



HAL
open science

Le problème du sujet dans la philosophie de Bergson

Nicolas Bargin

► **To cite this version:**

Nicolas Bargin. Le problème du sujet dans la philosophie de Bergson. Philosophie. 2008. dumas-00297306

HAL Id: dumas-00297306

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00297306>

Submitted on 15 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Nicolas BARGIN

Le problème du sujet dans la philosophie de Bergson

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la philosophie

Sous la direction de M. Denis PERRIN

Année universitaire 2007-2008

Sommaire

PARTIE 1 L'ABSENCE APPARENTE DE SUJET DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON	6
CHAPITRE 1 – LE TERME SUJET	7
1. 1 <i>Absence du terme : un choix de la part de Bergson</i>	7
1. 2 <i>Utilisation psychologique : le sujet est l'individu soumis à l'observation</i>	7
1. 3 <i>Le moi comme terme plus adéquat, ou révélant ce qu'il y a de légitime dans le sujet</i>	8
CHAPITRE 2 – LE SUJET : ENTRE ABSENCE ET PRÉSENCE	10
2. 1 <i>La perception pure : un champ transcendantal sans sujet ?</i>	10
2. 2 <i>Les critiques de Merleau-Ponty et de Sartre : comment passer d'une conscience universelle à un sujet individuel ?</i>	11
2. 3 <i>Peut-on lire un sujet chez Bergson ?</i>	12
CHAPITRE 3 – DÉFINITION DE LA NOTION DE SUJET	15
3. 1 <i>Une définition possible du sujet</i>	15
3. 2 <i>Les caractéristiques du sujet</i>	15
PARTIE 2 LE MOI ET LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITÉ : UN SUJET INDIVIDUEL ?	18
CHAPITRE 4 – LA DURÉE ET LE MOI	19
4. 1 <i>La durée</i>	19
4. 2 <i>Les deux types de moi : le moi superficiel et le moi profond</i>	21
4. 3 <i>Le moi profond, le point conscient, le paradoxe et le tragique de la durée</i>	23
CHAPITRE 5 – ANALYSE DES DÉFINITIONS DU SUBJECTIF ET DE L'OBJECTIF	26
5. 1 <i>Objectif et subjectif dans l'Essai</i>	26
5. 2 <i>Objectif et subjectif dans Matière et mémoire</i>	28
CHAPITRE 6 – LE PROBLÈME DE L'INDIVIDUALITÉ, LA TENSION ENTRE STRUCTURE ET ÉTOFFE DU SUJET ...	30
6. 1 <i>Le problème de l'altérité : moi superficiel et moi social</i>	30
6. 2 <i>Personnalité et individualité</i>	31
6. 3 <i>Le corps et l'individualité</i>	33
PARTIE 3 LE PROBLÈME DE L'ACTION, LE SUJET AGISSANT.....	36
CHAPITRE 7 – L'ACTION CHEZ BERGSON	37
7. 1 <i>Un véritable pragmatisme</i>	37
7. 2 <i>Théorie de l'action</i>	39
7. 3 <i>Action et non-action</i>	41
CHAPITRE 8 – LA QUESTION DE LA SPONTANÉITÉ	44
8. 1 <i>Le moi : entre passivité et activité</i>	44
8. 2 <i>L'acte libre</i>	46
8. 3 <i>Le corps et la mémoire</i>	49
CHAPITRE 9 – LE PROBLÈME DE LA RESPONSABILITÉ	51

Abréviations utilisées

Nous nous appuyons, dans cette recherche, sur les ouvrages de Bergson, publiés aux Presses universitaires de France, dans la collection Quadrige. Afin de simplifier les références, nous utiliserons les abréviations suivantes :

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889) : *DI*

Matière et mémoire (1896) : *MM*

L'évolution créatrice (1907) : *EC*

L'énergie spirituelle (1919) : *ES*

Les deux sources de la morale et de la religion (1932) : *DS*

La pensée et le mouvant (1941) : *PM*

Introduction

Qui agit ? Qui peut être rendu responsable de l'action ? Qu'est-ce qui fait de nous un individu conscient de soi, capable de dire « je » ? La nature agit, puisqu'il est possible de parler de l'action du vent, de l'action de telle molécule sur une autre, et de les rendre responsables de ces actions. Cependant, la molécule n'est pas considérée comme un sujet ou une personne, elle n'est pas responsable de son action au sens juridique, mais simplement considérée comme ce qui a causé tel phénomène. Le sujet est aussi cause de son action, mais d'une façon bien différente. La molécule agit sur une autre nécessairement, naturellement, et le fondement de son action est dans la nature même. Au contraire, un sujet conscient de soi trouve en lui-même le principe de son action : être sujet implique d'être libre, spontané, de pouvoir infléchir le cours de la nature par notre volonté. C'est pourquoi être un sujet implique d'être un sujet agissant, le sujet d'une action, mais une action rapportée à un « je », qui devient grammaticalement le sujet du verbe. Cependant, est-il possible dans une réflexion sur l'action de se passer d'un sujet ?

« C'est une philosophie de la conscience, qui identifie vie et conscience, mais ce n'est pas une philosophie du sujet, car la réalité objective de la conscience déborde de beaucoup les catégories étroites du sujet », écrit Jean-Louis Vieillard-Baron¹. La philosophie de Bergson est une philosophie qui semble se passer de sujet, ou qui a du moins cherché à dépasser ce concept classique, trop idéaliste, à l'aide d'autres concepts, tel le moi ou la conscience. C'est pourquoi nous ne pouvons nier que ce n'est pas une philosophie du sujet. Le fait que le terme est peu utilisé par Bergson est déjà un signe important d'une telle absence. Cependant, la philosophie de Bergson est aussi une philosophie de l'action, et cette absence d'un sujet dans le cadre d'une philosophie de l'action semble bien problématique.

Cependant, même si la conscience et le moi dans la philosophie bergsonienne ne sont pas des termes coextensifs avec ce que le sujet désigne, il n'est pas nécessaire de conclure qu'il n'y a pas de sujet chez Bergson. En effet, Bergson se donne des concepts tels que le moi, la conscience, pour ne pas reprendre le terme classique de sujet, mais ces concepts recouvrent ce qui était désigné par le sujet. Que pouvons-nous entendre par ces « catégories étroites du sujet » ? Dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*,² nous pouvons trouver cette définition : « être auquel est attribué le prédicat, par suite l'être réel considéré

¹ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *La philosophie française*, Paris, Armand Colin, 2000, chapitre 5.

² LALANDE, André, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, « Sujet », Paris, PUF, 1926.

comme ayant des qualités ou exerçant des actions ». Une autre définition fait référence au sujet de la connaissance, un être qui connaît, considéré dans ses particularités individuels, mais en tant que condition nécessaire à l'unité d'éléments représentatifs divers.

Le moi bergsonien déborde en effet ces définitions, puisqu'il n'est pas décrit comme un être qui exerce des actions, ni comme un être connaissant. Toutefois, si le moi est plus que le sujet, s'il le déborde, il recouvre quand même ces catégories. Il est certain que la catégorie du sujet ne peut désigner ce que Bergson appelle le moi, mais ce moi peut englober ce que nous appelons un sujet, reprendre ce qu'il y avait de légitime dans la notion de sujet.

Ainsi, le moi bergsonien n'est-il pas sujet ? A quelles conditions le moi peut-il être considéré comme sujet ? N'y a-t-il pas une tension chez Bergson entre la personnalité du sujet, l'individualité, et le sujet du langage, le sujet agissant ? Le moi peut-il prendre en charge toutes les caractéristiques du sujet ?

Cette question n'a pas été véritablement traitée, dans la mesure où les commentateurs ont soit suivi la démarche bergsonienne, en ne considérant pas pour elle-même la question du sujet chez Bergson, soit déploré cette absence dans la mesure où le sujet n'était pas premier, n'était pas ce qui permettait de penser le monde. La lecture de Merleau-Ponty ou la lecture sartrienne appartiennent bien à ce deuxième groupe, puisque l'absence du sujet dans la perception pure est une erreur dans la philosophie de Bergson pour ces auteurs. Cependant, ils posent la question du sujet, et son absence problématique dans la philosophie bergsonienne. Pourquoi cette absence est-elle problématique ? Il n'est certes pas intéressant de reprocher à Bergson de ne pas avoir pensé le sujet, mais il est en revanche important de montrer qu'il n'a pas pu, en utilisant d'autres concepts, expliquer certains aspects dont le sujet était autrefois porteur. Par exemple, l'action notamment du moi pose problème, mais c'est aussi l'affirmation de l'existence d'un sujet individuel et corporel, que cette question pose.

On peut envisager deux réponses aux problèmes que nous nous sommes donné. Soit la conception du moi ou de la conscience que s'est donné Bergson refuse toute interprétation en terme de sujet, et cela a pour conséquence que les deux catégories sont hermétiquement closes dans la philosophie de notre auteur, et qu'il ne faut donc pas considérer la présence de l'idée de sujet. Soit il est possible de définir d'une certaine manière le moi comme sujet, et rendre valable la conclusion selon laquelle Bergson, sous le moi et la conscience, laisse penser quelque chose comme un sujet.

Il s'agira donc dans un premier temps de montrer l'absence de sujet, et de justifier ma réflexion. Dans un deuxième temps, il s'agira de définir le moi chez Bergson, et de montrer le problème que pose une telle définition concernant l'individualité. Dans un troisième et dernier temps, je développerai l'idée selon laquelle la réflexion sur l'action de Bergson met véritablement en question la présence d'un sujet.

Partie 1

L'absence apparente de sujet dans la philosophie de Bergson

Chapitre 1 – Le terme sujet

1. 1 Absence du terme : un choix de la part de Bergson

Bergson s'est gardé dans toutes ses œuvres d'utiliser le terme sujet que ce soit pour désigner l'être, sujet de facultés ou d'actions, ou le sujet de connaissance. Ce n'est certes pas un hasard, puisque Bergson travaillait aussi bien son style que son vocabulaire. Pour notre auteur, il ne faut pas donner une « définition simple et géométrique »³ des mots qu'on utilise. En effet, en simplifiant ainsi la réalité, nous nous en éloignons, puisque loin de suivre son contour, nous ne faisons qu'utiliser des « notions emmagasinées dans le langage »⁴, qui sont plus pratiques, plus commodes. Le terme sujet semble appartenir à ce genre de notion : il est bien plus évident de parler d'un être immuable, stable, que d'un être en perpétuel devenir. Comment attacher une identité, des actions, des prédicats à du devenir ?

