

IL EST UN TRAIT COMMUN qui apparente les démarches respectives d'Alain et de Bergson, c'est d'avoir l'un et l'autre constitué une philosophie du sujet méditant, recueilli en lui-même jusque dans son ouverture au monde, renouant ainsi avec la tradition de la philosophie réflexive et refusant à l'avance les séductions de ce que Jean Cavailles¹ eut l'heur de nommer la "philosophie du concept". Ce trait n'a pas échappé à Jean-Toussaint Desanti² qui les inscrit l'un et l'autre dans cette même tradition : *"Cette idée de "la conscience philosophique" considérée dans sa seule dimension subjective comme capacité de s'étonner, de surprendre ou d'interroger et par là de faire venir à la clarté la vérité endormie dans les profondeurs ... on la trouve chez Bergson pour qui la philosophie est essentiellement méditation solitaire et silencieuse (...), elle est manifeste aussi dans l'oeuvre d'Alain dont l'enseignement et les écrits contribuèrent beaucoup à populariser dans l'université principalement, ce type de philosophie, conscience inquiète, intransigeante et critique dont le cheminement tout puissant et sans cesse mis à l'épreuve, constituerait toute vérité au monde."* Ces lignes, que leur auteur a rédigées dans un esprit critique en vue de se démarquer d'une telle orientation, à laquelle les lois objectives du marxisme de l'époque étaient censées faire pièce, pourquoi ne pas les relire comme un éloge rétrospectif, si involontaire fût-il ?

Ce n'est pas le lieu d'examiner ici ce que leur inspiration doit à Descartes comme auteur de cette philosophie en première personne, accordant à "l'ego cogito" une position centrale, souveraine, fondatrice ... Mais il est de fait que si Alain et Bergson ont pu assumer des positions philosophiques qui les distinguent parfois au plus haut point, ils l'ont fait bel et bien sur une base qui leur est commune, dans une communauté d'inspiration qu'il nous est loisible de retrouver plus tard chez Sartre ou chez Merleau-Ponty. Il se peut que l'identité, bien mieux que l'absence de tout point commun, fasse droit à la différence, et que des lignes divergentes assurent d'autant mieux à une évolution de pouvoir devenir créatrice qu'elles puisent à la même source.

Je me proposerai de comparer non tant des thèses issues elles-mêmes d'un développement doctrinal que deux manières de pratiquer la philosophie, non dans l'espoir d'y trouver quelque confession involontaire de leur auteur, mais pour essayer de prendre la mesure de la fécondité propre à cette philosophie du sujet, tant décriée depuis que ces grandes voix se sont éteintes.

Je me cantonnerai ici au choix de quelques thèmes d'apparence mineure en délaissant ceux, désormais classiques et connus de tous, qui concernent la mémoire, la perception, l'art, la religion, thèmes qui laissent apparaître une opposition frontale, mais qui me paraissent moins éclairants sur l'esprit dans lequel Alain et Bergson ont pu envisager respectivement leur métier de penseurs, de professeurs et d'écrivains.

De la politesse.

Je voudrais d'abord rendre hommage à Camille Pernod dont le bel ouvrage *La politesse et sa philosophie* a inspiré certaines de mes remarques.

BERGSON A CONSACRÉ À LA POLITESSE tout son discours de distribution des prix du 30 Juillet 1885³ au lycée de Clermont-Ferrand. Le lecteur de ce discours nous apprend qu'il la plaçait très haut, bien au-delà en tout cas d'une simple convention sociale : il la définit comme un procédé quasi divinatoire permettant de saisir autrui dans ses fibres secrètes, évoquant celui que pénètre "une harmonie délicieuse" "*parce qu'un mot a glissé à son oreille, s'insinuant dans l'âme et la fouillant jusque dans ses plus secrets replis, est venu toucher cette fibre cachée qui ne peut raisonner sans que toute la puissance de l'être s'ébranle avec elle et vibre à l'unisson*". Bergson demande: "*ne serait-ce point là, jeunes élèves, la politesse la plus haute, la politesse du cœur, celle que nous appellerions vertu ? C'est la charité s'exerçant dans la région des amours propres, là où il est parfois aussi difficile de connaître le mal que de le vouloir guérir.*" La politesse est prévenante - comme la grâce qu'on dit telle - dans la mesure où elle sait unir l'élan de la bonté et le discernement, la sagacité de l'esprit : "*une grande bonté naturelle en est le fond ; mais cette bonté resterait peut-être inefficace si la pénétration de l'esprit ne s'y joignait, la finesse et une connaissance approfondie du cœur humain.*" Bergson rejoint ici Alain montrant à quel point autrui se révèle à nous et à lui-même, pour le meilleur et pour le pire, à raison même de l'attitude que, par notre jugement, nous prenons vis à vis de lui. Mais être poli pour Bergson, ce n'est pas seulement être "politique", c'est aimer l'autre pour lui-

même en sachant faire appel à ce qui demande en lui à éclore, à s'épanouir. C'est ainsi que *"dans une république idéale"*, *"elle prolongerait la justice et la charité au delà du monde tangible."* En détachant l'intelligence du jeu des désirs et des passions, elle dégage le principe commun des *"opinions les plus opposées en apparence"* et permet donc d'en atténuer le choc. Comparable sous ce rapport à la danse qui nous dépouille de notre pesanteur et de notre matérialité, la politesse assume le rôle de médiatrice gracieuse entre matière et esprit : *"tous ces éléments de la grâce physique, vous les retrouverez dans la politesse qui est la grâce de l'esprit. Comme la grâce, elle éveille l'idée d'une souplesse sans bornes, comme la grâce elle fait courir entre les âmes une sympathie mobile et légère ; comme la grâce enfin, elle nous transporte de ce monde où la parole est vouée à l'action et l'action elle-même à l'intérêt, dans un autre tout idéal ou paroles et mouvements s'affranchissent de leur utilité et n'ont plus d'autre utilité que le plaisir."* Tout l'argumentaire bergsonien consiste donc à inciter les jeunes gens à chercher dans la politesse le correctif aux conflits engendrés par leur amour-propre, à faire d'elle le vecteur ou le moteur d'une progressive spiritualisation, en favorisant le détachement vis à vis des urgences que dictent l'action ou l'intérêt. La politesse ainsi décrite donne des ailes à celui qu'elle désencombre et dégrossit : semblable au dieu Hermès, elle vient annoncer la bonne nouvelle d'un envol vers un monde idéal, épuré de ses pesanteurs conflictuelles...

Le thème de la politesse, nous le retrouvons à plusieurs reprises clairsemé, essaimé dans l'oeuvre d'Alain : essentiellement dans les *Propos*, le *Système des Beaux-arts*, *Les idées et les âges*, *Mars ou la guerre jugée*...

