réalité hors d'elle-même.

Il nous semble que cette divergence renvoie à celle de leurs disciplines : sociologie et philosophie. Pour préciser ce point, nous voyons respectivement le statut de leurs ontologies, par rapport à leurs méthodologies.

Nous faisons d'abord remarquer que Tarde considère sa monadologie comme une hypothèse scientifique :

Les monades de Leibniz ont fait du chemin depuis leur père. Par diverses voies indépendantes elles se glissent, à l'insu des savants eux-mêmes, dans le cœur de la science contemporaine. Il est remarquable que toutes les hypothèses secondaires impliquées dans cette grande hypothèse en ce qu'elle a d'essentiel, sinon de leibnizien, sont en train d'être établies scientifiquement (MS33, souligné par nous).

Puisque, après tout, le fond des choses nous est inaccessible à la rigueur et que la nécessité de faire des hypothèses pour le pénétrer s'impose à nous, adoptons franchement celle-ci et poussons-la jusqu'au bout. *Hypotheses fingo*, dirai-je naïvement. (MS65, souligné par nous, cf. MS33, épigraphe)

Tarde affirme ainsi qu'il est impossible de connaître totalement le « fond des choses », et qu'il s'en tient à établir sa monadologie comme une hypothèse. Ce statut hypothétique de la monadologie n'ébranle pas toutefois le fondement de la théorie tardienne. Revenons sur la logique de Tarde comme sa propre méthode : pour la logique tardienne, il ne s'agit pas de la correspondance avec telle ou telle réalité, mais de

l'accord des croyances harmonisées. Suivant cette logique, à nos yeux, Tarde justifie son hypothèse de monadologie, dans la première section de *Monadologie et sociologie*. Il cite les courants contemporains de la science – par exemple, les théories de cellulaire et d'atome (cf. MS34), et la « doctrine de l'évolution » basée sur « intégrale d'innombrables différentielles appelées variations individuelles » (MS37-38), – pour confirmer que toutes ces tendances scientifiques s'accordent avec son hypothèse monadologique :

[C]e n'est pas seulement la chimie qui en progressant semble nous acheminer aux monades. C'est encore la physique, ce sont les sciences naturelles, c'est l'histoire, ce sont les mathématiques elles-mêmes (MS34).

Sous cette perspective, il déclare finalement ainsi : « [n]ul moyen de s'arrêter sur cette pente jusqu'à l'infinitésimal, qui devient, chose bien inattendue assurément, la clé de l'univers entier » (MS37). Cette démarche de justification sur la monadologie s'explique par la logique tardienne : Tarde a confronté sa monadologie hypothétique avec d'autres théories scientifiques probables, pour obtenir suffisamment de certitude sur son hypothèse. Autrement dit, il a confirmé que les théories différentes des sciences, qu'il appelle « les hypothèses secondaires » (MS33), sont impliquées dans la « grande hypothèse » (ibid.) de monadologie, à travers l'harmonie logique. Il est vrai que la monadologie est plus globale que d'autres théories, mais il n'y a pas de différence essentielle entre celles-ci et celle-là, en ce qu'elles se regardent toutes comme hypothèses scientifiques.

Dans notre thèse, nous avons mis en lumière la dimension fondamentale de l'ontologie monadologique chez Tarde. Mais, *du point de vue méthodologique*, la monadologie tardienne n'occupe pas la place privilégiée : elle se justifie de la même manière que d'autres hypothèses scientifiques, par l'harmonie logique avec d'autres croyances probables. En d'autres termes, la monadologie ne fonde pas la méthode tardienne de la logique, mais, au contraire, c'est l'harmonie logique qui assure la certitude de la monadologie comme une hypothèse.

