

BERGSON ET L'INTELLIGENCE TECHNIQUE.

« - Peut-on critiquer l'intelligence technique ? ». Telle est la question sur laquelle je souhaiterais réfléchir avec vous aujourd'hui, en relisant quelques textes de Bergson, extraits en particulier de *L'évolution créatrice* (1907) et de *La Pensée et le Mouvant* (1938). Sur la question préalable : « - Faut-il le faire ? Faut-il critiquer l'intelligence technique ? », tout le monde ou presque semble s'accorder. Sans doute, voit-on dans l'activité technique un indice, ou mieux une preuve indéniable, de la présence de l'intelligence. L'intelligence est en effet, en un sens très général, la capacité de comprendre, et l'action technique en apportant une réponse adaptée à une situation particulière, donne une marque extérieure de cette capacité. A la différence de l'action instinctive, répétitive, commune à tous les individus d'une espèce, téléguidée par les dispositions du corps, l'action technique est intelligente parce qu'elle présuppose l'analyse de la situation et la réponse adaptée que seule une capacité individuelle de réflexion et d'invention est susceptible de produire. En outre, si l'expérience commune, voire aujourd'hui les résultats étonnants de l'éthologie, conduisent à reconnaître que certains animaux (par exemple les grands singes africains) ont développé des possibilités élaborées d'intelligence, l'activité technique reste perçue comme la manifestation propre du pouvoir humain de l'intelligence. Et de ce pouvoir, on constate évidemment plus que jamais – à travers « l'explosion contemporaine des techniques » - les performances éblouissantes et l'efficacité admirable.

Pourtant, bien qu'elle soit un signe d'intelligence humaine, il semble non moins vrai qu'on puisse dénier à l'action technique, aussi réfléchie soit-elle par ailleurs, le droit d'apparaître comme la marque achevée et complète de l'intelligence. Dès l'origine, la technique est frappée par un mythe – celui de Prométhée – qui, dans sa version platonicienne, nous conte comment Prométhée donna aux hommes le feu, avec conjointement la ruse (la métis), volés respectivement à Héphaïstos et à Athéna ; mais le mythe ajoute aussitôt que Prométhée n'eût hélas pas le temps de ravir à Zeus la prudence politique et la sagesse, dont il eût été pourtant nécessaire de pourvoir les hommes. Si le mythe est tenace, c'est qu'il n'est peut-être pas sans raison. L'intelligence technique, pour intelligente qu'elle soit, n'en passe pas moins pour une intelligence incomplète - incomplète relativement à l'exercice plein et entier d'un jugement plus intelligent encore. C'est, dit-on par suite, une intelligence de

spécialiste. Cette spécialisation est certes utile, mais elle contient d'un autre point de vue une limitation. Toute technique met en œuvre une intelligence appliquée, adaptée à des opérations pratiques ponctuelles. On lui oppose en conséquence le point de vue « ouvert », libre et général de celui qui échappe au particulier, le jugement de « l'honnête homme », de « l'homme de métier capable de voir au-delà de son métier » - le jugement plus général de celui qui, dit Pascal, sait « peu de tout » ; car il vaut mieux savoir « peu de tout » que « tout d'un peu » puisque dans un cas on connaîtra mieux ses limites que dans l'autre.

Si donc on peut s'accorder – au moins à titre d'hypothèse - sur la nécessité de critiquer l'intelligence technique, la question reste posée de savoir comment le faire. Peut-on même *critiquer* l'intelligence technique ? Critiquer, c'est faire la part des choses – c'est-à-dire juger, séparer, délimiter. Cependant, à partir d'où s'opérera la critique ? A partir d'un point de vue extérieur ? D'un point de vue supérieur ? Cela impliquerait en quelque sorte une intelligence de surplomb, qui serait en droit de critiquer la première. Mais outre la menace d'une régression à l'infini – toute critique réclamant une critique de la critique, puis une critique de la critique de la critique par une série d'intelligences indéfiniment « élargies » - où est donc cette intelligence de surplomb ? Dans sa généralité humaine, l'intelligence est *une*, alors même qu'entre les performances des individus des inégalités relatives d'intelligence peuvent être constatées. Et c'est bien cette intelligence humaine en général que nous devrions critiquer, et non pas l'intelligence de tel ou tel. En sorte que pour critiquer l'intelligence technique, nous ne disposons pas d'une autre intelligence, extérieure à la première et susceptible d'en apercevoir la limitation. En réalité, pour passer de l'usage technique de l'intelligence à sa critique, nous n'avons pas deux intelligences mais *deux usages distincts d'une même intelligence*. Mais si la critique de l'intelligence ne peut s'effectuer que par elle-même, reste alors à nous demander *ce qui nous garantira qu'en voulant critiquer l'intelligence technique, nous échapperons bien à l'usage technique de l'intelligence* ;