Le *Propos* du 2 Juin 1928 intitulé « Mécanique civilisation » rappelle les lignes précédentes du discours de Bergson : *"... La plus grande charité est souvent cachée dans la politesse. La politesse est un hommage au semblable, une reconnaissance du semblable, une enquête au seul aspect. C'est supposer dans l'autre l'esprit et le coeur, toute la délicatesse sensible et en tenir compte par la manière d'aller, de venir, de ranger, d'aider, de ne pas trop aider, de ne pas trop s'intéresser."* Il les rappelle par l'emploi du terme de "bonté", mais il ne s'agit que d'un rappel : il s'en démarque bien plutôt qu'il ne le confirme, car là où Bergson célèbre dans la politesse une forme de clairvoyance qui découvre en l'autre les qualités latentes qu'il recèle, Alain affirme pour son compte qu'elle se borne à les y supposer : cela certes n'est pas peu, qui relève pour le coup d'un pari de la volonté se confondant ici avec la charité, mais ne participe en rien d'un "élan spontané venu du coeur". La suite du texte lève toute ambiguïté : *"Un homme de politesse moyenne est fin comme trois moralistes. Il est Pascal, il est*

Vauvenargues, il est Voltaire et il n'en doute point. Cela va tout seul, cela est mécanique." L'aisance qui fait le charme et la force de l'homme poli n'est point celle d'un sentiment rendu à sa vitalité propre, en deçà des carcans et barrières que la société impose ; Alain l'attribue à ce que Bergson présente comme l'antithèse de la vie, ce qui la supplante ou la déforme, à savoir une activité purement mécanique : si "cela va tout seul, c'est précisément parce que "cela est mécanique". La coutume est seule à fournir la vérité de ce qui passe pour naturel : est-il besoin de reprendre ici l'exemple de l'automate pascalien qui n'exécute que ce qu'il s'est résolu à croire ? Etre poli n'est pas se contrefaire : Alain eût volontiers souscrit - la misanthropie exceptée - à ce que Molière fait dire à Alceste ⁴ : "Je veux qu'on soit sincère et qu'en homme d'honneur / On ne lâche aucun mot qui ne parte du coeur" ... à cette seule condition d'ajouter que ce qui vient du coeur n'en procède réellement que s'il est, au sens strict, voulu, approuvé par la volonté. Trop souvent celui qui revendique le droit d'exprimer ce qu'il veut, transgresse cette règle en disant toujours plus que ce qu'il a cru réellement vouloir : "*La politesse, lisons-nous dans les 81 chapitres* ⁵, *est donc comme une gymnastique de l'expression, qui conduit à ne faire jamais comprendre que ce que l'on veut*"... La plus intime familiarité entre deux êtres ne peut guère conserver la paix sans quelque contrainte de politesse. Il le faut pourtant car à dire tout ce qu'on pense, on dit plus qu'on ne pense. Ce n'est pas que ce disciple d'Auguste Comte qu'était Alain reniât, sous quelque forme que ce soit, la nécessaire prépondérance des sentiments sur la pure activité intellectuelle, mais il ne saurait admettre par contre la métaphore de la croissance, de la germination telle que Bergson l'a appliquée à la vie affective : le sentiment se distingue de la simple impression ou de l'émotion dans l'exacte mesure où il se confond avec une certaine manière de s'obliger soi-même : "*Je dis que plus les sentiments sont sincères et précieux, plus ils ont besoin de politesse et, bref, la vraie politesse consiste à éprouver ce que l'on doit. On s'oblige bien au respect, à la discrétion, à la justice. Le dernier exemple est bon à considérer... Pourquoi veut-on qu'il n'en soit pas autant de l'amour ? L'amour n'est pas naturel et le désir lui-même ne l'est pas longtemps. Mais les sentiments vrais sont des oeuvres.*" Descartes (*Passions de l'âme*, §153) n'avait-il pas défini le premier cette passion qu'est la générosité comme l'assurance pour la conscience de la libre disposition de ses propres volontés jointe à la ferme résolution d'en bien user ? Point de politesse donc sans un contrôle, une vigilance qu'on aurait tort de confondre avec une forme de raideur ou de gêne: "*Il faut que la politesse habille l'humeur et la présente à l'esprit-roi.*" Alain la compare souvent à la gymnastique ou la danse, discipline où c'est l'exercice répété qui finit par conférer souplesse et adaptation. "*C'est pourquoi la règle suprême de la politesse est de supprimer tous les*

mouvements involontaires ; et c'est la règle aussi de toute gymnastique." (Propos du 4 Mars 1922). L'involontaire confine le plus souvent à la maladresse où se résume toute impolitesse. Nul n'est impoli volontairement : "*Impolitesse est maladresse. Celui qui passe devant vous parce qu'il l'a résolu peut être insolent ; je ne dirais pas qu'il est impoli ; l'impoli, c'est celui qui s'efface devant moi en me marchant sur le pied.*" (Propos du 24 Décembre 1921). A l'opposition instaurée par Bergson du mécanique et du vivant, du statique et du dynamique, Alain substitue celle du volontaire, du concerté et de l'involontaire. Il se défie tout particulièrement des bons sentiments dont Gide ne fut pas le seul, en son temps, à médire : non parce qu'ils échoueraient à faire de la bonne littérature mais, ce qui est bien plus grave, parce qu'ils peuvent nuire à de bonnes relations : "*Les bons sentiments font souvent beaucoup de mal. Le premier mouvement sera de marquer quelque pitié pour un homme que la maladie a changé et il n'y a point d'impolitesse qui laisse plus de regrets que celle là.*" (Propos du 4 Mars 1922).

Concluons : définissant la politesse comme une "*précaution contre les signes dans l'usage des signes*" (Propos du 11 Mars 1922) Alain développe une conception préventive de la politesse qui contraste fort avec l'enthousiasme dont Bergson fit preuve lors de son discours au lycée de Clermont... Gardons-nous cependant de la croire frileuse, voire cauteleuse : conscient des dangers que font courir les élans impromptus, la précipitation du jugement, il sait par expérience que la politesse est une affaire trop grave pour être confiée au seul "naturel" - quoi de plus trompeur que le spontané ? - ce qui n'exclut pas mais appelle, au contraire, le réconfort de toute chaleur humaine, comme l'indique bien ce propos du 21 Mars 1911, intitulé "Savoir-vivre": "*La vraie politesse est plutôt dans une joie contagieuse qui adoucit tous les frottements. Et cette politesse n'est guère enseignée.*"

Du hasard

IL ARRIVE QU'UN EXEMPLE soit si bien choisi que la philosophie en son histoire n'éprouve nullement le besoin d'y rien changer pour l'essentiel. Tel est le cas pour celui de la chute d'une pierre (qui deviendra chez certains une tuile) dont Aristote se sert dans la *Physique* (II, 197b) pour illustrer un cas précis de hasard : nous le trouvons repris dans des contextes théoriques aussi différents

que ceux qu'ont tracé Spinoza ⁶, Cournot ⁷, Hegel ⁸. Il n'est donc pas étonnant de le voir réapparaître sous la plume d'Alain comme sous celle de Bergson.