Or, c'est cette sorte d'hypothèse ontologique, que Bergson dénonce dans le passage suivant :

N'attendez pas de cette métaphysique des conclusions simples ou des solutions

radicales. Ce serait lui demander encore de s'en tenir à une manipulation de concepts. Ce serait aussi la laisser dans la région du pur possible. Sur le terrain de l'expérience, au contraire, avec des solutions incomplètes et des conclusions provisoires, elle atteindra une probabilité croissante qui pourra équivaloir finalement à la certitude. [...] [De point de vue philosophique,] il n'y aura plus de si : on affirmera catégoriquement – je veux dire sans subordination à une hypothèse métaphysique – ce qu'on affirme, dût-on ne l'affirmer que comme probable. La première thèse avait la beauté du définitif, mais elle était suspendue en l'air, dans la région du simple possible. L'autre est inachevée, mais elle pousse des racines solides dans le réel³⁰⁰ (PM46-47, souligné par nous).

On dirait qu'il s'agit de la critique qui s'adresse directement à la monadologie et la logique chez Tarde. La logique tardienne cherche à combiner les possibilités, fournie par l'imagination comme faculté de « dire *si* » : elle se passe de la correspondance avec la réalité, qui est supposée hors de cette opération hypothétique. C'est ainsi que l'hypothèse de monadologie se justifie « logiquement » au sens tardien.

Mais, cette justification de l'hypothèse, aux yeux de Bergson, n'est qu'un résultat de la « manipulation de concepts » : cette hypothèse demeure dans « la région du pur possible », sans atteindre à aucune probabilité. Bergson distingue ainsi la pure possibilité de la probabilité, parce qu'elle n'a pas de racine dans le réel. De ce point de vue, l'hypothèse métaphysique, telle que monadologie tardienne, soulèverait la dispute stérile et infinie, sans trouver aucun accord avec d'autres théories hypothétiques. Pour Bergson, ce qui permet l'augmentation progressive de la probabilité, encore une fois, c'est le contact avec la réalité par l'intuition.

La divergence est ainsi claire entre Tarde et Bergson, du point de vue du rapport entre la méthodologie et l'ontologie. Pour Tarde, *la méthodologie fonde l'ontologie*³⁰¹ :

300Bergson prend ici pour exemple de cette métaphysique « hypothétique » la démonstration platonicienne sur l'immortalité de l'âme : « [p]renons un problème que nous poserons dans les termes de la métaphysique traditionnelle : l'âme survit-elle au corps ? Il est facile de le trancher en raisonnant sur de purs concepts. On définira donc l'âme. On dira, avec Platon, qu'elle est une et simple. On en conclura qu'elle ne peut se dissoudre. Donc elle est immortelle. Voilà qui est net. Seulement, la conclusion ne vaut que si l'on accepte la définition, c'est-à-dire la construction. Elle est subordonnée à cette hypothèse. Elle est hypothétique. Mais renonçons à construire l'idée d'âme comme on construit l'idée de triangle. Étudions les faits » (PM46, souligné par nous).

301Nous voudrions une précision sur le rapport entre la méthodologie et l'ontologie chez Tarde. Par la méthodologie fondant l'ontologie, nous entendons une dimension de la logique tardienne, qui combine les croyances harmonisées. *Cet aspect méthodologique de la logique*

c'est la logique tardienne qui assure la certitude même de l'hypothèse de monadologie. Pour Bergson, *l'ontologie conditionne la méthodologie* : c'est la réalité qui sert de fondement à l'accord des intuitions différentes, ainsi qu'à la vérification réciproque de l'intuition et de la science positive.

Cette divergence nous semble tenir essentiellement à celle de leurs disciplines. D'une part, Tarde s'efforce avant tout d'établir la sociologie en tant qu'une science, en s'appuyant sur sa théorie de la logique. C'est sur la base de cette méthode de logique, que Tarde pose l'hypothèse de monadologie, non pas à l'envers. Cette hypothèse ne se distingue pas d'autres théories scientifiques, de point de vue méthodologique. Même la théorie ontologique, aux yeux du sociologue, appartient à la science au sens tardien³⁰² : pour ce sociologue, qui cherche la sociologie scientifique, il ne s'agit pas de la réalité supposée au-delà de la logique, qui est la méthode scientifique.