Bergson n'utilise donc pas ce terme, en tout cas pas dans le sens d'un être sujet de prédicat, puisque le terme est bien trop idéalisé, bien trop éloigné de la réalité des choses. Chaque sensation modifie l'être entier de chacun, le plaçant dans un continuel devenir. Le terme sujet ne rend donc pas compte de cela. Néanmoins, Bergson fait un deuxième reproche à ce terme. En effet, il existe une dichotomie classique entre le sujet et l'objet⁵. Tout ce que le sujet se représente devient objet, extérieur au sujet. Par conséquent, lorsqu'on pose des objets, considérés le plus souvent comme invariables, il est nécessaire de poser un sujet qui aura pour visée ces objets. Ce que Bergson conteste, c'est la nécessité d'un sujet déduit des objets. Les images que Bergson pose dans *Matière et mémoire* n'ont pas besoin d'un sujet connaissant pour exister⁶.

1. 2 Utilisation psychologique : le sujet est l'individu soumis à l'observation

Le terme « sujet » se retrouve pourtant chez Bergson. Mais il faut bien noter que ce n'est pas le sens que nous venons de définir que Bergson utilise. Le seul sens du terme que Bergson se permet d'utiliser est le sens d'une personne soumise à l'observation. C'est

³ *PM*, p.29.

⁴ *PM*, p. 32.

⁵ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « L'ego chez Bergson et chez Husserl », *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001 : « Bergson a tendance à éviter le terme de "sujet" pour ne pas tomber dans la dichotomie préétablie du sujet et de l'objet. ».

⁶ *MM*, p. 32.

pourquoi, par exemple dans les passages où il traite des maladies⁷, ou de cas psychologiques, le terme est présent pour désigner le sujet d'une expérience. Peut-être est-ce pour Bergson le seul cas où nous sommes obligés de considérer l'individu comme un sujet. En effet, l'expérimentation oblige à utiliser des termes plus commodes, plus pratiques, et surtout de prendre un objet d'étude stable, identique à lui-même tout au long de l'expérience.

1. 3 Le moi comme terme plus adéquat, ou révélant ce qu'il y a de légitime dans le sujet

Ainsi, en refusant ce terme, Bergson doit se donner un autre mot, qui évite les écueils que nous venons de définir : un mot qui suive les contours de la réalité au lieu d'être plaqué sur elle. Le mot que choisit Bergson, c'est le « moi ». Jean-Louis Vieillard-Baron⁸ écrit que Husserl évitait ce mot car le moi au sens courant est un objet empirique. Au sens psychologique, le moi désigne bien un moi empirique, phénoménal, la conscience de l'individualité que nous ressentons, et au moyen de laquelle nous nous définissons, en tant que sujet. En ce sens, le moi n'écarte jamais le sujet, il en est simplement ce que nous prenons comme objet d'expérience. Ainsi, pourquoi ce mot ne gêne pas Bergson ? C'est bien en sens d'un objet empirique que le moi est pris d'abord, introduit lorsque Bergson définit la durée, au deuxième chapitre de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson apprécie ce terme car il semble bien partir d'un constat empirique, suivre les contours de la réalité : on ne peut nier la présence d'un moi. En effet, nous avons tous une conscience individuelle de ce que nous sommes. Et ce terme rend en plus compte de la complexité de notre personnalité, puisque expliquer le moi, l'analyser paraît bien difficile. C'est pourquoi ce terme évite tout postulat d'un sujet transcendantal. Le moi serait ce qu'il y a de plus légitime dans la notion de sujet, ce que nous ne pouvons nier de cette définition. Si le sujet est simplement postulé, il est possible d'en proposer une divisibilité artificielle en différentes facultés : volonté, entendement, imagination. Le sujet est un mot qui décrit une réalité spatialisée, géométrique en un sens. Bergson divise le moi en deux parties, mais c'est une division qui suit les contours du moi, qui prend en compte les modes sous lesquels le moi peut se donner. Le moi est indivisible, puisque ces deux parties ont la même durée. Contrairement au sujet soumis à l'observation lors d'une

⁷ *MM*, p. 132 : « Pour prendre un exemple souvent emprunté à Winslow, celui du sujet qui avait oublié la lettre F. »

⁸ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « L'ego chez Bergson et chez Husserl », *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001 : « Husserl a tendance à éviter le terme de "moi" pour ne pas tomber dans le psychologisme, "le moi au sens courant étant un objet empirique". »

expérience, le moi n'est pas ce que nous soumettons à l'expérience. Bergson utilise dans le même sens le terme « conscience », dans *Matière et mémoire*, puisque le moi, la conscience personnelle n'existe pas sans la mémoire, sans la persistance du passé. Mais comme le moi, cette conscience dure, n'est pas un élément figé du sujet. Même si la mémoire apporte la subjectivité de la conscience, elle n'est pas désignée par Bergson, comme un sujet de connaissance ou un sujet ayant des facultés. Elle n'a pas une fonction spéculative, comme nous voudrions lui attribuer. La conscience est comme le moi, un objet empirique qu'on ne peut nier, mais qui ne recouvre pas ce qui jusqu'ici était désigné sous le terme de sujet.

Chapitre 2 – Le sujet : entre absence et présence

2. 1 *La perception pure : un champ transcendantal sans sujet*⁹ ?

Pourtant, dans *Matière et mémoire*, Bergson commence par développer une théorie de la perception pure, sans aucun sujet. Qu'est-ce que cette perception pure ? Le monde est fait d'images, et la matière est un ensemble d'images pour Bergson. Percevoir, c'est rapporter ces images à l'action possible de mon corps. Ainsi, Bergson écrit : « Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses »¹⁰. Cette perception pure est véritablement une abstraction puisque la perception n'est jamais pure en fait, elle l'est seulement en droit¹¹. La perception se trouve en dehors de mes centres perceptifs. Ma perception est dans les objets eux-mêmes, et ce ne sont pas les objets qui sont en elles¹². Cependant, la perception est bien perception par quelque chose. C'est la perception de mon corps, image parmi les images que Bergson décrit. En effet, la perception pure n'est que la sélection des objets sur lesquels mon corps peut agir. Elle n'est d'abord rien d'autre que cela, et c'est pourquoi Bergson parle de perception « pure » : en fait, notre perception est concrète, elle ajoute à cette perception pure ce que la mémoire apporte. Toutefois, la perception pure fait bien appel à une conscience. Toute réalité a un rapport avec la conscience, et c'est bien ce que traduit l'utilisation du terme « image » par Bergson. Mais ma perception consciente n'est pas une perception subjective, puisqu'elle est dans les choses, car cette conscience n'est que cette sélection d'images, rien de plus. Et Bergson insiste puisqu'il écrit que ce monde d'images existerait bien sans nous. Il paraît donc possible d'affirmer qu'il n'y pas de sujet dans cette théorie bergsonienne de la perception pure. Bergson introduit ce qu'on peut appeler un sujet avec la mémoire, avec une conscience qui devient véritablement personnelle, avec le passé. Jusque là, le corps était bien une image particulière, à laquelle se rapportait les autres images, mais il ne mettait pas vraiment en place une personne, un sujet, qui n'est donc pas premier dans la théorie développée par Bergson. Il faut bien noter que Bergson critique l'idée d'une perception ou d'une mémoire tournée vers la spéculation, puisqu'elles ont avant tout un rôle dans l'action

⁹ GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002 : nous empruntons l'expression à cet auteur, pour désigner le champ des images que Bergson décrit.

¹⁰ *MM*, p. 66-67.

¹¹ *MM*, p. 31 « la perception *pure*, une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbée dans le présent, et capable [...] d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée ».

¹² *MM*, p. 257.

du corps. Il n'est donc pas nécessaire de placer en premier lieu un sujet connaissant, un « je », qui serait à l'origine de la liaison des perceptions, ou des actions. Il n'y a ni *cogito*, ni Je transcendantal, à l'œuvre dans ce chapitre de l'ouvrage de Bergson, car en commençant par désigner la matière par des images, Bergson n'a plus besoin de se donner un sujet.

2. 2 Les critiques de Merleau-Ponty et de Sartre : comment passer d'une conscience universelle à un sujet individuel ?

Les lecteurs de Bergson ont bien remarqué un tel problème. Ce premier chapitre de *Matière et Mémoire* a été commenté par de nombreux auteurs. Merleau-Ponty critique vivement une telle conception¹³. En effet, pour lui le corps est impensable sans une conscience personnelle, car le corps a déjà une intentionnalité. Il reproche donc à Bergson d'introduire le sujet par « soustraction », dans la mesure où la perception n'est jamais pure. Le sujet est conçu à partir du monde et pour Merleau-Ponty cela n'est pas acceptable. Sartre fait une critique similaire de ce chapitre¹⁴. Bergson se donne l'univers comme un monde d'images, ce qui intéresse Sartre, d'autant plus qu'il y a une véritable portée métaphysique : Bergson étend le nom d'image à toute la réalité, à tout objet qu'il est possible de se représenter, et non seulement aux images en tant que connaissance actuelle. La conscience est une qualité des choses, c'est un caractère donné, Sartre dit même qu'elle est « presque une forme substantielle de la réalité ». Dans la mesure où la chose est déjà consciente, il n'est pas nécessaire de faire naître la conscience de la chose, de poser un sujet en face de l'objet. Mais pour Sartre, Bergson n'a pas expliqué la conscience, en posant un monde d'images. En effet, en posant le monde matériel comme un monde d'images, la conscience est déjà donnée, il n'est pas nécessaire de la déduire, mais cela ne résout en rien le problème : « comment cette conscience inconsciente et impersonnelle devient-elle conscience consciente d'un sujet individuel ? ». Bergson fonde sa théorie de la mémoire sur la présence d'un tel sujet pourtant. Cette question mérite bien d'être posée puisque Bergson refuse de parler du sujet en tant que sujet. « Comment en se rendant présentes, les images virtuellement représentées enveloppent-elles soudain l'existence d'un Je ? ». Bergson semble bien laisser cette question en suspens, et introduire ensuite la mémoire dans une perception concrète, c'est supposer déjà l'existence de ce sujet, alors qu'il n'a pas été posé dans la perception pure. Le corps est l'instrument de sélection des

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1978.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, PUF, 1936, p. 46-47.

images, corps qu'individualise le mouvement des autres images, puisque mon corps m'apparaît comme le centre immobile autour duquel tournent les autres images et d'où partent les actions que mon corps accomplit. Sartre conteste ce point : l'immobile ne permet pas de faire apparaître un centre, et « l'action n'étant jamais qu'une image, ne fait pas naître un sujet, qui rapporte à soi les actions ». Mais Sartre remarque qu'il s'éloigne peut être de Bergson ici, puisque il faut aussi supposer un esprit, qui distingue le corps des autres images.