Relisons le Propos du 24 Avril 1908 : *"Une cheminée est ébranlée par le vent ; elle s'écroule enfin, une pierre tombe sur la tête d'un passant et le tue. Cela fait six lignes pour un journal ; on lit et on n'y pense plus, tant un accident de ce genre semble d'accord avec le cours ordinaire des choses. Mais si la pierre tue quelqu'un que vous connaissez bien, alors vous considérerez attentivement ce fait avec toutes ces circonstances et vous n'arriverez pas à l'accepter ; vous essayez de le nier - vous vous dites : la cheminée aurait pu résister un peu plus longtemps ; le vent aurait pu souffler un peu moins fort à ce moment là ; l'homme aurait pu prendre une autre rue, entrer chez le bouquiniste, passer sur l'autre trottoir, s'arrêter pour se moucher, se détourner pour éviter une flaque d'eau ; le moindre changement dans toutes ces circonstances rendait l'accident impossible, et comme tous ces changements nous apparaissent comme possibles et même faciles à réaliser nous accusons quelque destin ennemi qui a voulu cet événement et non un autre."* Ce qui pourrait passer pour un simple effet du hasard se trouve, par l'introduction subreptice d'un autre monde possible entraînant un autre cours des événements, transformé en fatalité s'acharnant intentionnellement sur l'homme qui passait par là. Et le propos après avoir repris à son compte la théorie spinoziste d'un enchaînement absolument nécessaire des faits peut conclure : *« Ne croyez donc pas que ce qui est aurait pu ne pas être ; c'est là une pensée d'enfant. Vous direz que cette pensée d'enfant était nécessaire comme tout le reste. Oui ; et mon discours aussi. La sagesse n'en est pas moins utile à ceux qui l'ont »* : le cinquième des 81 chapitres sur l'esprit et les passions développe à son tour l'idée d'une contamination de l'idée déterministe populaire par celle de fatalité, comme si les acquis de la science ne suffisaient pas pour parer les assauts de la superstition : *"Ces temps de destruction mécanique ont offert des exemples tragiques de cette détermination par les causes sur lesquelles des millions d'hommes ont réfléchi inévitablement. Un peu moins de poudre dans la charge, l'obus allait moins loin, j'étais mort. L'accident le plus ordinaire donne lieu à des remarques du même genre ; si un passant avait trébuché, cette ardoise ne l'eût point tué. Ainsi se forme l'idée déterministe populaire, moins rigoureuse que la populaire, mais tout aussi raisonnable. Seulement l'idée fataliste s'y mêle, on voit bien pourquoi, à cause des actions et des passions qui sont toujours mêlées aux événements que l'on remarque. On conclut que cet homme devait mourir là, que c'était sa destinée, ramenant ainsi cette idée de sauvage que les précautions ne servent pas contre le dieu ni le mauvais sort. Cette confusion est cause que les hommes peu instruits acceptent l'idée déterministe ; elle répond au*

fatalisme, superstition bien forte et naturelle comme on l'a vu." Seulement, la fin de ce texte s'écarte sensiblement de la lettre du propos précédent : "L'idée fataliste, c'est que ce qui est écrit ou prédit se réalisera quelques soient les causes... au lieu que, selon la déterminisme, le plus petit changement écarte de grands malheurs, ce qui fait qu'un malheur bien clairement prédit n'arriverait point". Ce n'est plus l'affirmation que les événements réalisés dépendent d'une nécessité imparable, c'est l'idée d'un changement de l'ordre des choses rendu possible par l'action humaine prenant appui sur la nécessité pour l'orienter différemment, selon l'exemple canonique du voilier qui s'avance en prenant appui sur la résistance du vent, qui permet désormais de conjurer le fatalisme. Faut-il soupçonner ici Alain de contradiction ? J'y reviendrai. La mobilisation de l'exemple de la tuile, peut-on objecter, s'effectue non pas en vue de définir le hasard mais ce qui passe pour son exact contraire, à savoir le *fatum*, la destinée... Reportons nous donc à des textes plus explicites : le propos du 29 Avril 1922 présente ainsi le hasard comme le lieu d'un vide, d'un blanc à combler⁹ : "C'est pourquoi j'invente quelque dieu ou démon ou quelque destin qui a choisi. Cette idée est bien forte, et je lisais encore hier les raisonnements de quelque apologiste, qui réfutait le système des atomes par l'impossibilité que le jet de hasard ait produit cette terre, ces arbres, cette pluie et ce Moi sensible dont j'ai la difficile garde. La faute dans ce raisonnement tant de fois refait, c'est qu'on ne pense point que chaque désordre supposé pris avec ses caractères propres, est aussi improbable que cet ordre où je vis et où j'admire que je vis ... Chaque mouvement d'un avion contre telle masse d'air chaud ou froid, sec ou humide est un événement unique qu'on ne reverra jamais et si l'on va par là, n'importe quoi est l'effet d'un merveilleux hasard, remarque qui dissout le merveilleux. Mais les différences étant ainsi sauvées et toutes importantes, les causes reviennent à l'esprit, non plus les causes abstraites mais les causes telles ou telles, et ce grand ciel n'est plus un ciel abstrait de possibles." Alain se situe ici au plus près des thèses de Clément Rosset sur l'existence d'un hasard originel, fondateur, qui ne se distingue pas de la nécessité elle-même appréhendée comme un fait "sans nécessité", échappant à toute raison. Alain entend conjurer la croyance, tenace et pernicieuse, en une possibilité qui engendrerait la réalité, en une préexistence idéale des choses antérieure à leur réalisation. Tout ce qui est réalisé par des causes, n'en est pas moins improbable quant au fait même de son existence. Comme l'écrit Hubert Grenier¹⁰ : "Non critiquée, la notion de probabilité nous pousse irrésistiblement à prendre pour caractère du réel une simple modalité de la connaissance ... C'est donc par un déplacement frauduleux du subjectif dans l'objectif que nous sommes enclins à inscrire dans les choses, à titre de facteur effectif, une situation mentale... l'erreur revient à confondre une chance avec une

*cause. Un fait n'arrivera pas parce qu'il a un grand nombre de chances d'arriver ; il n'arrivera pas parce qu'il était probable mais en vertu d'une succession et d'un concours de causes où il n'y a pas de place pour l'indéterminé, le flou... Alain définissait la magie : nos pensées rôdant dans les choses. Les physiciens n'hésitèrent pas à donner dans cette magie et les philosophes leur emboîtèrent le pas ¹¹". Si tout ce qui existe est comme tel improbable, nous ne parons des traits de l'exceptionnel ou du miraculeux que les rencontres se rapportant à notre désir. Le texte qu'on va lire extrait des *Préliminaires à la mythologie* est remarquable par sa clarté : "Les miracles viennent donc d'une rencontre entre un événement et un désir, c'est la rencontre qui est rare car le fait lui même n'est pas plus rare qu'un autre ; n'importe quel nombre de poissons, même vraisemblable pour un coup de filet, est sans probabilité. Tout événement, si on le prenait dans sa singularité, est invraisemblable avant qu'il soit, mais naturel et explicable dès qu'il est. Je n'insiste pas sur cette idée, qui est fort difficile pour tous et pour moi, je veux montrer que le miraculeux, en ce sens là, dépend de nos désirs. Une poignée de poussière rassemble de menus fragments disposés d'une certaine manière et selon une certaine variété qui fait que cet événement est unique ; mais nul ne s'y intéresse".*

LA PARENTE AVEC BERGSON est ici manifeste, comme nous allons le voir. C'est parce que notre rapport au monde est biaisé par nos désirs, parce qu'il nous est quasi impossible de connaître le monde autrement qu'à travers le prisme de notre sensibilité que nous "manquons" littéralement le hasard, au point de ne pouvoir en parler sans lui avoir préalablement injecté une signification humaine.