D'autre part, chez Bergson, la réalité créatrice, irréductible à l'intelligence, ne cesse de jouer un rôle fondamental, qu'il s'agisse de la philosophie de l'histoire, de l'acte créateur. En particulier, cette réalité fournit le fondement de sa propre méthode de « ligne de faits »³⁰³. L'intelligence, condition spécifique de l'humanité, ne peut pas

se distingue du *travail d'imagination dans le logique*. Sinon, la méthodologie et l'ontologie chez Tarde paraîtraient constituer un cercle vicieux.

Sans doute l'imagination permet-elle l'invention d'une nouvelle combinaison des possibilités, autrement d'autres monades, et, par cela, la réalisation de la diversité dans l'histoire. Mais nous signalons que cela est *une conséquence de la monadologie*, car c'est la diversité originelle des monades qui conditionne la diversification par l'acte d'invention, non pas l'inverse (cf. le chapitre 6, section 3-7). Ainsi, l'ontologie tardienne contribue bien à l'approfondissement de la théorie tardienne sur la logique, à l'égard de l'imagination inventive.

Cette contribution ne nous semble toutefois pas contradictoire avec le fait que la méthodologie logique justifie l'ontologie monadologique chez Tarde, car il faut avant tout justifier cette hypothèse de monadologie, par l'harmonie logiquement confirmée : il s'agit, tout d'abord, de la dimension méthodologique de la logique de Tarde, pour assurer la certitude de cette ontologie hypothétique, qui lui permettrait d'approfondir ensuite cette logique elle-même, par la diversité de monades, c'est-à-dire la diversité de point de vue logique.

302 L'ontologie des « possibles » s'inscrit, elle aussi, dans le domaine scientifique. Comme on l'a vu dans le chapitre 6, section 2-4, la loi scientifique comprend toute le champ immense des possibilités. Celles-ci se définissent donc comme « l'objet propre de la science » (P11).

303 Le point de vue chronologique lui aussi atteste que l'ontologie de la durée précède la méthodologie bergsonienne. La notion d'intuition, permettant la méthode de la « ligne de fais », s'est formée plus tard que celle de la durée réelle dans le développement de la philosophie bergsonienne. Alors que la durée réelle est traitée dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), ce n'est que dans l'« Introduction métaphysique » (1903) que Bergson emploie consciemment le terme d'intuition (cf. PM216 note et L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson : genèse et développement de la notion bergsonienne*

dépasser sa propre limite, sans aide de l'intuition ayant accès à la réalité. C'est cette réalité que le philosophe poursuit dans toute sa recherche philosophique.

La recherche de la réalité pour Bergson, et l'établissement de la méthodologie scientifique pour Tarde – par la différence de ces motifs, philosophique et sociologique, résumerait fondamentalement leur divergence méthodologique.

d'intuition, Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1947, p. 214). Bergson lui-même précise, dans sa lettre à Harald Høffding, que « [l]a théorie de l'intuition [...] ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après [celle de la durée] : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle » (15 mars 1915, M1148-1149). Ainsi, la recherche de la durée réelle, dans laquelle *déjà* s'inscrit notre vie, conditionne toute la démarche philosophique de Bergson, même avant la prise de conscience de sa propre méthode fondée sur l'intuition.

Sur le rapport entre la méthodologie et la recherche philosophique chez Bergson, Jankélévitch dit « la méthode est bien plutôt immanente à cette méditation, dont elle dessine, en quelque sorte, l'allure générale » (Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 5).

Bibliographie

1. Textes de Henri Bergson

1-1. Principaux Livres de Bergson

Les références à Bergson renvoient à l'édition critique des PUF, sous la direction de Frédéric Worms.