La critique de Sartre met en évidence un point très intéressant. Bergson fait naître le corps comme centre, et comme centre d'action, avant de supposer un sujet, capable d'agir. D'autant plus que Bergson définit bien l'action du corps comme une action spontanée¹⁵, qu'il semble possible d'attribuer à un sujet, en tout cas à un corps, mais dont l'individuation est problématique.

Ce qui semble intéressant dans la conception de la perception pure de Bergson, c'est l'idée de conscience, qui semble indissociable de la présence d'un sujet. Frédéric Worms la décrit en trois points¹⁶ : elle est « une propriété objective et immanente des images » : « une dimension de l'action du corps vivant dans son rapport aux objets » ; « l'apparence prise par le monde pour ce corps vivant qui se constitue par là même, sans cesser d'être un corps [...] comme une représentation ». Bergson ne se pose pas la question du sujet, car la perception pure, l'extériorité des images en général est avant tout l'objectivité. Ainsi, « la conscience n'est pas pour lui premièrement intentionnelle »¹⁷. Elle ne se porte pas vers les objets à partir d'un sujet, mais ce sont bien les objets, ici les images, qui permettent de trouver la conscience, qui n'est pas conscience d'un « je », d'un sujet pensant et connaissant. La conscience est premièrement objective et corporelle. C'est une illusion de croire que le sujet est antérieur aux objets, dans la mesure où la conscience en créant une distance, en créant une véritable subjectivité, se coupe des images, qui lui avaient donné naissance.

2. 3 Peut-on lire un sujet chez Bergson ?

Cependant, on peut noter que la théorie de Bergson sur la perception pure n'est qu'une abstraction, au sens où dans ce chapitre, il s'agit de « feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des

¹⁵ *MM*, p 65. Nous revenons sur ce point ensuite.

¹⁶ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

¹⁷ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 17.

discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur »¹⁸. De même que Bergson refuse le terme de sujet parce qu'il ne suit pas les contours de la réalité, il fait de même avec les théories sur la perception qui ont pu servir de point de départ à des réflexions. Les réflexions de Merleau-Ponty et de Sartre sont orientées vers *Matière et mémoire*, mais la question du sujet se pose aussi dans d'autres ouvrages, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, notamment, et dans le rapport du moi au sujet.

Les commentateurs de Bergson plus récents ont différentes lectures. Jean-Louis Vieillard-Baron refuse toute interprétation du moi en terme de sujet, dans la mesure où Bergson a évité le terme. Dans le chapitre qu'il consacre aux paradoxes du moi dans *l'Essai*¹⁹, il montre qu'il y a un véritable paradoxe concernant le sujet, dans la définition que donne Bergson du moi. « Le problème du sujet ou encore du moi, est le problème central de *l'Essai*, car s'il est bien conçu, il est conçu comme libre, et, la conversion du regard étant en même temps conversion de la vie, il retrouve la liberté que menace l'objectivation suscitée en lui par l'extériorité », écrit-il. Cette remarque montre que le problème de la liberté est indissociable du problème de la conception du moi, et que la considération de l'acte libre peut permettre de questionner le sujet chez Bergson. Mais ce commentateur montre que l'un des paradoxes du moi, c'est que la façon dont Bergson conçoit le moi rend impossible toute utilisation du concept de substance, puisque le moi est un être identique et changeant.

Il en va de même pour Camille Riquier²⁰, qui montre l'utilisation que Bergson fait du concept de personne, afin de ne pas parler du sujet. Son analyse est intéressante puisqu'il utilise dans son étude des textes peu connus de Bergson, en s'interrogeant sur le problème de la personnalité. Il oppose véritablement la notion de sujet, à la notion de personne, et montre que « la personne ne devient sujet qu'à perdre sa personnalité, puisqu'elle se convertit en support stable d'où se retranchent plus que ne s'ajoutent les qualités qu'on lui prédique ». L'idée de sujet vient du référent grammatical, et un état de conscience ne nécessite pas un sujet puisqu'il est par essence ce qui a une forme personnelle, il n'a pas besoin d'être rattaché à un sujet. Il s'agira donc de s'opposer en quelque sorte à une telle analyse, dans la mesure où il semble possible de montrer que Bergson a conservé certaines caractéristiques classiques du sujet, tout en les dispersant.

¹⁸ *MM*, p. 11.

¹⁹ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « Les paradoxes du moi dans *l'Essai* de Bergson », in *Naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1991.

²⁰ RIQUIER, Camille, « La personnalité chez Bergson », *Les Etudes philosophiques*, n°2, Paris, PUF, 2007.

Une autre lecture est possible cependant. Dans *Bergson ou les deux sens de la vie*, Frédéric Worms, dans le chapitre qu'il consacre à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, montre que nous pouvons voir « quelque chose comme un sujet », lorsque Bergson parle du mouvement, et même de l'acte libre. Reprenons l'analyse qu'il donne de l'ouvrage de notre auteur. En définissant le moi, F. Worms s'interroge sur l'activité ou la passivité du moi. En effet, Bergson ne décrit pas le moi comme actif : le moi doit « se laisser vivre »²¹ pour retrouver la vraie durée. Pourtant, Bergson parle du mouvement comme synthèse mentale, et pense le moi comme à l'origine de l'acte libre. Un moi passif ne pourrait être à l'origine d'une synthèse, et il semble nécessaire de supposer quelque chose qui en serait à l'origine, à l'origine de l'acte libre, et même à l'origine de l'organisation des faits de conscience dans la durée. F. Worms en conclut à la présence d'un sujet.

Sans en venir à cette conclusion de la présence d'un sujet, il est possible de voir en suivant une analyse similaire que Bergson a en réalité dissous le sujet. Bergson divise le moi en deux parties, comme nous le verrons, et dote chacune des parties de caractéristiques différentes du sujet. Le moi superficiel possède ce que nous pouvons appeler la « structure du sujet », la forme, et le moi profond « l'étoffe ».

²¹ *DI*, p 75.

Chapitre 3 – Définition de la notion de sujet

3. 1 Une définition possible du sujet

La philosophie de Bergson, en refusant le terme sujet, ne semble pas avoir fait complètement disparaître l'objet désigné par le concept. Le moi, la conscience, la mémoire, posent le même problème dans la mesure où ce ne sont que des objets empiriques, au fondement de la personnalité mais non au fondement de ce qu'on peut réellement appeler une personne. Faut-il alors supposer « quelque chose comme un sujet »²² ? Et surtout que désignons-nous par ce terme ?

Le terme « sujet » a recouvert différentes réalités. Avant de prendre le sens moderne d'un existant conscient de soi, le sujet était « ce qui se tenait sous », un être soumis à une autorité, ou alors au-dessus duquel se tiennent les qualités. C'est pourquoi en ce sens le sujet demeure, il est ce qui subsiste, ce qui est, invariablement, ce à quoi on peut rattacher des prédicats, logiquement ou ontologiquement. Cependant, dans la mesure où le sujet est considéré comme cause, comme principe actif, le sujet de l'énoncé devient sujet de l'énonciation. Le sujet devient une substance pensante, un existant qui sait qu'il existe, qu'il pense, qui en est conscient. C'est bien la conscience qui fait du sujet logique, un sujet véritablement pensant. Il s'agit donc de retenir de cette définition succincte du terme deux caractéristiques importantes : le sujet est sujet d'action et le sujet est conscience de soi. L'individu est nécessairement sujet pour agir, que ce soit une action d'ordre simplement mental comme penser, ou pour réaliser une action physique. Parler du sujet d'une action, c'est répondre à la question « qui a fait cela ? », c'est chercher le « je » qui commande le verbe de l'action.

3. 2 Les caractéristiques du sujet

Nous venons d'évoquer en donnant une définition générale quelques caractéristiques du sujet : il est un être conscient de soi, et capable d'agir. Mais cette définition implique certaines caractéristiques qu'il faut développer.

Le sujet est sujet d'action. Mais cette action n'est pas une action du même ordre que ce que la nature produit. On ne dira pas que l'arbre agit en donnant des fruits, alors que l'homme qui les ramasse est bien en train d'agir. L'action d'un sujet est une action

²² WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 71.

spontanée, c'est-à-dire qu'elle trouve son principe en elle-même. C'est pourquoi le sujet est considéré comme la cause de l'action. C'est la nécessité des lois de la nature qui fait qu'un arbre donne des fruits, ou que le vent agite les branches. Leurs actions trouvent leur principe dans ces lois nécessaires. L'homme s'affranchit des lois de la nature, lorsqu'il se trouve au fondement de son action. Concevoir l'action du sujet comme spontanée est donc lié à la question de la liberté. Le traitement que Bergson fait de l'acte libre est problématique en ce sens, puisque l'acte libre devrait être spontané, et ne semble pas l'être réellement²³.

La seconde caractéristique du sujet est liée à cette idée de spontanéité. Le sujet étant la cause de son action, il doit pouvoir en rendre compte, et assumer la responsabilité de ses actes. C'est pourquoi il est possible de parler d'un sujet social ou d'un sujet juridique, et c'est bien d'un sujet libre qu'on peut dire qu'il est responsable.

Enfin, un sujet est un individu. Cette individualité met en œuvre aussi bien l'idée de personnalité que l'idée de société. En effet, l'individu se reconnaît en tant que tel dans son rapport à lui-même et dans son rapport aux autres. La société est la réunion d'individus mais des individus qui se reconnaissent entre eux comme tels, et qui dépassent leurs différences. Mais nous sommes aussi conscients d'être un individu en nous-mêmes, car notre corps s'isole des autres corps. Dans la philosophie de Bergson, l'individualité se trouve dans les profondeurs de l'âme, même si le corps semble aussi être un principe d'individuation.