C'est bien dans les mêmes termes que Bergson expose en effet le problème dans *Les deux sources de la morale et de la religion* ¹² : après avoir commencé par mentionner les analyses de Lévy-Bruhl sur la "mentalité primitive" en mettant l'accent sur le rejet par les primitifs de la notion de hasard au profit d'une pensée magique qui attribue tout événement à une volonté secrète - ce qui est conforme à la caractérisation par Comte de l'âge théologique dans le *Discours sur l'esprit positif* - l'auteur se demande si l'emploi moderne du terme de hasard n'aurait pas partie liée secrètement avec la dite mentalité primitive.

"... N'admettez-vous pas qu'il y a du hasard et, en l'admettant, êtes-vous bien sûr de ne pas retomber dans cette mentalité primitive que vous critiquez, que vous voulez en tout cas distinguer de la vôtre ? J'entends bien que vous ne faites pas du hasard une force agissante. Mais si c'était pour vous un pur néant, vous

n'en parleriez pas. Vous tiendriez le mot pour inexistant comme la chose. Or, le mot existe, et vous en usez, et il représente pour vous quelque chose comme d'ailleurs pour nous. Demandons-nous ce qu'il peut bien représenter. Une énorme tuile arrachée par le vent, tombe et assomme un passant. Nous dirons que c'est un hasard. Le dirions nous si la tuile s'était simplement brisée sur le sol ? Peut-être, mais c'est que nous penserions vaguement alors à un homme qui aurait pu se trouver là, ou parce que pour une raison ou pour une autre ce point spécial du trottoir nous intéressait particulièrement, de telle sorte que la tuile semble l'avoir choisi pour y tomber. Dans les deux cas, il n'y a de hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération, soit en vue de lui rendre service, soit plutôt avec l'intention de lui nuire. Ne pensez qu'au vent arrachant la tuile contre le sol : vous ne voyez plus que du mécanisme, le hasard s'évanouit. Pour qu'il intervienne, il faut que l'effet ayant une signification humaine, cette signification rejaillisse sur la cause et la colore pour ainsi dire d'humanité. Le hasard est donc le mécanisme se comportant comme s'il avait une intention".

Le finalisme si fortement réfuté par Spinoza dans l'appendice du livre I de *l'Ethique* a la vie dure : c'est ce que reconnaissent aussi bien Alain et Bergson, faisant intervenir, qui la force d'un désir, qui la présence d'un intérêt humain, nous interdisant de percevoir dans l'événement ici mentionné, un mécanisme pur et simple. Henri Piéron ¹³ attribuait le hasard à la substitution soudaine d'un ordre inattendu à celui qu'on attendait, permettant d'envisager un fait comme le but au moins possible d'une série de causes finales, et Gabriel de Tarde le définissait comme "l'involontaire simulant le volontaire". Il ne s'agit que de simulation d'une finalité qui demeure purement imaginaire. Bergson se demande nonobstant jusqu'à quel point nous pouvons juger une telle simulation indigne de notre crédit et c'est pour détecter, en deçà de notre pensée réfléchie adhérant sans difficulté à la thèse du mécanisme, "*une pensée spontanée et semi-consciente, qui superpose à l'enchaînement mécanique des causes et des effets, quelque chose de tout différent, non pas certes pour rendre compte de la chute de la tuile, mais pour expliquer que la chute ait coïncidé avec le passage d'un homme, qu'elle ait justement choisi cet instant*". D'apparence rationaliste, l'homme moderne que nous sommes resterait en secret superstitieux : le fétichisme antique subsiste à l'état larvaire, enveloppé, au plus fort de la conquête par l'humanité de sa maturité qu'est l'âge positif. Quelque chose en nous persiste à croire que les choses se comportent à notre égard comme si elles étaient douées de quelques intentions : "*L'élément de choix ou d'intention est aussi restreint que possible ; il recule à mesure que la réflexion veut le saisir ; il est fuyant et même*

évanouissant ; mais s'il était inexistant on ne parlerait que de mécanisme, il ne serait pas question de hasard. Le hasard est donc une intention qui s'est vidée de son contenu. Ce n'est qu'une ombre, mais la forme y est, à défaut de la matière." Fantôme de représentation si l'on veut, mais, connaissant la prédilection de Bergson pour les "fantômes de vivants", il y a tout lieu d'en tenir compte. Force est de le constater : les chemins d'Alain et de Bergson ne se croisent - comme les deux séries causales indépendantes dont la rencontre définissait pour Cournot le hasard - que pour se séparer à nouveau : tentons d'occuper l'espace ouvert par cette "différence" en examinant le bilan dressé par Bergson.

"Nous ne saurions trop le répéter : ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, quelque chose enfin de caricatural. Elles marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transportée de l'objet ou elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse. S'étant multipliée par une imitation toute extérieure d'elle-même, elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse. N'exagérons rien cependant. Il est rare que le primitif se sente dispensé par elle d'agir". Nous mesurons dans ces dernières phrases, la distance prise par rapport à Alain. Une superstition, si forte soit-elle, ne saurait aux yeux de Bergson détourner notre intelligence de la pente qui la porte vers l'action. C'est au contraire à l'impuissance où elle nous confine que nous pouvons mesurer, selon Alain, les effets pernicieux de cette "idée de sauvage" qu'est le fatalisme, dont le prétendu hasard fournit trop souvent le prétexte.

C E QUI SEPARÉ LES DEUX PHILOSOPHES sur cette question du hasard, c'est la manière dont chacun pose le problème : Bergson fait porter son enquête sur l'origine psychologique d'une notion dont il lui importe de retracer la genèse par étapes successives ; il vise à dégager la signification linguistique d'un mot pour faire apparaître en quoi il est expressif de notre humanité. Sa question serait : qui sommes-nous pour faire jouer au hasard le rôle qu'on sait dans notre vie ? Sa conclusion, c'est qu'une telle notion ne peut être discernée de l'habitude que nous avons contractée de projeter ce que nous sommes dans les choses mêmes. Son cadre naturel de questionnement n'excède pas les limites d'une anthropologie axée sur une théorie de la connaissance et il demeure, en cela, plus kantien qu'il ne le croit ou ne l'affirme.

Alain, lui aussi, se montre kantien, mais d'une tout autre manière : c'est du point de vue de la raison pratique, de la question "que dois-je faire ?" qu'il se

place pour aborder le problème du hasard et ce qu'il vise à conjurer, ce sont les effets redoutables à ses yeux de la présence du spectre fataliste dans la vie humaine. Celui qui reconnaissait dans *Histoire de mes pensées* : "...j'ai toujours été en flèche et toujours hasardé et hasardeux" et qui affirmait dans *Les idées et les âges* : "Dans tous les jeux virils, on découvre à la fin le hasard qui est l'âme de tous les jeux", ce qu'illustre à sa manière la nouvelle de Borgès, *La loterie à Babylone*, n'a cure de résoudre l'aporie métaphysique du hasard et de la nécessité. C'est pourquoi il lui arrive d'affirmer aussi bien que le plus petit changement peut tout modifier et que l'ordre des choses est strictement nécessaire : c'est que l'important, pour lui, n'est pas de déterminer le degré de réalité qu'il convient d'attribuer au hasard - Laplace et Cournot sont ainsi renvoyés dos à dos, comme le seraient de nos jours Thom et Prigogine - mais d'évaluer les effets pratiques qu'entraîne la mobilisation de cette notion : "*mais plutôt, dis-je, à ce que je vois bien, il faut savoir de hasard faire ressource*". La vraie question demeure d'ordre pratique : non tant "Que dois-je faire ?" ainsi que Kant la formulait que "Comment faire ?", c'est-à-dire : "comment parvenir à transformer le hasard en atout, à faire de hasard ressource ?"