C'est, me semble-t-il, dans le mouvement de cette interrogation que se développe tout le questionnement de Bergson au sujet de l'intelligence. Car – remarque-t-il - voilà qu'à leur tour, ces deux *usages* distincts de l'intelligence, nous les qualifions en toute bonne foi de *formes* de l'intelligence. Or que recouvre ce vocabulaire des formes ? Cette métaphore imprécise de la *forme* d'intelligence ? Ne serions-nous pas conduits par le mot à l'idée qu'il reviendrait à une critique de l'intelligence de dégager des séquences ou des opérations pures de l'intelligence ? Ne serions-nous pas alors implicitement orientés vers l'idée d'un formalisme, susceptible d'explicitier les formes pures et générales de l'intelligence ? Serait-ce

en somme aux mathématiques que reviendrait en définitive la tâche de dégager et d'explorer les procédés généraux de l'intelligence pure ?

Toutefois, que peut bien être une *forme* de l'intelligence – d'autant plus si l'on cherche à penser une forme « ouverte » pour dégager l'intelligence de sa clôture technique ? Est-on bien certain ici que l'usage technique de l'intelligence ne déteint pas sur son usage théorique et critique ? Et si l'on était fondé à en douter - si tout usage de l'intelligence pouvait être soupçonné d'être subrepticement technique – *comment alors critiquer l'intelligence technique* ? On va voir que la solution de Bergson est inattendue : loin de se tourner vers un formalisme de l'intelligence, Bergson va au contraire s'interroger sur l'orientation implicite et inaperçue prédisposant à l'usage que nous faisons de notre intelligence – orientation essentiellement technique – pour opérer une réorientation complète de cet usage. Cette réorientation ne fait d'ailleurs qu'un avec l'orientation personnelle du jeune Bergson, dont il faut rappeler au passage que reçu premier au Concours général de mathématiques et premier au Concours général de philosophie, il hésite longuement entre Polytechnique et Normale Sup – jusqu'à ce que finalement, ce soit Normale Sup qui l'emporte (au grand dam de son père, cela va de soi).

1. L'opposition à la psychologie expérimentale

2.

Le texte essentiel de Bergson sur l'intelligence se trouve dans *L'évolution créatrice*. (Chap. II.). Disons un mot, tout de même, avant d'aborder ce chapitre, des reproches adressés par Bergson dans *l'essai sur les données immédiates de la conscience*, à la psychologie empirique de son époque.

Bergson (1859 – 1941) est, on le sait, avant tout, l'auteur de quatre livres :

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889 : sa thèse, effectuée sous la direction de Jules Lachelier, auquel il dédie le travail).

Matière et Mémoire (1896).

L'évolution créatrice (1907).

Les Deux Sources de la Morale et de la Religion (1932).

Or, si l'*Essai* de 1889 ne traite pas explicitement de la question de l'intelligence, il témoigne toutefois du débat qui traverse la philosophie de l'époque, entre tenant du rationalisme et du positivisme scientifique d'une part, et d'autre part le spiritualisme des

défenseurs de la liberté et de la morale. Ce débat rejaillit, on le verra, sur la question de l'intelligence. Disciple de Lachelier et de Ravaisson, Bergson vient du spiritualisme.

Signalons d'ailleurs au passage, que Ravaisson semble introduire dans la philosophie française le mot « intelligence » en un sens singulier : on trouve avant lui le terme d' « Intellect », celui d' « Entendement », ou parfois le mot « intelligence » pour désigner une capacité intuitive de comprendre – par exemple Malebranche parlant de « l'intelligence des vérités de la foi » - Mais Ravaisson dans son bref traité *De l'Habitude* (1838), emploie le terme au sens très large d'une capacité de compréhension immédiate et intuitive, la distinguant même de l'entendement proprement dit, en tant que faculté de la connaissance conceptuelle et discursive. « Toute tendance à une fin implique l'intelligence... », écrit-il, et un peu plus loin : « L'intelligence obscure qui succède par habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l'objet et le sujet sont confondus, c'est une *intuition réelle*, où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée. ». On reconnaît ici le souci spiritualiste de mettre en évidence au sein de la matière une activité d'ordre spirituel, qui lui est irréductible – comme l'est cette activité-passive qui crée l'habitude et dont on ne saurait rendre compte en termes de déterminismes mécaniques. Cependant, l'originalité, c'est ici que l'activité de l'intelligence s'enfonce dans la matière.