Ainsi, il est possible de définir le sujet par ces trois grandes caractéristiques que sont l'individualité, la spontanéité, et la responsabilité, c'est-à-dire essentiellement comme un sujet agissant et un sujet de connaissance. C'est parce qu'un être agit de façon spontanée, qu'il est possible de le considérer comme sujet, et c'est parce qu'il est conscient de soi, capable d'avoir des représentations, de connaître en partie son passé, qu'il est possible de lui attribuer une certaine identité et ainsi de le traiter comme un individu.

Chercher le sujet tel que nous venons de le définir dans la philosophie de Bergson est voué à l'échec. Bergson a voulu revenir à ce dont nous faisons l'expérience, le sentiment d'être soi, et montrer qu'il n'est pas nécessaire de postuler un sujet

²³ Nous revenons sur ce point plus longuement par la suite.

transcendantal. Mais comment Bergson traite-il alors de l'individualité du sujet, et de l'action ?

Partie 2

Le moi et la question de l'individualité : un sujet

individuel ?

Chapitre 4 – La durée et le moi

Le sujet peut être défini comme un être conscient de soi, un sujet individuel. Comment Bergson traite-t-il cette notion ? Le moi revêt-il un caractère individuel ?

Il s'agit d'entrer véritablement dans la philosophie de Bergson, dans cette philosophie du moi, afin de comprendre, après avoir défini le moi, comment Bergson envisage cette caractéristique du sujet. Mais il faut aussi observer comment le corps et la mémoire s'articule et permette de penser l'individualité.

4.1 La durée

F. Worms décrit le rapport de la durée au moi, comme un rapport de phénomène à être²⁴. Mais la durée est l'être, et le moi est la durée. Qu'est-ce que la durée ? Il faut partir de l'analyse de Bergson au chapitre 2 de l'*Essai*, et de la distinction entre les deux types d'unités et de multiplicités²⁵. Bergson pose la différence entre l'unité du nombre qu'on pense, irréductible car en train d'être pensée, et donc subjective, c'est-à-dire qu'elle paraît entièrement et adéquatement connu, et l'unité objective, infiniment divisible, du nombre achevé, auquel il est possible de substituer une certaine division d'éléments. De cette analyse du nombre, Bergson distingue deux multiplicités distinctes. Les objets matériels, qui sont des nombres achevés en quelque sorte, multiplicité « qui forme un nombre immédiatement ». La deuxième multiplicité, que F. Worms appelle « multiplicité non numérique »²⁶, est celle de nos faits de conscience, qui ne prend jamais l'aspect d'un nombre, puisque comme Bergson le montre par la suite, les faits de conscience ne forment en réalité jamais une multiplicité distincte, mais modifient entièrement le moi. Cette multiplicité non numérique appartient clairement au phénomène de la durée. Or c'est dans le temps que nous établissons une distinction de nos faits de conscience. Or la vraie durée de nos états de conscience n'est pas ce temps qui permet de distinguer et de juxtaposer nos états psychiques. C'est pourquoi Bergson cherche à écarter l'espace du temps, et propose ainsi ce concept original de « durée ».

L'espace se définit comme un milieu vide homogène, pour Bergson. Celui-ci distingue deux thèses différentes : l'espace peut être considéré soit comme une abstraction, soit comme une réalité. Il semble que pour Bergson il y ait en fait deux réalités : une réalité

²⁴ WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 59.

²⁵ *DI*, p. 62.

²⁶ WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 44.

composée des qualités sensibles, que l'homme et certains animaux perçoivent. Cette étendue, hétérogène, est faite de qualités perçues, que nous avons du mal à définir. La spécificité de l'homme est d'être capable de concevoir une réalité différente, qui est homogène et vide, c'est-à-dire l'espace.

L'analyse de l'espace et sa définition en un milieu vide homogène nous amènent directement au problème du temps, conçu comme un milieu homogène aussi. Comment distinguer deux milieux homogènes ? La réponse de Bergson est simple en réalité : on ne peut pas, et le temps homogène n'est que « le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie »²⁷. Nous avons voulu « situer » nos faits de conscience dans le temps, et pour cela, pour distinguer cette multiplicité non numérique, il a fallu introduire de l'espace dans la durée vraie, car l'homme est obsédé par l'espace.

La première définition de la durée que donne Bergson est celle-ci : « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »²⁸. La durée est avant tout la forme du moi, mais pas comme l'espace serait la forme des objets matériels. Il s'agit de bien noter la différence comme le fait remarquer F. Worms²⁹. La durée n'est pas au fondement des multiplicités non numériques, comme l'espace est au fondement du nombre, car la durée n'est pas une représentation. La métaphore de la mélodie nous éclaire assez bien sur ce rapport du moi à la durée. La mélodie est comme la durée, et les notes comme tous ces faits de conscience, qui forment le moi. Il faut bien comprendre la mélodie comme l'air, la musique, qui forme un tout indivisible, solidaire. La mélodie est la forme que prennent les notes de la partition. L'enjeu de cette analogie est bien de comprendre ce qu'est la durée pour le moi et ce que peut être l'idée d'une « succession sans distinction ». Les faits de conscience se succèdent, mais en se pénétrant les uns les autres, en ne formant qu'une seule et même conscience, un seul et même être vivant. Les faits de conscience, quand on ne les abstrait pas, ne sont jamais isolés, puisque comme Bergson l'affirme par la suite, un sentiment modifie le moi entièrement, n'est pas un fait qui s'ajoute simplement à une liste. Penser les faits de conscience, comme des quantités qu'on peut ajouter, qu'on peut diviser, c'est bien introduire de l'espace, alors qu'il n'y a que de la durée.

²⁷ *DI*, p. 74.

²⁸ *DI*, p. 75.

²⁹ WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 46.

Le passage concernant le « point conscient »³⁰ qui suit cette première définition de la durée semble important pour saisir le rôle du moi dans la durée. La conception que nous avons, dans le sens commun, de nos faits de conscience, de l'histoire de notre moi, prend la forme d'une ligne. C'est pourquoi Bergson pense le moi comme un point conscient se déplaçant sur cette ligne. Dès que le point, s'extériorisant de la ligne, s'élevant au-dessus, est capable de distinguer les « moments », il introduit un espace dans la succession de ses états. Ce point conscient considère la ligne comme une juxtaposition de points, qui s'excluent les uns les autres pour se distinguer. Sans l'idée d'espace, le point conscient ne considère ni ligne, ni points, mais les sensations, les faits de conscience qu'il peut ressentir, se pénètrent solidairement, comme les notes de la mélodie.

4. 2 Les deux types de moi : le moi superficiel et le moi profond

De cette distinction entre deux types de multiplicités et de la définition de la durée Bergson distingue deux types de moi, le moi superficiel et le moi profond. L'enjeu de cette distinction pour Bergson est de montrer que le moi est fait de deux parties, qui bien qu'ayant la même durée, forment un seul et même moi.

Le moi superficiel est en quelque sorte modifié par l'extériorité, à laquelle il touche par les sensations, et c'est pourquoi il en retient le caractère spatial. Ce qu'il semble important de noter, c'est le caractère nécessaire de ce moi. Bergson ne nous demande pas de retrouver le moi profond, car le moi superficiel est celui de la sociabilité et du langage. La vie sociale fixe les choses par des mots, et la stabilité qu'on croit percevoir dans des sensations qui se répètent est due aux mots non aux choses. Le mot est avant tout impersonnel pour Bergson, et cet impératif de stabilité ne correspond pas du tout à la durée. Le moi superficiel est donc un moi figé, que Bergson compare au chapitre 3 à une croûte qui recouvrirait notre moi profond³¹, et c'est un moi fait de sentiments juxtaposés, qui n'explique pas l'unité réelle du moi.

Qu'en est-il de ce moi intérieur ? Puisque ce n'est pas dans le moi superficiel qu'on peut trouver la véritable unité du moi, il faut nous tourner vers ce moi profond décrit par Bergson. Notons tout d'abord que notre auteur situe en quelque sorte ce moi : il se trouve « dans les profondeurs de la conscience »³². N'échappant pas à la tentation humaine de tout

³⁰ *DI*, p. 77.

³¹ *DI*, p. 126.

³² *DI*, p. 93.

spatialiser, Bergson semble situer une partie du moi en surface, comme les sensations, et un autre caché au sein de la conscience. « Le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force »³³. Il y a deux caractères de ce moi intérieur : les sensations et les passions d'une part, et d'autre part, la pensée délibérative et la décision. Au chapitre 3, Bergson montre bien que l'acte libre est l'acte du moi entier, que chaque sensation, sentiment, ont enrichi le moi, et l'ont amené à cet acte. Mais cette activité intérieure du moi n'est pas nécessairement une activité consciente. Cependant, le moi intérieure est « une force »³⁴, et cette idée de force semble bien être ce qui fait unité. L'unité du moi intérieur est l'unité de la durée. Les faits de conscience, dans le moi intérieur, se pénètrent intimement, sans s'ajouter individuellement. Chaque fait de conscience succède au précédent en l'intégrant dans le moi entier. Ainsi, pour retrouver ce moi de la durée pure, il faut « enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène »³⁵, c'est-à-dire « la croûte » du moi superficiel, le lien avec l'extérieur. C'est pourquoi l'état de sommeil, par l'intermédiaire du rêve, permet de vivre réellement et complètement la durée. Dans le rêve, il n'y a plus de temps homogène³⁶, mais seulement la durée pure, que nous pouvons retrouver quand même à l'état de veille.

Ainsi, nous comprenons pourquoi Bergson oppose sa conception du moi à la conception associationniste. Cette théorie propose une conception défectueuse du moi : le moi vu comme « un assemblage d'états psychologiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui »³⁷. Le reproche que Bergson adresse à cette thèse, c'est la distinction des états de conscience, à l'aide de mots et d'idées générales. C'est la faculté même de la raison de penser dans l'espace à l'aide de symboles ; pour autant, nous pouvons penser autrement la réalité. Penser que nous respirons la même odeur, tout en ayant des souvenirs différents, -c'est-à-dire penser que nous trouverons en chacun cette association -, n'est pas recevable pour Bergson. L'associationnisme confond « l'explication du fait avec le fait lui-même »³⁸, considère les faits de conscience comme

³³ *DI*, p. 93.

³⁴ *DI*, p. 93.

³⁵ *DI*, p. 94.