Ce Propos du 31 mai 1908 peut nous donner une idée de ce qu'Alain entendait par là : il choisit, dans le *Tiers Livre* de Rabelais, l'exemple qu'il juge « très raisonnable » du juge Bridoye tirant ses jugements au sort, pratique qu'il dissimule en même temps que l'arbitraire des plaidoiries exercées en lieu et place d'une appréciation claire du droit de chacun. « *Plus j'y songe, et plus j'admire ce juge nommé Bridoye, dont parle Rabelais, qui terminait les procès par un coup de dés quand les sacs de procédure étaient assez gros. Il consultait les dés : et c'était très raisonnable. On ne plaiderait jamais si le droit de chacun apparaissait trop clairement.* » Un coup de dés, à défaut du hasard, peut aisément abolir l'enlisement sans fin des débats !

Il s'agit de ne pas tomber sous le coup d'une antique superstition ne demandant qu'à renaître sous une forme qui ne change rien à son contenu. L'opposition d'Alain et de Bergson peut être envisagée sous ce rapport, comme un cas de figure singulier d'une opposition interne à la raison elle-même entre ses exigences théoriques et ses exigences pratiques, comme en témoigne toute la distance qui sépare la première et la deuxième critique kantienne.

Relire Berkeley

IL EST IMPOSSIBLE DE PASSER SOUS SILENCE dans l'œuvre d'Alain comme dans celle de Bergson le travail qu'ils ont consacré à la lecture, à l'explication de ceux qui les ont précédés sur les chemins de la pensée. Les *Éléments de philosophie* aussi bien que les cours rédigés à Clermont-Ferrand en portent témoignage. Berkeley ne figure pas au panthéon des auteurs qu'Alain a placés très haut, tels que Platon, Aristote, Comte, Hegel, Spinoza. Il lui a par contre consacré quelques pages dans ses *Propos*, et c'est peu de dire qu'il l'a pour ainsi dire traité comme le modèle de ce que ne devrait pas être un philosophe.

Bergson, lui, n'a pas ménagé sa sympathie pour un penseur en qui Martial Guéroult n'a pas craint de trouver un précurseur des thèses exprimées dans *Matière et mémoire*. Il ne paraît donc pas inutile de confronter ici encore deux manières de pratiquer la philosophie.

◀ **UN HOMME EST FORT SOUVENT PLUS OCCUPE et plus assuré de choses absentes et même de choses imaginaires, que du spectacle qu'il a devant les yeux. Le plus fameux des idéalistes, Berkeley, et un des plus fous, était un évêque, à qui le dîner venait tout fait ; et le plus fort c'est que cet évêque alla en Amérique pour une mission à fonder, ne réussit point, et revint, toujours doutant de la rugueuse existence des choses ; mais c'est qu'aussi il fut porté par un navire où il n'était point matelot ; et son travail d'évêque était de persuader par des paroles. Aussi se persuada-t-il lui même, par des paroles, que ce monde des choses n'est pas un monde de choses ».** En rédigeant ces lignes dans *Préliminaires à la mythologie*, Alain adopte une méthode qui consiste à faire d'une doctrine l'expression même d'une certaine manière de vivre. Si Berkeley devint idéaliste au point de prétendre réduire les choses aux idées, tout en conservant à celles-ci le statut étrange de choses dans l'esprit, c'est parce qu'il était accoutumé à seulement voir le monde sans en tester la résistance par le travail. « *Hors du travail, et dans la contemplation, je ne vois pas ce qui distingue les choses présentes des choses simplement supposées.* » Pour qui vit de persuader par des paroles, le monde perd sa consistance pour se dissoudre en images, en fantasmagorie. Le drame de la conscience imageante décrit par Sartre en écho dans *L'imaginaire* est d'être « vouée par elle-même à produire de l'irréel ». L'idéalisme, en ce sens, procède directement de l'esprit d'enfance se prolongeant dans les métiers bourgeois, n'agissant sur le réel que par des signes

et ne pouvant aller au-delà des mots qui définissent son unique rapport au monde faute d'en avoir éprouvé l'aspérité et la rudesse. La tâche du philosophe serait de retrouver et de ne jamais perdre cette relation première à l'objet faute de laquelle nos pensées ne sont plus que songes creux, fantômes évanescents. Le monde est donc l'indispensable correctif de nos pensées, ce que rappelle l'injonction de « régler le dedans sur le dehors » chère à Auguste Comte. Relisons encore *Les dieux* : « On sait que l'évêque Berkeley s'était persuadé que ce monde n'est qu'une imagerie en nous, dans notre pensée. Ce monde n'était pour lui qu'un dîner d'évêque. Et cet homme enfant alla jusqu'à Terre-Neuve pour quelque prédication, et en revint, toujours persuadé que nos perceptions n'ont point de substance. C'est qu'il s'était laissé porter dans le bateau, pendant que d'autres hissaient la voile. Le métier de passager est sans doute le plus sot du monde ; et l'on saisit pourquoi il y a voyages et voyages ». On peut être littéralement dupe de son mode de vie pour autant que ce dernier occulte la réalité même des choses. Mais parler ici d'illusions, imputer à la conscience, avec Marx, un reflet déformant de la réalité qui mettrait celle-ci à l'envers serait encore trop faible. Le septième chapitre des *Idées et les âges* va jusqu'à parler de faute : « *On ne connaît que trop la thèse idéaliste, que l'on trouve dans Berkeley en sa parfaite apparence. Beaucoup y ont mordu, et ne se délivrent pas aisément. Or j'ai aperçu une faute dans cet idéalisme, et je crois utile de la mettre au jour. La faute est dans cette idée impossible de l'apparence seule, et séparée de l'objet. Plus près de nous et plus clairement, je dirais que la faute est de prendre comme réel un monde subjectif, comme on dit, c'est-à-dire dans lequel l'existence extérieure ne figurerait point encore, et devrait s'y ajouter à titre d'hypothèse* ». L'homme est au monde. Il y est pris. Il lui faut s'y tracer une voie, tel Ulysse nageant qui doit bien compter sur l'appui des flots pour le porter. La faute est de vouloir rendre des comptes de l'évidence même. Diderot disait du système de Berkeley qu'il est « à la honte de l'esprit humain, l'un des plus absurdes quoique l'un des plus irréfutables ». Et, de fait, tenter de le réfuter, Alain, à la différence de Lénine, s'en garde bien. « Le génie ici décide au lieu de discuter », lisons-nous dans le *Propos* du 1^{er} septembre 1930 – c'est faire son jeu, s'installer sur son terrain, tomber dans le piège qu'il nous tend, celui des stériles arguties. « Ici les difficultés s'accumulent, et je veux essayer d'y mettre un ordre. Entendons bien. Il ne s'agit pas d'argumenter. Qui argumente contre, il est pour. Car la force de l'idéalisme est en ceci qu'il obtient aisément que l'existence des choses extérieures doit être prouvée ; en quoi il a partie gagnée de toute façon ; car, si bonne que soit la preuve, elle court, comme dit Kant, le risque de toute preuve ; et il reste une différence entre l'indubitable existence de moi-même, et cette autre existence qu'il faut prouver, et qui, par cela seul, fait figure d'ombre, et enfin se trouve

seconde et subordonnée. Or, l'embarras où l'on se trouve alors vient de ce que le philosophe ne donne pas ici le monde tel qu'il nous le faut. Il y a disproportion, et même ridicule disproportion, entre cette immense et impérieuse présence, dans laquelle nous sommes pris et engagés, et les légers discours par lesquels nous essayons d'en rendre compte » (*Les idées et les âges*). Le risque que court toute pensée est bien de demeurer prisonnière d'elle-même, en faisant primer ses propres exigences sur la réalité même, comme si l'*explicans* devait l'emporter sur l'*explicandum*, la raison suffisante dont se gaussait Voltaire dans le *Candide* primant sur la chose même dont elle entend rendre raison.