Mais sur l'autre front – du côté du positivisme – voilà que se développe une discipline scientifique nouvelle qui va s'emparer de plus en plus du terme « intelligence ». Il s'agit bien sûr de la psychologie empirique ou *expérimentale* – laquelle s'efforce de calquer ses méthodes d'investigation sur les méthodes positives propres aux sciences expérimentales de la nature. A la suite des travaux de Weber et de Fechner, Wilhem Wundt (1832 – 1920) crée en Allemagne un laboratoire de psychologie expérimentale, et publie en 1873 sa *Physiologische Psychologie*, œuvre qui permet de le considérer légitimement comme le véritable fondateur de la psychologie expérimentale. En France, c'est Théodule Ribot (1839 – 1916) qui fonde la psychologie comme science autonome : après avoir enseigné à la Sorbonne, il crée la Chaire de psychologie au Collège de France en 1888 – un an avant la publication de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*.

Trois années plus tôt, dans sa *Psychologie et Métaphysique* (1886), Lachelier, fidèle à sa lecture de Kant, avait établi que, si l'homme doit être métaphysiquement libre (autrement que deviendrait la morale), la psychologie la plus poussée ne peut que mettre de mieux en mieux en lumière le jeu du déterminisme. D'où son affirmation : quelque certaine que soit la liberté, nous n'en pouvons connaître que la « réfraction » en déterminisme.

Dans son *Essai*, Bergson refusant de se contenter de subir cette « réfraction », s'efforce de faire apparaître le « prisme » à travers laquelle elle a lieu. C'est, dit-il, un prisme « dont une face est espace, et dont l'autre est langage » (P. M. 27) ¹ – car « nous nous exprimons nécessairement par des mots et nous pensons le plus souvent dans l'espace » (D.I. Avant-propos, VII). Les deux faces du prisme disent l'une comme l'autre le passage inaperçu de l'unité continue à la discontinuité de l'analyse : découpage de la matière en corps juxtaposés ; découpage de la pensée en une multiplicité de mots extérieurs les uns aux autres. Ce prisme espace-langage, les méthodes expérimentales des sciences positives en demeurent au plus haut point tributaire, puisque, par souci d'objectivité, l'expérimentation projette l'immédiateté vécue subjectivement dans la discontinuité du quantitatif et de l'analyse discursive. Mais, remarque Bergson, il y a là une illusion inaperçue. Ainsi peut-on toujours mesurer en laboratoire l'intensité d'un effort musculaire ou psychologique (la concentration), on n'obtiendra jamais qu'une projection quantitative d'une tension en une série d'instantanés homogènes et successifs, quand celle-ci est immédiatement vécue par la conscience comme la continuité qualitative d'une intensification. Il en va de même du temps, dont la mesure par le moyen des systèmes chronométriques ne nous livre, dit Bergson génialement, que de l'espace, alors même que le temps se donne immédiatement à la conscience comme une « multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre » (D. I. 78). Mais c'est surtout le fait de la liberté qui mérite d'être ressaisi dans l'unité immédiate de la conscience, quand, déjouant le prisme de l'extériorisation psychologique dans l'espace et dans les mots, l'acte libre surgit d'un coup du plus profond de l'intériorité, dans l'imprévisibilité de sa détermination individuelle : ainsi Bergson dit-il d'Alceste, le misanthrope dépeint par Molière, refusant à la fin de la pièce d'épouser Célimène, que ce dernier trait est *tout* Alceste (ibid. 125).

On est bien donc loin ici de la psychologie expérimentale. La psychologie bergsonienne n'en témoigne pas moins d'une approche de la vie intérieure de la conscience d'une tout autre finesse. C'est peut-être que Molière en apprend plus en matière de psychologie que nombre de théories comportementales.

¹ Cf. Jean Beaufret, *Notes sur la philosophie française au XIX^e siècle*. Vrin, Paris 1984, p. 76.