³⁶ Il semblerait intéressant de mettre en parallèle ce passage et la conférence sur « Le rêve » de *L'énergie spirituelle* (1919). Bergson parle dans le premier d'une modification de « la surface de communication entre le moi et les choses extérieures » entre l'état de veille et le sommeil. La conférence montre que cette modification n'est pas une absence totale de communication, mais une impression différente quant aux sensations perçues.

³⁷ *DI*, p. 119.

³⁸ *DI*, p. 123. « L'associationnisme a donc le tort de substituer sans cesse au phénomène concret qui se passe dans l'esprit la reconstitution artificielle que la philosophie en donne, et de confondre ainsi l'explication du fait avec le fait lui-même ».

des choses et non comme des progrès. En effet, les faits de conscience se pénètrent, se fondent les uns dans les autres pour Bergson, et c'est cette « coloration »³⁹ mutuelle de tous les faits de conscience entre eux qui fait le moi.

« Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire »⁴⁰, écrit Bergson. Il s'agit d'analyser là où nous avons introduit de l'espace pour satisfaire aux exigences sociales. Nous pouvons remarquer que le moi superficiel subit une altération par son contact avec l'extérieur. Ainsi, au chapitre 3, afin de comprendre ce qu'est le moi vivant, Bergson nous invite à « creuser » sous cette surface altérée et figée, et avancer dans les profondeurs du moi, c'est retrouver le véritable moi. Il paraît nécessaire d'insister sur l'idée que même si les deux aspects appartiennent à la même personne, c'est le moi intérieur le fondement du moi entier. Les sentiments que nous ressentons ne sont pas simples et divisibles : la colère que je ressens maintenant n'est pas distincte de celle que je ressentais hier, et il ne m'est pas possible de mesurer quantitativement les colères que j'ai ressenties.

4. 3 Le moi profond, le point conscient, le paradoxe et le tragique de la durée

Le moi profond, le moi vivant est par conséquent le lieu véritable de la subjectivité. C'est là que se trouvent notre personnalité et notre caractère. Le moi profond est le moi entièrement plongé dans la durée. C'est ce moi que nous trouvons quand nous nous laissons vivre. Certes, il est possible de voir dans cette image que développe Bergson le mysticisme de l'âme, la situation existentielle⁴¹ d'une âme qui se regarde elle-même entièrement. Mais cette profondeur peut aussi être lue de façon négative. La profondeur est un lieu où l'on se perd, où l'absence de repère, l'absence ici d'espace ne doit pas être vue seulement comme une image de l'existence d'une âme. Le mélange entre l'espace et la durée, le moi superficiel et le moi profond, est une donnée qu'on ne peut nier, et dont il ne faut pas s'extraire complètement⁴². Bergson ne souhaite pas diviser le moi en deux, il n'est pas question de déposséder le moi de son unité. Le moi profond et le moi superficiel ne forment qu'un.

³⁹ Bergson utilise à plusieurs reprises cette idée de couleur des sentiments. « En déroulant le temps dans l'espace, nous avons fait perdre à ce sentiment son animation et sa couleur propre ». *Essai sur les données immédiates de la conscience* p. 99.

⁴⁰ *DI*, p. 96.

⁴¹ HUDE, Henri, *Bergson*, Paris, Editions universitaire, 1990.

⁴² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959 : « Certains textes nous invitent à croire que l'amalgame incriminé répond à une exigence organique de l'esprit et que son exclusion peut nous coûter cher ». p. 48.

Cependant, la relation de la durée à l'espace n'est pas une relation d'opposition comme une lecture simple de l'*Essai* pourrait nous laisser penser. La durée a en réalité besoin de l'espace, comme l'intuition a besoin du discours. « Cet espace qui défigure notre moi profond lui permet aussi de s'exprimer, de se déclarer à notre vision philosophique. Mais le tragique est précisément que la durée ne peut pas s'exprimer sans périr »⁴³. Or ne peut-on en affirmer autant du moi, dans la mesure où celui-ci constitue bien l'être dont la durée est le phénomène ?

Revenons pour illustrer ce point au passage sur le « point conscient » que Bergson utilise pour expliquer ce qu'est la durée. Nous avons vu que les états de conscience du point se pénétraient solidairement dans la mesure où, en ne considérant pas l'idée d'espace, il ne les juxtaposait pas sur une ligne représentant sa vie. Toutefois, ce point, c'est-à-dire notre moi peut-il s'affranchir entièrement de l'espace ? Il faudrait que ce point n'ait même pas conscience d'être un point, c'est-à-dire conscience de lui-même. Pourtant Bergson écrit bien : « Si ce point prenait conscience de lui-même »⁴⁴. Il faut noter que Bergson cherchait simplement à démontrer que nous pouvons concevoir une hétérogénéité pure, qui est celle de la durée. Mais le moi ne se trouvera peut-être jamais entièrement dans cette hétérogénéité pure, et devra forcément en sortir pour prendre conscience de lui-même. Ce dédoublement du moi pose un véritable problème. Il ne pourrait s'agir que d'une image, et les images qu'emploie Bergson sont à interpréter avec prudence. Mais si ce n'est qu'une image, le moi ne doit pas être dédoublé, or il semble l'être véritablement. Le moi a une durée unique, mais il ne se trouve donc jamais dans cette durée. Nous devons bien parler du tragique de la durée. Prendre conscience de soi, c'est prendre conscience aussi bien dans l'espace que dans la durée, et jamais uniquement dans la durée, puisque se laisser vivre dans la durée, ce serait perdre une partie de la conscience que nous avons de nous-même.

Ce mélange, cet amalgame entre la durée et l'espace, entre le moi vivant et le moi superficiel n'est-il pas au fondement de ce que nous pouvons appeler un sujet conscient de soi ? Le moi n'est-il pas un sujet dans la mesure où il ne peut être pour lui et pour les autres qu'en étant dans l'espace en même temps que dans la durée. La sociabilité, le rapport aux autres est au fondement même de cette nécessaire considération du moi en un sujet : « Notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à

⁴³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 49.

⁴⁴ *DI*, p. 77.

solidifier nos impressions pour les exprimer par le langage»⁴⁵. Le moi bergsonien se solidifie aussi en un moi superficiel pour s'exprimer dans le langage. Il s'agit de se présenter aux autres comme un sujet, un être dont il est possible de parler, de rendre compte par le langage. Les sujets sont à même de discuter de l'odeur de la rose, alors que le moi, le moi profond, ne peut en rendre compte, puisqu'elle lui est entièrement intérieure, puisqu'elle forme un tout avec lui. Bergson semble donc avoir donné au moi superficiel ce que nous pouvons appeler la structure du sujet, que nous développerons de façon plus précise lorsque nous aborderons la question de l'action chez Bergson. Cependant, en considérant le moi superficiel et le moi profond tels qu'ils sont décrits par Bergson, il est possible d'affirmer que le sujet reconnu par les autres, dont on peut rendre compte se trouve du côté du moi superficiel, alors que ce qui constitue l'individualité, se trouve dans le moi profond.

Le moi profond a donc besoin de s'exprimer pour être actuel. Mais toute tentative pour l'exprimer conduit à le faire sortir de l'hétérogénéité pure, de la qualité. Le moi superficiel n'est en réalité qu'une partie du moi profond qui s'est figé au contact de l'espace, qui se situe dans un mode de réalité différent.

La distinction entre les deux types de moi suit la distinction que Bergson fait entre les deux multiplicités, mais aussi une distinction entre l'objectif et le subjectif, concepts que Bergson redéfinit.

⁴⁵ *DI*, p. 97.

Chapitre 5 – Analyse des définitions du subjectif et de l’objectif

Bergson écrit des définitions du subjectif, dans l’*Essai* et dans *Matière et mémoire*, alors même qu’il ne parle pas du sujet. C’est un paradoxe dans sa philosophie. Il faut par conséquent comprendre les significations que notre auteur attribue à ce terme, dans ces deux ouvrages, puisque les définitions ne sont pas les mêmes.

5. 1 Objectif et subjectif dans l’*Essai*

Bergson définit le subjectif et l’objectif dans l’*Essai*, après avoir distingué entre deux types d’unités, l’unité qui est indivisible dans la mesure où elle est pensée, l’unité qu’il est possible de diviser, de la même façon qu’il est possible de diviser un nombre formé, un nombre considéré comme objet.

En un mot, il faut distinguer entre l’unité à laquelle on pense et l’unité qu’on érige en chose après y avoir pensé, comme aussi entre le nombre en voie de formation et le nombre une fois formé. L’unité est irréductible pendant qu’on la pense, et le nombre est discontinu pendant qu’on le construit : mais dès que l’on considère le nombre à l’état d’achèvement, on l’objective : et c’est précisément pourquoi il apparaît alors indivisible. Remarquons, en effet, que nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu’une multitude toujours croissante d’impressions nouvelles pourrait être substituée à l’idée que nous en avons actuellement.⁴⁶

Il est important d’être étonné par ce passage, et chaque lecteur de Bergson a dû penser la définition du subjectif comme erronée, avant d’en comprendre le sens véritable. Bergson donne des définitions entièrement nouvelles à ces deux concepts, et s’oppose au sens commun⁴⁷. J’ai une connaissance entière, complète de l’objet, lorsqu’il m’est intérieur, au sens d’intégré dans mon moi profond. L’exemple de l’odeur de la rose que donne Jean-Louis Vieillard-Baron est assez significatif. Cette sensation est subjective dans la mesure où elle fait partie du moi entier, et qu’aucune autre sensation ne peut venir se substituer à elle. Ce subjectif est entièrement individuel et qualitatif, mais il est bien incommunicable. De même que pour la durée et le moi, il n’est pas vraiment possible de rendre compte réellement de cette subjectivité, dans la mesure où elle est intérieure. Notre odeur de rose n’est-elle pas un mélange, un amalgame entre l’objectif et le subjectif de cette sensation ? N’y a-t-il pas un présupposé subjectif à chaque sensation lorsque nous la communiquons avec les autres ? Certes, dans le langage, une rose peut aisément en remplacer une, mais

⁴⁶ *DI*, p. 62.