Il est possible de pécher par excès de raison et ce, non pour le motif invoqué par Pascal, qu'il existerait une réalité supérieure, inaccessible à la seule raison, mais parce que l'existence se passe aisément de toute raison et que sa cause n'a même pas lieu d'être justifiée, voire entendue. C'est lorsque la philosophie se voue à cette tâche déraisonnable de chercher à rendre raison de ce qui lui permet seulement et avant tout de vivre qu'elle prête le plus au ridicule. Alain est clair : « Il est une manière pernicieuse et dévoyée de philosopher dont Berkeley nous offre le triste exemple ». Serait-ce à celui-ci qu'il doit une bonne part de la distance qu'il a prise par rapport à Bergson ? Il est permis de le penser.

Je n'insisterai pas sur l'affinité qui existe entre certaines thèses bergsoniennes et l'idéalisme de Berkeley. Il convient seulement de rappeler que le programme « rendre intelligible le processus par lequel nous saisissons dans notre perception tout à la fois un état de notre conscience et une réalité indépendante », défini dans *Matière et mémoire*, paraît correspondre parfaitement à la problématique développée par l'auteur des *Principles*. Lorsque, dans le même ouvrage, Bergson consent « qu'il est philosophiquement impossible de concevoir l'univers matériel autrement que comme une totalité d'images qui est une espèce de conscience », il s'inscrit lui-même dans cette tradition de l'idéalisme ouverte par Berkeley.

Il nous est certes loisible de souligner entre eux des différences. Là où le premier fait de la volonté divine le principe qui affecte un esprit de passivité, le second voit dans l'esprit humain l'acte de prélever dans les images qu'il perçoit ce qui trace les lignes de son action virtuelle. Mais l'important me paraît résider aussi dans le type de lecture opérée par Bergson de son illustre prédécesseur, une fois acquis avec Martial Guérault que « la révolution qui sépare les deux doctrines s'accomplit à l'intérieur d'un même univers philosophique qui leur est commun » (*Berkeley – Quatre études sur la perception et sur Dieu*).

Il faut nous reporter à la conférence faite par Bergson au Congrès de philosophie de Bologne le 10 avril 1911 sous le titre « L'intuition philosophique ». Nous apprenons que l'auteur, pendant plusieurs années consécutives, « pratiqua longuement Berkeley avant de se consacrer à Spinoza. « Soucieux de fournir un exemple pour illustrer ce qu'il entend par intuition philosophique, il écarte le second dont l'intuition est telle « qu'aucune formule, si simple fût-elle, ne sera assez simple pour l'exprimer », au profit du premier qu'il se propose d'analyser en détail.

Examinons pas à pas le principe de sa lecture. Il s'agit d'abord d'y repérer quatre thèses qui permettent de résumer sa doctrine : l'assimilation de la matière à un ensemble d'idées, le nominalisme réduisant les idées aux mots, la caractérisation des esprits par la volonté, l'existence d'un Dieu enfin axé sur la considération de la matière ; de telle sorte que les thèses en question n'apparaissent pas comme un assemblage mais comme un organisme permettant de les voir « se rapprocher d'abord, puis s'entrepénétrer, de voir chacune grossie des trois autres prendre du relief et de la profondeur ». Relevons que la méthode préconisée par Bergson consiste à *voir* s'effectuer le rapprochement puis la fusion de ces quatre thèses à une origine commune.

Le privilège de la vision, dont Berkeley prétendit fournir une théorie nouvelle, qui de Platon à Husserl fait de l'acte de voir, de la *théoria*, le modèle même de la connaissance, n'est pas remise en cause par Bergson, tandis qu'il l'est explicitement par Alain. Comprendre une philosophie pour Bergson, c'est se faire littéralement le contemporain de sa naissance par une « *inspectio mentis* » qui demeure une vision. Or, on ne connaît bien, au sens que le mot de Claudel donnait à la co-naissance, qu'en se faisant le témoin virtuel, le témoin oculaire de ce qui vient à naître. Cette exigence de restituer une genèse l'emporte pour Bergson sur celle d'examiner si ces principes sont vrais ou faux, quelle en peut être la vérité. Il s'agit en priorité de la considérer pour elle-même dans les moments fondateurs de sa constitution. Bergson pratique une « *epochè* » méthodologique, une suspension du jugement là où Alain n'a cessé d'affirmer que la fonction royale en l'homme est de juger, pour autant que la volonté est l'âme du jugement. L'intérêt de la philosophie de Berkeley ne saurait résider dans l'énoncé isolé de la thèse de la réduction du corps aux idées, où l'on a vu un peu hâtivement une négation pure et simple de la matière : « *Prenons l'idéalisme de Berkeley. Il ne consiste pas seulement à dire que les corps sont des idées. A quoi cela servirait-il ? (...) Ce que l'idéalisme de Berkeley signifie, c'est que la matière est coextensive à notre représentation ; qu'elle n'a pas d'intérieur, pas de*

dessous ; qu'elle ne cache rien, ne renferme rien, qu'elle ne possède ni puissances ni virtualité d'aucune espèce ; qu'elle est étalée en surface et qu'elle tient tout entière, à tout instant, dans ce qu'elle donne. Le mot « idée » désigne d'ordinaire une existence de ce genre, je veux dire une existence complètement réalisée, dont l'être ne fait qu'un avec le paraître, tandis que le mot « chose » nous fait penser à une réalité qui serait en même temps un réservoir de possibilités ; c'est pour cette raison que Berkeley aime mieux appeler les corps des idées que des choses ».