Essai sur les données immédiates de la conscience [1889], A. Bouaniche (éd.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2007. = [DI]

Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit [1896], C. Riquier (éd.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2008. = [MM]

L'évolution créatrice [1907], A. François (éd.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2007. = [EC]

L'énergie spirituelle [1919], É. During et al. (éds.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2009. = [ES]

Les deux sources de la morale et de la religion [1932], G. Waterlot et F. Keck (éds.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2008. = [DS]

La pensée et le mouvant [1934], A. Bouaniche et al. (éds.), Paris : PUF, coll. « Quadrige grands textes », 2009. = [PM]

Notre étude doit aussi beaucoup aux commentaires de l'édition critique de Flammarion.

Les deux sources de la morale et de la religion [1932], B. Karsenti (éd.), Paris : Flammarion, coll. « GF », 2012.

La pensée et le mouvant [1934], P. Montebello et S. Miravète (éds.), Paris : Flammarion, coll. « GF », 2014.

1-2. Autres ouvrages de Bergson

Mélanges, A. Robinet (éd.), Paris : PUF, 1972. = [M]

Cours II : Leçons d'esthétique ; Leçons de morale, psychologie et métaphysique, H. Hude (éd.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1992.

Correspondances, A. Robinet (éd.), Paris : PUF, 2002.

Écrits philosophiques, édition critique, F. Worms (dir.), Paris : PUF, 2011.

L'évolution du problème de la liberté : cours au Collège de France, 1904-1905, F. Worms (dir.), Paris : PUF, 2017.

2. Textes de Gabriel Tarde

2-1. Principaux Livres de Tarde

Les lois de l'imitation [1890], Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001.= [LI]

Monadologie et sociologie [1895], Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.= [MS]

La logique sociale [1895], Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.= [LGS]

Essais et mélanges sociologiques [1895], Elibron Classics, 2006.= [EMS]

Fragments d'histoire future [1896], Paris : Séguier, 2000. = [FH]

Les lois sociales [1898], Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999. = [LLS]

L'Opposition universelle : essai d'une théorie des contraires [1898], Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.= [OU]

Les transformations du pouvoir [1899], Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.= [TP]

L'Opinion et la foule [1901], Paris : Sandre, 2011. = [OF]

Psychologie économique, t. I, Paris : Félix Alcan, 1902 = [PEI]

Psychologie économique, t. II, Paris : Félix Alcan, 1902 = [PEII]

Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000. = [MB]

Philosophie de l'histoire et science sociale. La philosophie de Cournot, T. Martin (éd.), Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002. = [PS]

2-2. Articles de Tarde

- « La croyance et le désir : possibilité de leur mesure », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 10, 1880, p. 150-180, 264-283.
- « Catégories logiques et institutions sociales », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 35, 1889, p. 561-594.
- « Les monades et la science sociale », *Revue International de Sociologie*, n° 1, 1893, p. 157-173 ; p. 231-246.
- « Les possibles : fragments d'un ouvrage de jeunesse », *Archives de l'anthropologie criminelle*, vol. 25, 1910, p. 8-41. = [P]
- « La philosophie sociale de Cournot », *Bulletin de la Société française de philosophie*, août 1903, p. 207-230.

3. Ouvrages consacrés, en totalité ou en partie à Bergson ou à Tarde

- AKABA, Yu, *Le concept de l'imitation chez Tarde et la société démocratique*, mémoire en études politiques, École des Hautes Études en Sciences sociales, 2011.
- ALLIEZ, Éric, « Présentation : Tarde et le problème de la constitution », in *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 9-32.
- ARON, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938], Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1986.
- , « Note sur Bergson et l'Histoire », in *Les études bergsoniennes*, vol. IV, 1956, p. 41-51
- AZOUVI, François, *La gloire de Bergson : essai sur le magistère philosophique*, Paris : Gallimard, coll. « NRF essais », 2007.
- BENRUBI, Isaac, *Souvenir sur Henri Bergson*, Neuchâtel ; Paris : Delachaux et Niestlé, 1942.