⁴⁷ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson, Naissance d’une philosophie*, « Les paradoxes du moi dans l’*Essai* », Paris, PUF, 1991 : « Le sens commun, source commune de toutes les illusions sur le nombre, sur l’intensité, sur le moi, sur la liberté, déprécie le subjectif en tant qu’individuel, et valorise l’objectif, impersonnel et partageable, communicable », p. 68.

lorsque je parle d'une rose, les autres savent qu'en moi il y a du subjectif et de l'objectif. Bergson ne considère pas ce problème et ses définitions sont claires. Il est possible de mettre d'un côté subjectif, le moi profond, l'intensité, l'unité qu'on pense, la liberté, et d'un côté objectif, le moi superficiel, la quantité, l'unité qu'on divise, et l'automatisme. Mais ce schéma est-il satisfaisant ? Dans la mesure où le moi n'a qu'une et unique durée, comment objectif et subjectif fonctionnent-ils en moi ? Le subjectif est un mode de connaissance des objets, et il semblerait que nous ne puissions pas rendre compte de cette connaissance. Le subjectif est le mode de réalité du moi profond, et il en va donc de même pour celui-ci.

Cette distinction entre le subjectif et l'objectif permet à Bergson d'introduire une distinction entre l'actuel et le virtuel, ainsi qu'entre le virtuel et le possible. En effet, l'objectif est ce qui ne change pas quand on le divise, ce qui est toujours actuel, qu'il y ait réalisation ou non de la division. Les divisions sont possibles, et donc actuelles pour Bergson. Diviser un objet ne change pas sa nature, alors que le subjectif, c'est le virtuel⁴⁸. Le subjectif est la durée : les faits de conscience change de nature, lorsqu'ils se divisent, parce que la division n'est que virtuelle. Le subjectif n'est jamais divisé, forme toujours une unité en ce sens.

Ainsi, le subjectif et l'objectif définis dans l'*Essai*, sont des catégories inversées par rapport au sens commun. Mais pourquoi un tel changement ? Remarquons que Bergson reprend ces termes alors même qu'il ne pense pas un réel sujet. Il ne s'agit donc pas de conclure que le subjectif ici est le caractère du sujet. Le subjectif est un mode de réalité, un caractère ontologique. Ce que Bergson met en évidence, c'est qu'une connaissance détaillée des objets n'est jamais qu'une connaissance objective, qui se place dans le domaine d'une unité provisoire, jamais fixée. La connaissance subjective se place donc au contraire dans le domaine d'une unité qui est indivisible, et indivisible de ma personnalité toute entière⁴⁹.

⁴⁸ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 : « En d'autres termes, le subjectif, ou la durée, c'est le virtuel. Plus précisément, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inséparable du mouvement de son actualisation. Car l'actualisation se fait par différenciation, par lignes divergentes, et crée par son mouvement propre autant de différences de nature. Tout est actuel dans une multiplicité numérique [...]. Au contraire une multiplicité non numérique, par laquelle se définissent la durée ou la subjectivité, plonge dans une autre dimension, purement temporelle et non plus spatiale », p. 36.

⁴⁹ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson, Naissance d'une philosophie*, « Les paradoxes du moi dans l'*Essai* », Paris, PUF, 1991 « L'odeur de rose est subjective, en tant qu'elle forme immédiatement un tout avec ma personnalité, en tant que mon moi la pose comme unité et s'y exprime », p. 68.

5. 2 *Objectif et subjectif dans Matière et mémoire*

Entre l'affection sentie et l'image perçue, il y a cette différence que l'affection est dans notre corps, l'image hors de notre corps. Et c'est pourquoi la surface de notre corps, limite commune de corps et des autres corps, nous est donnée à la fois sous formes de sensations et sous formes d'images.

Dans cette intériorité de la sensation affective consiste sa subjectivité, dans cette extériorité des images en général leur objectivité⁵⁰.

Dans ce qui constitue le résumé et la conclusion de son second ouvrage, il est possible de lire ces définitions de la subjectivité et de l'objectivité. A quoi s'applique-t-elle ? La difficulté de ce passage tient au fait que Bergson parle du corps, et de la différence entre affection et sensation. C'est pourquoi ces notions ne sont pas applicables à tout l'ouvrage, puisque la subjectivité vient aussi de la mémoire, du souvenir. Bergson écrit : « La mémoire [...] constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses »⁵¹. Il y a donc deux définitions du subjectif dans cet ouvrage, une subjectivité qui est donnée par le corps, et une par la mémoire, mais elles ne sont pas contradictoires. Penser que seul le corps est à l'origine de la subjectivité est ce dont Bergson s'est défendu. Le corps s'individualise par la sensation intérieure, mais sa perception n'est pas subjective en ce sens là. Elle est subjective dans la mesure où les sensations sont « ce que nous projetons de notre corps dans tous les autres »⁵². Comment penser ces définitions ? Le subjectif de *Matière et mémoire* caractérise-t-il un sujet, ou est-il, comme dans l'*Essai*, un mode de réalité, de connaissance ?

Il est intéressant de noter que Bergson reprend ces termes en donnant des définitions assez différentes de celles qu'il avait donné dans son ouvrage précédent. Le subjectif de *Matière et mémoire* est un mode de connaissance des choses, mais qui a un rapport avec l'idée de sujet. La mémoire est ce qui apporte une connaissance subjective, dans la mesure où elle apporte une connaissance qui provient du sujet même, de la partie individuelle de l'être, ce à quoi ne peut prétendre le corps entièrement dans la mesure où il ne connaît pas. La subjectivité du corps est une subjectivité au sens d'individualité. Mais la connaissance des choses par le corps peut être considérée comme objective, dans la mesure où il appartient au monde d'images, et que les objets de la perception ne sont pas objets de représentation : le cerveau n'ajoute rien à la perception. C'est pourquoi Bergson peut parler d'une connaissance subjective lorsque la mémoire ajoute à la perception un souvenir.

⁵⁰ *MM*, p. 263.

⁵¹ *MM*, p. 31.

⁵² *MM*, p. 264.

Ainsi, la définition du subjectif permet de voir que Bergson ne pense pas la subjectivité comme le caractère d'un sujet, mais comme un mode de réalité. Le subjectif est ce qui peut être pensée dans la durée pure, dans la qualité pure. En ce sens, ce mode de réalité est celui du moi profond.

Cependant, le corps a aussi une subjectivité, entendu au sens de l'individualité. Le corps est-il la seule source d'individualité ? Doit-on penser seulement le moi profond comme siège de l'individualité ?

Chapitre 6 – Le problème de l’individualité, la tension entre structure et étoffe du sujet

6. 1 Le problème de l’altérité : moi superficiel et moi social

Le moi superficiel est décrit comme immobile, figé par la sociabilité et cette immobilité soulève un nouveau questionnement. Etre un sujet social implique individualité et ressemblance. En effet, il faut que les autres se retrouvent en nous, tout en reconnaissant l’individualité de chacun, ce qui le différencie des autres. Matériellement, c’est en tant que sujet corporel que nous nous distinguons les uns des autres. Il n’en reste pas moins que la personnalité joue un rôle important dans cette différenciation.

Bergson a divisé le moi en deux parties, comme nous l’avons vu, le moi superficiel et le moi profond. Le premier est présenté comme figé, comme une « croûte » à la surface du moi. Le moi touche au monde extérieur par sa surface, et offre l’image aux autres d’un véritable sujet. Ce qui fige les sensations, c’est le langage. Je suis obligé de considérer une seule et unique chose, objective et universelle, lorsque je parle de l’odeur de la rose. Pourtant, en respirant l’odeur d’une rose, ce n’est pas cette représentation sociale que je respire, mais bien ce que moi, c’est-à-dire ce que Bergson désigne par le moi profond, je sens quand je respire cet odeur. Pour décrire cette fixité que crée le langage, Bergson utilise à plusieurs reprises l’idée d’ « immobilité »⁵³. Le moi superficiel est immobile, toutes les sensations sont figées, rendues extérieures à nous-mêmes.

« La tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette extériorité des choses et cette homogénéité de leur milieu est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler »⁵⁴, écrit Bergson. C’est un besoin d’ordre, d’arranger les choses qui nécessite une telle immobilité. La vie sociale ne peut se faire avec des personnes dont les états s’entre pénètrent toujours. Pour parler de quelque chose, il faut justement que je la considère comme une chose, non comme un progrès même si cela ne rend pas compte de la réalité. Pour caractériser une personne, il faut bien pouvoir distinguer ses différents états de conscience, les classer, les arranger.

Cependant, la conception bergsonienne pose un problème important. En effet, le moi figé, le moi social satisfait une exigence de ressemblance, d’uniformité. Le moi profond, celui de la personnalité entière, semble au contraire, être le moi qui distingue chaque personne véritablement, par l’intermédiaire du vécu, et du changement que chaque

⁵³ *DI*, p. 120.

⁵⁴ *DI*, p. 103.

sensation apporte à une personne. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson envisage la distinction entre les deux moi sous la forme du moi individuel et du moi social.

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 elle, unis à elle 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 ?⁵⁵

Ce texte est important dans la mesure où il met en évidence un point sur lequel Bergson n'était pas précis dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Le moi superficiel, le moi social est un moi qui ne semble comporter aucune trace d'individualité. En effet, nous sommes semblables aux autres par ce moi superficiel, ils peuvent se retrouver en nous et nous pouvons nous retrouver en eux. Il est certain que pour former une société d'individus unis, il soit nécessaire de trouver une ressemblance. Mais, dans la mesure où l'individualité, le moi individuel ne peut être réellement connu par les autres, dans la mesure où l'individualité est « inexprimable », Bergson ne pense pas la société comme une union d'individus, mais comme une union d'êtres semblables les uns aux autres.

Le moi social est sujet social, c'est-à-dire qu'il représente ce que nous pouvons appeler « structure » du sujet. Le moi social agit, et il est possible de lui imputer des actions, une responsabilité. Mais il manque à cette partie de notre moi, le caractère même du sujet, qui est l'individualité. A plusieurs reprises dans *l'Essai*, Bergson parle du moi superficiel comme impersonnel⁵⁶, comme ce qui nous appartient le moins.

L'individualité du sujet a été placée par Bergson du côté du moi profond. Sous le moi social, sous cette ressemblance, la conscience peut se retrouver face à une personnalité originale. Mais il paraît difficile de penser l'altérité dans cette conception. Est-ce seulement la personnalité qui permet de penser l'individualité ?