Revenons pourtant à la psychologie expérimentale et voyons comment Bergson, de manière analogue à celle des *Données immédiates*, est amené à repenser le problème de l'intelligence dans *L'évolution créatrice* de 1907.

3. Intelligence et instinct.

4.

En 1901, Bergson est reçu au Collège de France. Or voilà qu'outre Brunschvicg, qui est déjà installé de l'autre côté de la rue Saint-Jacques, arrive à la Sorbonne un disciple de Charcot et de Ribot d'origine niçoise : Alfred Binet (1857 – 1911), lequel dirige à partir de 1895 le laboratoire de psychologie physiologique de l'université. Binet a une conviction célèbre : « L'intelligence, c'est ce que mes tests mesurent ». Il s'intéresse à la psychologie de l'enfant, et met au point une méthode scientifique de psychométrie : la méthode des tests mentaux qui permet de graduer une échelle de l'intelligence et de caractériser le niveau de développement atteint par un enfant. Les tests reposent sur le choix d'épreuves très différentes et très variées à l'image de la multiplicité et de la diversité des situations auxquelles l'individu se trouve habituellement confronté. Ainsi trouve-t-on dans *l'Etude expérimentale de l'intelligence*, ouvrage de 1903, toute une batterie d'épreuves : comparaison de longueurs ou de poids ; discrimination de formes ; identification et désignation d'objets, de parties du corps ; copie et reproduction de dessins ou de figures ; découverte d'analogies ; épreuves de compréhension verbale, de vocabulaire ; de phrases à compléter ; de codes à décrypter ; découverte d'absurdité dans des images ou des récits ; exercices de raisonnement arithmétique et logique, etc... Les résultats de l'enfant sont rapportés à une échelle d'intelligence qui varie avec l'âge, et ils permettent de définir un âge mental ou âge de développement. De tout cela il résulte que pour Binet, l'intelligence est une faculté très générale d'*adaptation* qui met en jeu l'ensemble des facultés intellectuelles d'un sujet : perception, mémoire, imagination, raisonnement.

Quand Bergson aborde la question de l'intelligence dans *l'Evolution créatrice*, c'est à nouveau pour faire apparaître le « prisme » à partir duquel le positivisme scientifique la projette dans ses déterminations. Car, remarque-t-il, si l'intelligence est bien une capacité d'adaptation, il convient d'élargir le problème et de ne pas la penser comme simplement une capacité *individuelle* d'adaptation, mais plus profondément comme une capacité d'adaptation de l'*espèce* entière au cours de son évolution. D'où la détermination inattendue de l'intelligence dès le chapitre I de *l'Evolution* (52), comme *une habitude d'abstraction contractée par la Vie*. Il faut donc remonter de l'intelligence à la Vie pour comprendre que

« l'intelligence telle que nous la trouvons en nous, a été façonnée par l'évolution au cours du trajet ; elle est découpée dans quelque chose de plus vaste, ou plutôt elle n'est que la projection nécessairement plane d'une réalité qui a relief et profondeur » (52). Ici ce n'est plus tant le processus de rationalisation du positivisme psychologique que *l'évolution* elle-même, qui devient le « prisme » qu'il est nécessaire de traverser pour faire apparaître cette « réalité » plus profonde que constitue la Vie.

Mais les théories courantes qui règnent en biologie pour rendre compte de l'évolution demeurent elles aussi en deçà du prisme : soit qu'elles conçoivent l'évolution en termes mécaniques, soit qu'elles introduisent de la finalité pour rendre compte des mutations imprévisibles. Bergson renvoie dos à dos mécanisme et finalisme : contre le mécanisme il affirme que la Vie est invention, et qu'on ne peut concevoir l'évolution comme la réalisation d'un plan préétabli. Contre le finalisme, qui met pourtant de l'intelligence dans la nature en pensant l'évolution comme adaptation, il va expliquer que ce n'est pas la Vie qui est intelligente, ou plutôt que la Vie n'est pas le résultat de l'intelligence, mais qu'au contraire, c'est l'intelligence qui est le résultat de la Vie. Autrement dit la Vie est simplement une « tendance imprévisible », un « effort », une « marche en avant », un « élan », ou en plus développé : « la vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute » (97). D'où le titre évolution *créatrice*, parce que la Vie est, d'après la formule célèbre mais plus tardive, « création continue d'imprévisible nouveauté ».