Ce texte est surprenant à plus d'un titre : tout d'abord, parce que selon cette lecture, la matière n'est pas réduite à la représentation comme si son "esse" n'était autre que son "*percipi*", elle se trouve inscrite dans la représentation à laquelle elle est coextensive, ce qui ne signifie pas pour elle une existence seulement "mentale" mais introduit au contraire au coeur du "*percipiens*" la marque d'une extériorité la rendant irréductible à un simple mode ou accident de la substance pensante. Ensuite, parce que cette matière se trouve vidée, expurgée - selon le voeu cartésien - de toutes les puissances occultes, les formes substantielles que la philosophie scolastique s'était plu à y loger : son être s'identifie à son paraître, pure extériorité, elle ne laisse place à aucune forme de secret ou d'intériorité que se plaît à imaginer l'esprit "magique " hérité de l'enfance. On croirait même, ici, lire Alain, affirmant de son côté : "*Le réel de l'Univers, c'est la négation de l'enchantement et de toute magie, c'est la dépendance de toute chose par rapport à toute chose ; et rien de plus. Il n'y a donc rien dans la chose, rien à chercher dans la chose*". (...) Ce "désenchantement" auquel Alain n'aurait pas pu ne pas souscrire, s'opère enfin par le biais de "l'idée" qui contribue ici, mieux encore que celui de "chose" à chasser tout fantôme, de virtualité, de force secrète... telle la fameuse "*vis dormitiva*" attribuée à l'opium par les scolastiques, au plus fort de l'âge métaphysique. Si Berkeley "voit" dans les corps des idées, il ne cède là à aucune démarche réductrice, il ne dissout pas la réalité de la matière en une poussière de représentations fictives, il fixe très exactement le statut qu'Alain entend leur réserver : celui d'une résistance et d'une extériorité, sur lesquelles il nous est loisible de prendre appui pour agir, trouvant ainsi un remède aux velléités d'une rêverie se complaisant à ne connaître le monde qu'à travers des signes. Ainsi Bergson peut-il protester (comme à son adresse) : "*étrange négation de la réalité des corps que celle qui s'exprime par une théorie positive de la nature de la matière, théorie féconde, aussi éloignée que possible d'un idéalisme stérile qui assimilerait la perception au rêve*"?

Considérant les idées comme des choses inertes, Berkeley aurait aussi bien pu fournir un appui à la conception que développe Alain de l'idée comme simple instrument au service du jugement, un "antidote" donc à la théorie spinoziste, qu'il combat, une fois redevenu cartésien, de l'idée comme puissance auto-affirmatrice du vrai¹⁴, propre à une théorie de l'entendement qui résorbe en lui l'autonomie de la volonté: de fait, c'est bien à une définition de l'esprit - humain et divin - en termes de volonté, que nous convie Berkeley. Relisons Bergson : *"enfin si Dieu imprime en chacun de nous des perceptions, ou comme dit Berkeley, des "idées", l'être qui recueille ces perceptions ou plutôt qui va au devant d'elle, est tout l'inverse d'une idée : c'est une volonté, d'ailleurs limitée sans cesse par la volonté divine. Le point de rencontre de ces deux volontés est justement ce que nous appelons la matière. Si le percipi est passivité pure, le percipire est pure activité"*. Le conflit de deux volontés prend chez Berkeley la place qu'occupe pour Alain celui de la volonté humaine et d'un monde dont la résistance met à l'épreuve les essais, les tentatives d'action transformatrice, où excellent les travaux prolétariens : bien loin que le premier se consume à n'opposer que de simples idées finissant par expirer dans le rêve, nous avons à faire, dans l'un et l'autre cas , à l'expérience d'une résistance sans laquelle, en effet, la pensée demeure vouée à se nourrir de ses propres produits.

Ce que vise à atteindre Bergson, par delà "les diverses parties du système n'est rien moins que "son âme". L'erreur serait de sauter ici les étapes : ceux qui ont fait grief à Bergson d'avoir privilégié l'immédiat, ce qui ne peut être atteint que directement - la vue désigne assez bien le paradigme d'une connaissance qui atteindrait directement son objet en lui-même - négligent l'importance qu'il a pu accorder aux médiations préalables à une telle connaissance qui s'unirait à son objet. Telle est la fonction qu'il attribue à l'image. "Dans le cas de Berkeley, je crois voir deux images différentes". Prenons appui, s'il est possible, sur ces deux images : *"Il me semble que Berkeley aperçoit la matière comme une mince pellicule transparente située entre l'homme et Dieu"* - et plus loin : *"Mais il y a une autre comparaison souvent évoquée par le philosophe, et qui n'est que la transposition auditive de l'image visuelle que je viens de décrire : la matière serait une langue que Dieu nous parle"*. Le support de l'image permet ainsi le passage de la vision à l'audition. Insistons sur la fonction pédagogique des images ici décrites, qui est de faciliter une approche régressive en direction de l'intuition génératrice de la doctrine. Toute l'originalité de la méthode ici suivie se trouve résumée en ces lignes : *"... monter vers le point ou se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine : nous nous représentons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui*

donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même". Il s'agit bien d'une remontée, d'une ascension en direction d'un point où tout se trouve à l'état "concentré" pour se diffuser ensuite dans les éléments épars et, cependant, concrètement unis par ce point hors d'atteinte qui assure à la doctrine une unité secrète, son intime cohésion. La méthode adoptée par Alain ignore, elle, délibérément l'intuition qui lui demeure étrangère... mais il est au moins un sujet d'accord possible entre les deux philosophes : l'allergie aux systèmes, qu'Alain considérait comme "les tombeaux de l'esprit" et qui ne figurent aux yeux de Bergson que le point d'aboutissement et quasi figé de l'élan que nous reconnaissons présider à toute philosophie digne de ce nom. *"La relation d'une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n'est donc pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l'histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure, ou pour les combiner avec une idée nouvelle"*. Bergson parle même d'un "vice initial des systèmes philosophiques : *"Ils croient nous renseigner sur l'absolu en lui donnant un nom. Mais encore une fois le mot peut avoir un sens défini quand il désigne une chose ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses"* ¹⁵. La philosophie n'est pas une combinatoire portant sur des idées préexistantes qu'il s'agirait de recomposer ; elle puise à une source dont l'intuition comme faculté unitive a le pouvoir de capter la simplicité ineffable. C'est ce que Bergson tente de faire pour Berkeley comme pour d'autres, mais c'est à ce point qu'Alain et Bergson divergent le plus : nul doute que pour le premier le philosophe est un homme de tous les temps, qu'il appartient à tout temps, intemporel en ce sens parce qu'omni-temporel ; Bergson lui pense atteindre dans le noyau de toute philosophie une sortie hors du temps, faire en quelque sorte effraction dans l'éternel : pourquoi soutenir autrement que, dans toutes autres circonstances, à quelque époque que ce soit, Berkeley, avec d'autres mots, sans doute, aurait produit la même philosophie ?

Mais se hisser ainsi au niveau de l'éternel, fût-ce par une méthode aussi exceptionnelle que l'intuition comme coïncidence avec l'inexprimable, ne serait ce pas philosopher du point de vue de Dieu ? Il faut penser selon "l'homme", réplique à l'avance un propos célèbre d'Alain du 25 février 1927.

Faisons un bilan - si provisoire soit-il - de cette double lecture : Alain ne paraît guère s'intéresser à Berkeley pour lui-même, je dirais qu'il le saisit bien plutôt comme prétexte pour désigner un écueil qui menace un philosophe pour autant qu'il risque de toujours relâcher son intérêt pour le monde pour se complaire - esprit d'enfance oblige - et finir par se prendre dans le fil de ses propres pensées,

ne trouvant plus substance qu'en elles-mêmes. C'est bien en ce sens que Valéry a pu avouer et déplorer d'avoir fait de son propre esprit une "idole".

De façon similaire , Bergson paraît exprimer une certaine indifférence vis-à-vis de la lettre du système de Berkeley et prendre ses distances par rapport aux questions d'architecture, d'organisation interne et de cohérence qui devaient tant accaparer un Martial Guéroult , pour tenter de "coïncider", selon ses propres termes, avec l'intention présidant à la naissance du dit système, s'apparentant davantage sur ce point avec la méthode d'historien pratiquée par Ferdinand Alquié : quelle a pu être l'expérience fondatrice à partir de laquelle Berkeley s'est mis à philosopher et aurait pu le faire en n'importe quel lieu , à n'importe quelle époque ?