- BOUANICHE, Arnaud, « Bergson et la causalité de l'exemple à la lumière des sciences sociales et biologiques : charisme, imitation, émotion », in *Implication philosophique* (revue électronique) : « Bergson ou la science », S. Favreau (éd.), janvier 2014, p. 90-113.
- , « Imitation et émotion : Bergson lecteur de Tarde », in *Cahier de philosophie de l'Université de Caen* : « Lectures de Gabriel Tarde », A. Devarieux (dir.), n° 54, 2017.
- BOUANICHE, Arnaud, KECK, Frédéric, et WORMS, Frédéric, *Les deux sources de la morale et de la religion : Henri Bergson*, Paris Ellipses, coll. « philo-œuvre », 2004.
- Cahier de philosophie de l'Université de Caen* : « Lectures de Gabriel Tarde », A. Devarieux (dir.), n° 54, 2017.
- CANDEA, Matei (éd.), 2010, *The Social after Gabriel Tarde : Debates and assessments*, London : Routledge.
- CAEYMAEX, Florence, « À propos de l'émotion créatrice : vie, institution et histoire dans *Les Deux Sources* », in *Annales bergsoniennes VIII : Bergson, la morale, les émotions*, A. François et C. Riquier (éds.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2017.
- CHEVALIER, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris : Plon, 1959.
- DAVENSON, Henri, « Bergson et l'histoire », in *Henri Bergson : essais et témoignage*, A. Béguin, P. Thévenaz (éds.), Neuchâtel : La Baconnière, 1943, p. 205-213.
- DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme* [1966], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1998.
- , *Différence et répétition* [1968], Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2003.
- , *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris : Minuit, coll. « Critique », 1988.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*, Paris : Minuit, coll. « Critique », 1980.
- DEVARIEUX, Anne, « Gabriel Tarde : lecteur de Maine de Biran ou “la difficulté formidable” », in *Maine de Biran et l'évolutionnisme en psychologie*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 13-49.
- , « Évolutionnisme et psychologie : Maine de Biran, Gabriel Tarde et Henri Bergson », F. Worms et al. (dir.), *Annales bergsoniennes IV : L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2008, p. 213-236.
- ELLENBERGER, Henri Frédéric, *The discovery of the Unconscious : The History and*

- Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York : Basic Books, 1970 ; *À la découverte de l'inconscient : histoire de la psychiatrie dynamique*, trad. par J. Feisthauer, Villeurbanne : Simep, 1974.
- FENEUIL, Anthony, *Bergson : Mystique et philosophie*, Paris : PUF, coll. « Philosophies », 2011.
- , « Un autre Bergson ? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des *Deux Sources* », in *Annales bergsoniennes VIII : Bergson, la morale, les émotions*, A. François et C. Riquier (éds.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2017.
- FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson*, Paris : Ellipses, coll. « Philo-philosophes », 2008.
- FREUD, Sigmund, « Massenpsychologie und Ich-Analyse », in *Gesammelte Werke : chronologisch geordnet*, Bd. XIII, Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, p. 71-161 ; « Psychologie des masses et analyse du moi », trad. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, in *Œuvres complètes : psychanalyse*, A. Bourguignon, P. Cotet et, J. Laplanche (dir.), vol. XVI, 3^e éd., Paris : PUF, 2005.
- FUJITA, Hisashi, « Au milieu du chemin. La “double frénésie” et la politique », *Mécanique et mystique : sur le quatrième chapitre des Deux sources de la morale et de la religion de Bergson*, S. Abiko, H. Fujita et Y. Sugimura (éds.), Hildesheim : G. Olms, 2018.
- GATTINARA, Enrico Castelli, *Les inquiétudes de la raison : épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris : EHESS, Vrin, coll. « Contextes », 1998.
- GOUHIER, Henri, *L'histoire et sa philosophie*, Paris : Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1952.
- , *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1989.
- , *Bergson et le Christ des évangiles* [1962], Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 3^e éd., 1999.
- HUSSON, Léon, *L'intellectualisme de Bergson : genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1947.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson* [1959], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1989.