Cependant², si la vie est essentiellement tendance, tout ce qui est vraiment tendance comporte essentiellement scission : « 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 » (100). L'évolution ne s'opère pas selon une tendance linéaire, mais en des directions divergentes, de manière pluri-linéaire. Reprenant la doctrine de Cuvier des quatre embranchements, Bergson va réduire à trois voies divergentes –et non pas successives - le cours de l'évolution : à savoir celles qui ont produit « la torpeur du végétal, l'instinct et l'intelligence » (135). Dès lors l'analyse de Bergson se concentre sur l'opposition entre l'instinct et l'intelligence, c'est-à-dire la divergence que la Vie a développée entre l'animal (principalement l'insecte, chef d'œuvre de l'instinct) et l'homme, au cours de leur adaptation mutuelle.

Définition bergsonienne de l'instinct : c'est la vie elle-même, « rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement et extériorisée par lui en mouvement de locomotion » (179). On

² Tout ce passage est librement repris du cours de Jean Beaufret, op. cit. Vrin.

peut de là déduire une définition antagoniste de l'intelligence : tendance au passage de la spécialité à l'universalité du concept, déclin de l'intérêt pratique, inhibition au moins provisoire des mouvements pour laisser place à la représentation. Dans l'instinct au contraire, dit Bergson curieusement, « la représentation est bouchée par l'action » (145). L'intelligence éclaire au contraire l'action *en la mettant à distance par la représentation*.

Cependant, si l'achèvement de l'intelligence s'accomplit bien dans la capacité théorique ou théorétique de l'intelligence pure – comme lorsqu'on effectue quelque démonstration mathématique – l'origine vitale de l'instinct et de l'intelligence entraîne bien le primat dans *les deux cas* de la préoccupation pratique. La différence est seulement que l'intelligence n'agit qu'en prenant ses distances par rapport à ce sur quoi elle agit. Le système de ces distances se nomme : géométrie. La géométrie est en effet la condition qui rend possible l'outil. Non que les hommes soient devenus géomètres pour fabriquer ensuite des outils, mais la fabrication première des outils suppose une géométrie latente qui se développera ensuite en géométrie théorique – théorétique ou théorématique – ayant l'air par là – mais seulement l'air- de s'opposer à la pratique. Quand aux concepts et aux représentations dont se sert le langage et le raisonnement pour leurs opérations, ils ne sont que des outils au moyen desquels l'intelligence a pris peu à peu plus de distance encore avec l'action pour gagner en efficacité. C'est en quoi l'homme intelligent, *l'homo sapiens*, est essentiellement, dit Bergson, *homo faber*.

L'instinct, au contraire, est sans distance par rapport à son objet. Cette proximité originelle, Bergson la nomme *sympathie*, non pas au sens ordinaire mais au sens de contact vécu – comme cette *sympathie* qui règne, par exemple, entre le sphex à ailes jaunes et le grillon qu'il pique, ou entre l'amophylle hérissée et la chenille qu'elle paralyse. L'intelligence est ainsi « plus loin » de la vie, quand l'instinct en est « plus près ». D'où la célèbre « incompréhension naturelle de la vie » qui caractérise l'intelligence géométrique, c'est-à-dire constamment distante par rapport à son objet. L'instinct au contraire est dans le secret de la Vie parce qu'il « coïncide » avec elle, et c'est donc vers lui qu'il faudrait se tourner pour en saisir quelque chose. Mais comment faire ? « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que par elle-même elle ne trouvera jamais. Ces choses l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais » (152).

Dès lors comment pourrait-on opérer une critique de l'intelligence ? Notre intelligence apparaît essentiellement limitée. Mais il n'y a au fond pas d'autre forme d'intelligence que l'intelligence *technique*, parce que l'intelligence est *une* et qu'elle conserve jusque dans ses usages les plus théoriques, les outils qu'elle a forgés en les tirant de son origine pratique.

Bergson pourtant va tenter de surmonter la difficulté en montrant qu'un effort d'intelligence reste possible, dans lequel, dit-il, celle-ci « revivant à rebours sa propre genèse » (193), elle peut obtenir de l'instinct qu'il lui révèle quelque chose de sa sympathie avec la Vie. C'est cet effort, qu'il nomme « intuition ».