Ces lectures, bien sûr, sont divergentes : rejet dans un cas, effort d'empathie portée à sa plus extrême limite dans l'autre ; mais on aura reconnu dans les deux cas le travail de penseur avant tout soucieux de dégager une leçon de leur lecture qui va bien au-delà de la doctrine envisagée : le philosophe en eux l'emporte sur le strict historien de la pensée ou plutôt celui-ci trouve en celui-ci la matière d'un enseignement qui reste celui d'un sujet méditant, prompt à rechercher en autrui les moyens d'assurer sa démarche personnelle .

Conclusion

Je voudrais terminer cet exercice par un portrait inspiré des remarques précédentes. Alain m'apparaît ainsi comme un être avant tout vigilant - je ne dirais pas pour autant sceptique - prompt à repérer et à dénoncer les dangers qu'affronte nécessairement la pensée lorsqu'elle s'engage sur certaines voies. C'est en ce sens qu'il est le contraire d'un "enthousiaste" pour autant que l'enthousiasme cautionne parfois les entreprises, les emballements les plus aveugles : penser c'est dire non, c'est à dire se défendre d'enfourcher le cheval des dernières modes, des trouvailles les plus récentes, des découvertes les plus insolites : sa vigilance le porte à prendre toute la distance nécessaire vis à vis des illusions générées par la modernité. Ses maîtres s'appellent Homère, Stendhal, Hugo, Dickens et parmi les philosophes Platon, Descartes, Kant, Auguste Comte. Il fait société avec eux pour condamner d'avance toute innovation suspecte, toute idée se parant des prestiges de la nouveauté de manière à réactiver d'antiques croyances comme celles de l'inconscient. L'engouement n'est pas son fort, pas plus que la bêtise n'était celui de Valéry, notre Lucrece comme l'appelle Alain.

Bergson se présente, lui, comme un être avant tout ouvert, disponible, c'est à dire aux aguets, toujours sur le point de surprendre à l'occasion de quelque rencontre, "l'imprévisible nouveauté" du réel qu'il a pu célébrer en termes de durée créatrice. C'est un esprit avant tout curieux, au double sens du terme, "étrange, insolite" et manifestant son intérêt pour presque tous les domaines. Ses dernières paroles lorsqu'il fut interrogé sur ses impressions avant de mourir furent "une immense curiosité". Son intérêt jamais démenti pour la science, ses controverses avec Albert Einstein sur la réalité du temps, tranchent avec la prudente réserve d'Alain vis à vis des assertions souvent ludiques à ses yeux de la physique moderne et ne se situent pas sur le même plan que la critique bergsonienne de la spatialisation du temps. Bergson de surcroît n'a pas ménagé son temps ni son intérêt pour ce qu'on appelait à l'époque la métapsychique, il a pu se passionner pour les phénomènes de double vue, de prémonition, il a même cherché dans les expériences spirites des arguments en faveur de sa thèse de l'indépendance de l'âme par rapport au corps, phénomènes et expériences qui ne pouvaient que susciter l'ironie désabusée d'Alain. Pas seulement l'ironie d'ailleurs : le pressentiment d'un danger, comme le signale le Propos du 14 Avril 1908 intitulé "Prédiction" : ce qu'on peut craindre de pire d'une prédiction, c'est qu'elle paraisse se réaliser, qu'elle nourrisse le désir ou la crainte de voir se manifester les signes de sa réalisation. *"Il peut arriver que deux prophètes, sans se connaître, vous annoncent la même chose. Si cet accord ne vous trouble pas plus que votre intelligence ne le permette, je vous admire. Pour mon compte, j'aime bien mieux ne pas penser à l'avenir et ne prévoir que devant mes pieds. Non seulement je n'irai pas montrer au mage le dedans de ma main mais bien plus, je n'essaierai pas de lire l'avenir dans la nature des choses, car je ne crois pas que notre regard porte bien loin, si savants que nous pensions être. J'ai remarqué que tout ce qui arrive d'important à n'importe qui, était imprévu et imprévisible. Lorsqu'on s'est guéri de la curiosité il reste aussi à se guérir de prudence"*. L'antidote à ce type de curiosité, Alain l'a cherché dans la vertu chrétienne d'espérance, que célèbre cet admirable propos du 29 Décembre 1921: *"Et si vous allez goûter la joie, faites d'abord provision de joie. Remerciez avant d'avoir reçu, car l'espérance fait naître les raisons d'espérer, et le bon présage fait arriver la chose. Que tout soit donc bon présage et signe favorable."* C'est du bonheur, si tu le veux, que le corbeau t'annonce, disait Épictète, et il ne veut pas dire seulement par là qu'il faut faire joie de tout, mais surtout que la bonne espérance fait joie de tout, parce qu'elle change l'événement. Si vous rencontrez l'ennuyeux qui est aussi l'ennuyé, il faut sourire d'abord. Et faites confiance au sommeil si vous voulez qu'il vienne. L'espérance anticipe la joie, elle est déjà la joie de rendre grâce pour tout ce qui arrive : Bergson ne parlait-il pas lui aussi de la joie quasi divine qu'éprouvent les

créateurs ? Je ne dissimulerai pas la joie éprouvée à mon tour à la relecture de ces deux penseurs dont l'influence a marqué le XXe siècle, et la vigilance critique de l'un m'est apparue aussi nécessaire que la curiosité enthousiaste de l'autre pour célébrer l'esprit. L'admiration commune dont ils firent preuve à la fin de leur vie par l'entremise de Jean Guittou pour le père Pouget, porte la marque de cette joie d'aimer où, comme l'avait vu Spinoza, le plaisir de penser trouve son expression ultime. C'est cette joie que je souhaite et partage déjà avec les lecteurs présents ou futurs d'Alain et de Bergson.

Notes

- 1 *La Logique et la théorie de la science.*
- 2 *Introduction à l'histoire de la philosophie*
- 3 Editions du centenaire, *Mélanges*, pp. 324-329.
- 4 *Le misanthrope.* Acte I, scène 1.
- 5 Livre VII. Des cérémonies. ch.2. De la politesse – Pléiade, pp. 1243-44.
- 6 *Ethique*: Appendice.
- 7 *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 4e section, ch. 3, p. 174, 176.
- 8 *Leçons sur la philosophie de la religion*: ch II. Les religions déterminées. Les religions de l'individualité spirituelle. pp.23-24.
- 9 Sur ce point, cf. *La Logique du pire* de Clément Rosset, ch. III. « Tragique et hasard ».
- 10 *La connaissance philosophique*, p.48.
- 11 Il est possible de donner l'exemple de certaines oeuvres comme *Hasards, probabilités, inductions* de Jean Largeault ; *L'homme probable* de Jacques Bouveresse ; *Le possible, le probable, le virtuel* de Gilles Gaston Granger.
- 12 « La religion statique : du hasard ». Ed. du centenaire. *Oeuvres*. p 1099-1102.
- 13 *Essai sur le hasard* : Revue de métaphysique, 1902.
- 14 Voir notamment A.Comte-Sponville: le dieu et l'idole : Spinoza p24.25.
- 15 *L'Intuition philosophique* : "la philosophie n'est pas une synthèse" p.1358. Edition de Centenaire. Œuvres.