- , *Premières et dernières pages*, Paris : Seuil, 1994.
- JOSEPH, Isaac, « Gabriel Tarde : le monde comme féerie », in *Les lois sociales*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 9-36.
- KARSENTI, Bruno, « Présentation », in *Les lois de l'imitation*, Paris : Kimé, coll. « Vues critiques », 1993, p. VII-XXVI.
- , « L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde », in *La société en personnes : études durkheimiennes*, Paris : Economica, coll. « Études sociologiques », 2006, p. 162-182.
- , « Introduction », in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Flammarion, 2012, p. 9-83.
- KASAGI, Jo, « La mémoire et la création chez Bergson : l'intuition, le schéma dynamique, et les plans de conscience », *Études de la philosophie de la religion*, vol. 32, mars 2015, p. 67-80 (en japonais).
- LACLAU, Ernesto, *On populist reason*, London ; New York, N. Y. : Verso, 2005 ; *La raison populiste*, trad. par J.-P. Ricard, Paris : Seuil, 2008.
- LAPOUJADE, David, *Puissances du temps : versions de Bergson*, Paris : Minuit, coll. « Paradoxe », 2010.
- LATOUR, Bruno, *Reassembling the social : an introduction to actor-network-theory*, Oxford : Oxford University Press, 2007 ; *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. par N. Guilhot, Paris : Découverte, 2006.
- , « Gabriel Tarde and the End of the Social », in P. Joyce (éd.), *The Social in Question, New Bearings in History and the Social Sciences*, London : Routledge, 2001, p. 117-132.
- LATOUR, Bruno et LÉPINAY, Vincent-Antonin, *L'économie, science des intérêts passionnés : Introduction à l'anthropologie économique de Gabriel Tarde*, Paris : La Découverte, 2008.
- LAZZARATO, Maurizio, « Gabriel Tarde : Un vitalisme politique », in *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, p. 103-150.
- , *Puissance de l'invention : La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- , *Les révolutions du capitalisme*, Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

- LEROUX, Robert, *Gabriel Tarde : vie, œuvres, concepts*, Paris : Ellipses, coll. « Les grands théoriciens », 2011.
- MARTIN, Jean-Clet, « Tarde aujourd'hui », in *L'opposition universelle*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond,, 1999, p. 13-44.
- MARTIN, Thierry, « Tarde, lecteur de Cournot », in *Philosophie de l'histoire et science sociale : La philosophie de Cournot*, Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 9-26.
- MILET, Jean, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1970.
- , *Bergson et le calcul infinitésimal*, Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1974.
- MIQUEL, Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Paris : Kimé, coll. « Philosophie en cours », 2007.
- MONTEBELLO, Pierre, *L'autre métaphysique: Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003.
- , « Tarde avec Bergson : le statique et le dynamique », in *Considérations inactuelles : Bergson et la philosophie française du XIXe siècle*, S. Abiko, H. Fujita et Y. Sugimura (éds.), Hildesheim : G. Olms, 2017, p. 233-245.
- MOSCOVICI, Serge, *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*, Paris : Fayard, 1981.
- Multitudes*, n° 7, « Mineure : Tarde intempestif », Paris : Association Multitude, 2001.
- MURAYAMA, Tatsuya, « Sur la morale automatique », *Revue de philosophie française*, n° 8, 2003, p.142-154 (en japonais).
- NAKAKURA, Tomonori, *Gabriel Tarde : vers le régime du don et de l'association*, Kyoto : Rakuho Shuppan, 2011 (en japonais).
- REYNIÉ, Dominique, « Introduction : Gabriel Tarde, théoricien de l'opinion », in *L'opinion et la foule*, Paris : PUF, coll. « Recherches politiques », 1989, p. 7-28.
- SALMON, Louise (dir.), *Le laboratoire de Gabriel Tarde : des manuscrits et une bibliothèque pour les sciences sociales*, Paris : CNRS éditions, 2014.
- SCHÉRER, René, « Homo ludens : des stratégies vitales », in *La logique sociale*, Le Plessis-Robinson : Synthélabo, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 15-56.
- , « Fin de siècle : une utopie esthétique », in *Fragments d'histoire future*, Paris : Séguier, 2000, p.7-37.