5. La méthode de l'intuition

L'origine pratique de notre intelligence ne fait aucun doute. La conséquence qu'il convient d'en tirer est : de même que l'origine technique de l'intelligence n'est pas sans commencement de théorie, de même il subsiste une forte empreinte de cette origine jusque dans les usages les plus purs et les plus désintéressés de l'intelligence – ceux dont témoignent le pouvoir de connaissance et de réflexion, et la constitution des sciences. Comment dès lors critiquer l'intelligence technique, si l'intelligence est d'elle-même disposée par son origine technique à la réflexion technique ? L'entreprise d'analyse critique des formes de l'intelligence a cependant trouvé, avant Bergson, une réalisation admirable dans l'œuvre de Kant intitulée *Critique de la raison pure*. Kant y opère ce qu'il appelle une « critique de la raison par elle-même », qui s'appuie tout particulièrement sur l'analyse des formes pures de l'entendement – les catégories – sur lesquelles se règlent nos jugements pour déterminer conceptuellement ce que la sensibilité reçoit par le moyen d'une intuition. Kant, dans la *Critique de la raison pure* dresse ainsi une cartographie du pays de la connaissance, délimitant les frontières au delà desquelles la raison trop aventureuse s'égare dans des antinomies et des paralogismes sans valeur réelle de connaissance. D'où la distinction cardinale qu'opère la *Critique de la raison pure* : celle entre « connaître et penser », distinction qui a la portée d'une *censure* de la raison par elle-même.

La démarche de Bergson est inverse de celle de Kant : il ne s'agit pas de démarquer la connaissance de la pensée, mais au contraire, d'ouvrir l'intelligence à la pensée. Là où Kant se contente d'opérer une délimitation ramenant l'usage légitime de la pensée à ses opérations technico-scientifiques, Bergson *inversement* « ouvre » l'intelligence à une pensée qu'elle ne peut atteindre qu'en s'élargissant, en s'efforçant d'aller à rebours de sa pente technique habituelle. C'est pourquoi Bergson substitue à la distinction kantienne entre la connaissance et la pensée, celle entre l'*intelligence* et la *pensée* : et c'est le rôle de l'intuition que d'opérer cet élargissement de l'intelligence par l'inversion de son cours habituel.

L'intuition – à laquelle il consacra tout un article dans *La Pensée et le Mouvant* – est une tentative de l'intelligence pour rejoindre l'instinct. C'est donc paradoxalement une intuition *intellectuelle*, présentée dans *L'évolution créatrice* comme « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment » (178). Elle se caractérise essentiellement comme un « effort » pour remonter la pente naturelle de notre intelligence et parvenir à une communication *sympathique* avec la Vie. L'intuition est l'effort d'une intelligence, qui veut « obtenir de l'instinct qu'il lui révèle quelque chose des mystères d'intimité ou de sympathie, dans lesquels il communique directement avec l'élan vital » (Jean Beaufret). Bergson présente aussi cet effort comme une « dilatation » de la conscience qui s'élargit en ressaisissant le mouvement de la Vie en elle. Si par là l'intuition dépasse l'intelligence, « c'est de l'intelligence que sera venue la secousse qui l'aura fait monter au point où elle est » (179).

Or qu'un tel « effort » soit possible, « c'est ce que démontre déjà l'existence chez l'homme d'une faculté esthétique à côté de la perception normale » (178). L'artiste, qu'il soit sculpteur, musicien, peintre ou poète, retrouve par son activité de création puisée au plus profond de lui-même, une sympathie pour le mouvement intime de la Vie présent au cœur de chaque chose. Pas de création artistique sans cette communion avec l'élan créateur de la Vie. Néanmoins, cette communion intime des artistes avec la Vie n'a guère besoin d'être réfléchie pour produire ses effets. Elle demeure très instinctive, et il leur suffit le plus souvent de la laisser vivre pour retrouver presque naturellement le mouvement créateur de la vie. C'est pourquoi c'est en définitive au philosophe que Bergson assignera le rôle d'« un effort intellectuel », porté et guidé par l'intuition, et grâce auquel l'intelligence tentera de rejoindre autant qu'elle le peut la pensée vivante. Resterait à savoir lequel des deux, le philosophe ou l'artiste, serait en définitive – et aux yeux même de Bergson – le plus profond dépositaire du mystère de la vie.

Conclusion éventuelle : lecture du texte de Bergson extrait de *La pensée et le Mouvant*, pp. 102 à 104.