- SITBON-PEILLON, Brigitte, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson : une expérience intégrale*, Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2009.
- SUGIYAMA, Naoki, *Bergson, auscultateur de l'expérience*, Tokyo : Sôbunsha, 2006 (en japonais).
- SUZUKI, Izumi, « Gabriel Tarde, le miraculeux. Note sur une « lutte » heureuse entre la philosophie et la sociologie », *Sociological Review of Kobe University*, n° 20, p. 95-110 (en japonais).
- SOULEZ, Philippe, *Bergson politique*, Paris : PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989.
- SOULEZ, Philippe et WORMS, Frédéric, *Bergson : biographie*, Paris : Flammarion, coll. « Grandes biographies », 1997.
- TANABE, Hajime, « La logique de l'être social : essai sur la sociologie philosophique (*Shakaisonzai no ronri : Tetsugakuteki shakaigaku shiron*) », in *Les Œuvres complètes de Hajime Tanabe (Tanabe Hajime Zenshu)*, K. Nishitani et al. (éd.), vol. 6, Tokyo : Chikuma Shobo, 1963, chap. 3, p. 74-89 ; « *La logique de l'être social*, chap. 3 », trad. par Y. Sugimura, p. 71-89, in *Annales bergsoniennes VI : Bergson, le Japon, la catastrophe*, S. Abiko, A. François et C. Riquier (éd.), Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2013.
- VATIN, François, *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique : politique, épistémologie et cosmologie*, Paris : Découverte, coll. « Recherches », 2005.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson [1991]*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 3^e éd., 2007.
- WATERLOT, Ghislain (dir.), *Bergson et la religion : nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : PUF, 2008.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris : PUF, 2004.
- , *Le vocabulaire de Bergson*, Paris : Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », nouv. éd., 2013.
- ZOURABICHVILI, François, « Le pouvoir en devenir : Tarde et l'actualité », in *Les transformations du pouvoir*, Paris : Seuil, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003. p. 7-37.

4. Autres textes

- DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* [1893], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2007.
- , *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1977.
- , *Le suicide : étude de sociologie* [1897], Paris : PUF, coll. « Quadrige », 2004.
- FREMONT, Christiane, *L'être et la relation : avec Trente-cinq lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1981.
- HALÉVY, Élie, *La formation du radicalisme philosophique I : La jeunesse de Bentham, 1776-1789* [1901], trad. par J.-P. Cléro, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale », nouv. éd., 1995.
- , *La formation du radicalisme philosophique III : Le radicalisme philosophique* [1904], trad. par J.-P. Cléro, Paris : PUF, coll. « Philosophie morale » nouv. éd., 1995.
- KECK, Frédéric et PLOUVIEZ, Mélanie, *Le vocabulaire de Durkheim*, Paris : Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2008.
- LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002.
- LE BON, Gustave, *Psychologie des foules* [1895], Paris : Retz-C.E.P.L., coll. « Les classiques des sciences humaines », 1975.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (éd.), Berlin : Weidmannsche buchhandlung, 1875-1890.
- , *Monadologie*, in *Discours de la métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, M. Fichant (éd.), Paris : Gallimard, 2004.
- MILL, John Stuart, *A system of logic, ratiocinative and inductive : being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation* [1843], J. M. Robson (éd.), *Collected works of John Stuart Mill* ; vol. VIII, Toronto : University of Toronto Press, 1973 ; *Système de logique déductive et inductive : exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, t. II, trad. par L. Peisse, Paris : Alcan, 1889.