6. 2 Personnalité et individualité

Bergson utilise l'image de la profondeur pour parler de la personnalité. C'est dans les profondeurs de l'âme qu'il est possible de savoir qui nous sommes vraiment.

⁵⁵ *DS*, p. 7.

⁵⁶ *DI*, p. 101.

Pour retrouver ce moi fondamental tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun⁵⁷.

Nous l'avons vu, il y a un véritable paradoxe de ce moi profond. Il ne peut s'exprimer, il ne peut rendre compte de son individualité. Tout ce qui forme le moi fondamental se présente sous un aspect personnel, original. Seul l'individu est à même de connaître son individualité, ce qui fait la différence avec les autres.

Néanmoins, le moi profond est-il inconnaissable même pour la psychologie ? La dernière page du deuxième chapitre de l'*Essai* pourrait être interprétée dans ce sens. « Une vie intérieure aux moments bien distincts, aux états nettement caractérisés, répondra mieux aux exigences de la vie sociale. Même, une psychologie superficielle pourra se contenter de la décrire sans tomber pour cela dans l'erreur, à condition toutefois de se restreindre à l'étude des faits une fois produits, et d'en négliger le mode de formation »⁵⁸. Mais une psychologie qui cherche à comprendre le moi profond de cette façon, n'est conduite qu'à « d'insurmontables difficultés »⁵⁹. Ainsi, une psychologie peut-elle rendre compte du moi concret et vivant ? Si elle le considère pour ce qu'il est, c'est-à-dire une unité indivisible, elle ne peut en dire plus que ce que nous en dit Bergson. Tout au plus, pourra-t-elle délimiter ce qui correspond au moi profond, et ce qui relève de ce troisième moi de l'éducation, de ce « moi parasite »⁶⁰ que Bergson évoque au chapitre III de l'*Essai*.

Il en va de même pour les souvenirs dans *Matière et mémoire*. En effet, « notre caractère, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. Sous cette forme condensée, notre vie psychologique antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons qu'une très petite partie, alors qu'au contraire nous utilisons la totalité de notre expérience vécue »⁶¹. Le caractère est la synthèse de tout notre vécu, de tous nos souvenirs, mais qui reste la plupart du temps à l'état virtuel. La conscience appelle les souvenirs qui sont utiles à l'action présente, elle « les éclaire donc de sa lueur »⁶², et ce n'est qu'au prix de cette sélection par l'action que le passé s'actualise. La question de l'individualité n'est pas posée en tant que telle dans

⁵⁷ *DI*, p. 96.

⁵⁸ *DI*, p. 104.

⁵⁹ *DI*, p. 104.

⁶⁰ *DI*, p. 125.

⁶¹ *MM*, p. 162, Bergson souligne.

⁶² *MM*, p. 167.

Matière et mémoire, mais dans la mesure où la subjectivité se situe dans la mémoire, et que cette mémoire ne s'exprime que partiellement dans l'action.

Bergson, dans l'*Essai* et dans *Matière et mémoire*, a donc séparé l'individualité du rapport aux autres, et d'une connaissance possible par les autres. Mais la ressemblance du moi superficiel, du moi social avec les autres n'implique pas la ressemblance du corps. Le corps peut constituer une réponse à ce problème de l'altérité.

6. 3 Le corps et l'individualité

Le corps est bien une source d'individuation. Je sais que les autres ne sont pas moi dans la mesure où ils ont un corps différent du mien. L'analyse de Bergson est dans ce point de vue là intéressante.

L'*Essai* ne semblait considérer le corps uniquement comme à l'origine des sensations. Dans *Matière et mémoire*, notamment dans le premier chapitre, Bergson prend le temps de donner au corps un rôle précis, le définissant comme centre d'action.

Le corps a avant tout un rôle dans l'action. C'est de lui que partent les actions que j'exerce sur les autres objets, mais c'est aussi vers lui que s'exercent les actions de ces objets mêmes. Dans l'action le corps se dessine comme un véritable centre. Il faut noter que Bergson a une conception ici mécaniste du corps et du système nerveux, et l'image du cerveau comme « un bureau téléphonique central » est assez claire. Il est ce qui met en rapport les différentes parties du corps. « Le cerveau nous paraît un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté »⁶³. Le cerveau est un instrument, un outil du corps qui est conditionné à agir, à répondre aux sollicitations des autres objets. Si je ne perçois pas tout l'univers, c'est parce que mon corps ne perçoit que ce sur quoi il peut agir.

Mais comment, ce corps, image parmi les images, peut-il devenir mon corps ?

Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient notre représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. A mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ; celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images. [...] Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions⁶⁴.

⁶³ *MM*, p. 27.

⁶⁴ *MM*, p. 45-46 Bergson souligne.

L'individualité du sujet est donnée par le corps dans un premier temps. C'est parce que mon corps est un individu que je peux dire « je » et lui rapporter des actions. Bergson peut affirmer cela car il part de la perception, du corps, et non de la conscience que j'ai d'être un individu. Il semble possible de dire « je » parce que j'ai conscience d'être moi et d'avoir un corps différent des autres. Mais Bergson renverse ce schéma. Avant d'être conscience de soi, l'individualité passe par le corps. Mon corps est d'abord simplement ce qui devient centre de perception et d'action. Au sens géométrique, le centre d'un cercle est bien ce qui ne change pas, ce qui vaut pour chaque point de la circonférence. Mon corps touche aux autres images par ses sens.

Le corps vivant, humain est différent des autres corps parce que « c'est un *individu*, et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions »⁶⁵. Remarquons que Bergson pense le corps comme individu dans la mesure où chacune de ses parties se complètent, et parce que les fonctions qu'il a sont solidaires les unes des autres. Dans l'*Evolution créatrice*, Bergson considère qu'il y a des degrés d'individualité, et que celle-ci n'est jamais pleinement réalisée, dans la mesure où les propriétés vitales sont toujours en progrès, sont des « *tendances* »⁶⁶. Nous ne nous considérons pas comme un individu dans l'enfance, et nous devenons un individu lorsque notre corps devient centre. Il n'en reste pas moins que, la mémoire étant le côté subjectif de nos perceptions, elle permet d'accéder à un degré supérieur d'individualité. Le corps m'individualise dans le présent, mais la mémoire permet de placer l'individu dans le passé. Le caractère, la personnalité n'est possible qu'avec la mémoire. Si le corps est bien un individu, il ne peut être le support de la personnalité sans la mémoire. Nous avons, en effet, montré que la mémoire est ce qui subjectivise, ce qui met en œuvre notre personnalité dans la perception et dans l'action.

C'est pourquoi le corps ne peut être sujet seul. L'individualité du sujet est dissoute entre le corps et l'esprit dans *Matière et mémoire*.

Cependant, la mémoire n'est pas une simple fonction du cerveau. Les expériences que Bergson décrit sur les aphasies ont pour but de montrer que les souvenirs ne se trouvent pas dans le cerveau, que celui-ci n'est qu'un moyen pour les souvenirs de s'actualiser.

Bergson distingue en réalité deux mémoires, deux formes de mémoire : la mémoire pure et la mémoire habitude. « La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les

⁶⁵ EC, p. 12.

⁶⁶ EC, p. 13.

événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date »⁶⁷. Cette mémoire pure est donc une mémoire de conservation de tous les souvenirs sans exception, dans ce qu'on pourrait appeler un inconscient, en tout cas dans l'esprit.

La mémoire habitude est le contraire de cette mémoire pure. « Toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvement qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme un expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles »⁶⁸. Cette mémoire n'est que dans le présent, elle ne sert qu'à l'action, elle ne fournit aucune représentation du passé. Le corps possède donc une mémoire, mais qui n'est pas réellement une mémoire subjective, elle n'est qu'une mémoire organique. Le siège de l'individualité psychologique, ce n'est donc pas le corps, mais la mémoire.

Il n'en reste pas moins que c'est dans l'action que les deux mémoires, que le corps et la mémoire pure, vont former un véritable sujet.

Le moi que Bergson décrit est divisé en deux parties, le moi profond, qui est le moi de la personnalité, et le moi superficiel qui est le moi social, qui agit par utilité et automatisme. C'est dans le moi profond et dans la mémoire que nous pouvons situer cette caractéristique du sujet qu'est l'individualité psychologique. Mais cette individualité psychologique, en un sens toujours changeante, trouve son fondement dans l'individualité corporelle, qui se pose comme structure stable.

Cependant, le moi profond, inexprimable, entièrement plongé dans la durée pure est-il à même d'agir ? En effet, le moi profond ne doit-il pas s'exprimer, c'est-à-dire agir, ou est-il limité à une vie intérieure ? L'individualité du moi et du corps ne sont-elles que virtuelles ou s'actualisent-elles ? Ces questions vont nous permettre d'interroger les deux autres caractéristiques du sujet que nous avons définies, la spontanéité et la responsabilité, c'est-à-dire le rapport du sujet à l'action. Il s'agira de comprendre comment le moi et comment la mémoire s'exprime par l'action.

⁶⁷ *MM*, p. 86.

⁶⁸ *MM*, p. 86.

Partie 3

Le problème de l'action, le sujet agissant

Chapitre 7 – L'action chez Bergson

Bergson est un philosophe de l'action. Dans toute sa philosophie, il est possible de trouver une théorisation de l'action, de l'acte. Or, nous avons défini le sujet comme ce à quoi pouvait être rapporté une action libre et spontanée dont il est la cause, par conséquent rendre responsable le sujet de l'action. A l'origine de ces actions que Bergson définit, y a-t-il un sujet ? Le moi est-il sujet de l'action, ou seulement une seule des deux parties du moi ? Est-ce seulement le corps qui agit ?

7.1 *Un véritable pragmatisme*

Il est possible de relever, dans les ouvrages de Bergson, un certain nombre de textes relatifs à l'action, qui permettent de comprendre en quoi elle a une véritable importance dans cette philosophie.

Dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson consacre le dernier chapitre à l'action, spécialement à l'idée d'acte libre. La division qu'il a proposée entre moi superficiel et moi profond doit permettre de penser différemment, et même de résoudre les problèmes de la liberté et de la causalité. C'est pourquoi Bergson oppose deux systèmes de la nature, un système mécaniste, et un système dynamique. Le premier refuse l'acte libre et volontaire, puisqu'il postule une nécessité absolue de tout phénomène. Le dynamisme pose la conscience comme capable d'activité volontaire, et doit donc penser la liberté de l'homme face à la nécessité de la matière. Les deux théories ont un rapport étroit au problème de l'action. Bergson tente donc de dépasser une telle opposition par l'idée d'acte libre. « Nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »⁶⁹. L'analyse que Bergson a consacrée à la distinction entre les deux types de moi, à la durée, a pour aboutissement une réflexion sur l'action, et sur notre représentation de l'action. C'est penser dans l'espace que concevoir notre action déterminée par telle ou telle condition, de penser que ces conditions peuvent se répéter à l'identique et provoquer la même action : dans la durée, un moment n'est jamais le même, ne pourra jamais se répéter à l'identique. De même, nous pensons dans l'espace, lorsque nous imaginons le choix comme une alternative entre deux chaînes causales possibles : le moi est détaché de son activité. Le moi et l'acte libre sont pour

⁶⁹ *DI*, p. 129.

Bergson intimement liés. C'est pourquoi dans *l'Essai*, le moi est vraiment l'auteur de l'acte libre

Matière et mémoire développe une véritable théorie de l'action, en s'intéressant à l'action générale. L'action de notre corps est indéterminée, puisqu'elle dessine ce que nous percevons. L'action est aussi ce qui permet de faire la sélection des souvenirs, qui cherchent à s'actualiser, mais la matière peut aussi agir de manière minimale. Bergson conteste le pouvoir spéculatif de la sensation et de la perception. « Si le système nerveux est construit d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? »⁷⁰. C'est en partant de la vie même, que Bergson est conduit à réfléchir sur l'action. « A côté de la conscience et de la science, il y a la vie. Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysée par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire en réalité d'agir »⁷¹. Bergson ne conteste pas le pouvoir spéculatif de l'homme, la capacité qu'il a de connaître les choses. Mais c'est une erreur de penser que le corps, et avec lui le cerveau est un instrument qui a pour but la connaissance. Le corps a une seule nécessité : vivre, et pour vivre il faut agir. L'action est donc la réponse de l'organisme à la satisfaction des besoins⁷².

Penser ainsi, placer l'action comme première nécessité conduit Bergson à montrer que l'intelligence et notre être même sont conditionnés par l'action. C'est dans *L'évolution créatrice* que la théorie de l'action prend tout son sens :

Et de même que le talent du peintre se forme ou se déforme, en tout cas se modifie sous l'influence même des œuvres qu'il produit, ainsi chacun de nos états, en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne, étant la forme nouvelle que nous venons de nous donner. On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons⁷³.

Notre intelligence, telle que l'évolution de la vie l'a modelée, a pour fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses, de prévoir, pour une situation donnée, les événements favorables ou défavorables qui pourront s'ensuivre⁷⁴.

Originellement, nous ne pensons que pour agir. C'est dans le moule de l'action que notre intelligence a été coulée. La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. [...] Ainsi l'intelligence humaine, en tant que façonnée aux exigences de l'action humaine, est une

⁷⁰ *MM*, p. 27.

⁷¹ *MM*, p. 221.

⁷² WORMS, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, « Action », Paris, Ellipses, 2000 : « En tant que réponse d'un organisme aux contraintes de la vie et du milieu, l'action répond à une finalité ultime et primitive, celle de la satisfaction des besoins ».

⁷³ *EC*, p. 7.

⁷⁴ *EC*, p. 29.

intelligence qui procède à la fois par intention et par calcul, par la coordination des moyens à une fin et par la représentation de mécanismes à formes de plus en plus géométriques⁷⁵.

Ces passages montrent que la pensée et l'intelligence ne sont pas des instruments purement spéculatifs, et que c'est les considérer en dehors de leur fonction première que de les penser comme facultés de connaissance. En partant de l'action, Bergson peut comprendre les erreurs du mécanisme radical, ou du finalisme radical : ils ont suivi les tendances de l'esprit jusqu'au bout : penser des fins et penser des mécanismes. Mais ils les ont suivis sans voir que ces deux tendances répondaient à la nécessité de l'action. Il n'en reste pas moins que l'action a une portée métaphysique puisque nous sommes ce que nous faisons en grande partie, et qu'elle permet de s'inscrire dans le monde.

C'est pourquoi *Les deux sources de la morale et de la religion* inscrit l'action dans une véritable portée métaphysique et morale. Bergson décrit le mystique ainsi :

Sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils sentent en eux quelque chose de meilleur qu'eux, ils se révèlent grands hommes d'action, à la différence de ceux pour qui le mysticisme n'est que vision, transport, extase⁷⁶.

Le mystique n'est pas un homme de contemplation, mais un homme qui agit dans l'histoire humaine en lui donnant un sens. Il est un homme qui participe à une action d'une intensité supérieure, et qui a pour but de transformer l'humanité, par l'exemple qu'il donne, par la qualité de ses actions. Mais c'est par conséquent encore l'action qui importe, qui passe comme première nécessité, et qui permet de penser Bergson comme un philosophe de l'action.⁷⁷

7. 2 Théorie de l'action

Il paraît intéressant de revenir sur la théorie de l'action que Bergson développe dans *Matière et mémoire*, qui est en fait une théorie de la connaissance fondée sur l'action. Bergson oppose deux théories de la connaissance au premier chapitre de cet ouvrage⁷⁸, une théorie de l'action et une théorie de la sensation. Il faut remarquer que Bergson oppose point par point les deux théories, afin de montrer qu'en partant de l'action, un certain nombre de difficultés peut être résolu.

Reprenons en quelques points, la thèse à laquelle Bergson s'oppose, une théorie qui part de la sensation, de ce qui est posé en premier ordinairement. « On se donne d'ordinaire des

⁷⁵ *EC*, p. 44-45.

⁷⁶ *DS*, p. 101-102.

⁷⁷ Il aurait été possible de rajouter à cette série de textes des passages de *L'énergie spirituelle*, notamment dans la conférence « L'âme et le corps ».

⁷⁸ *MM*, p. 63-67.

sensations élémentaires, correspondant aux impressions reçues par les cônes et les bâtonnets de la rétine »⁷⁹. Mais ces sensations sont inextensives, et pour situer dans l'espace ces sensations, il faut donc supposer l'étendue, « quelque chose de nouveau, dont on ne rendra pas compte »⁸⁰. Cependant, nous avons plusieurs sens, et ma vue et mon toucher ne se contredisent pas, alors même que chaque sensation a une qualité différente. Nous sommes donc obligés de supposer « un ordre » des sensations, indépendant de notre perception individuelle, c'est-à-dire un monde matériel, qui existe indépendamment de toute sensation. Mais en faisant les suppositions de l'étendue, d'un monde matériel, nous n'avons pas expliqué ce qu'était la matière, puisqu'elle n'est pas ce que nous connaissons. « Elle demeure à l'état d'identité mystérieuse »⁸¹, et l'action l'est donc tout autant.

F. Worms met en évidence l'opposition de cette thèse avec la théorie même de Bergson à l'aide d'un tableau, dans lequel il oppose point par point les deux théories⁸². Ainsi, il montre que le point d'arrivée de chaque théorie est le point de départ de la théorie opposée. La théorie de la sensation vise essentiellement la théorie kantienne de la connaissance, même si la plupart des théories modernes de la connaissance pourrait être visée. Bergson souhaite surtout montrer qu'il n'est pas possible d'expliquer le but de la connaissance, et donc encore moins de l'action si les sensations sont le point de départ.

Quelle est donc la théorie que Bergson oppose à celle de la sensation ? Bergson part de l'action. Le corps a une puissance d'agir sur les choses, nous avons la faculté de changer les choses qui nous entourent. En partant du corps, nous sommes tout de suite dans la matière, dans l'ensemble des images, puisque le corps est image parmi les images. « Ainsi, pour en revenir à l'exemple de la perception visuelle, le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements qui s'élaborent ensuite en mouvements accomplis ou naissants ».⁸³ L'action s'exprime donc dans le monde extérieur par la perception, qui fait partie des choses. Mais la perception a aussi un effet intérieur au

⁷⁹ *MM*, p. 63.

⁸⁰ *MM*, p. 64.

⁸¹ *MM*, p. 65.

⁸² WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 77.

⁸³ *MM*, p. 66 : « Ainsi, pour en revenir à l'exemple de la perception visuelle, le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements qui s'élaborent ensuite en mouvements accomplis ou naissants. Aucune perception ne peut résulter de là, et nulle part, dans le système nerveux, il n'y a de centres conscients ; mais la perception naît de la même cause qui a suscité la chaîne d'éléments nerveux avec les organes qui la soutiennent et avec la vie en général : elle explique et mesure la puissance d'agir de l'être vivant. [...] Notre perception à l'état pure ferait donc véritablement partie des choses ».

corps, dans la mesure où elle modifie celui-ci, permettant ainsi d'expliquer ce qu'est une sensation.

Quelles sont les conséquences pour le sujet ? « Le sujet en tant que corporel, n'est plus un empire dans un empire, les sensations ou affections ne sont pas l'émergence d'un arrière-monde, mais au contraire la part de nécessité dans son rapport au monde réel »⁸⁴. L'action est une nécessité et permet de penser un sujet, qui n'est pas un sujet de connaissance, dans lequel préexiste tout ce qu'il faut pour connaître. Le sujet est connaissant, mais ce n'est pas sa faculté première : il est un sujet d'action. C'est parce que le corps agit, parce qu'il est dans la nécessité d'agir, pour subvenir à ses besoins, que la perception est sélection, et que cette perception devient sensation et affection. Dans cette perspective, il est évident que la connaissance est avant tout pragmatique, et qu'une telle conception ne peut être possible sans le renversement qu'opère Bergson en partant de l'action.

7. 3 Action et non-action

Il n'en reste pas moins que, même si l'action est première, il y a des moments où nous n'agissons pas. Bergson prend le plus souvent le rêve comme exemple. Le rêve nous permet de nous plonger dans la durée pure⁸⁵ ; les souvenirs ne sont plus sélectionnés par le cerveau dans l'absence d'action⁸⁶ ; le moi qui rêve se détend, ne pense pas à l'effort⁸⁷.

De manière générale, le rêve est caractérisé par Bergson par l'absence d'efforts réels, une activité ralentie du corps. Pendant le sommeil, il n'y a pas d'action. Pourtant, il y a quand même une vie pendant le rêve. Celui-ci nous révèle en réalité ce que l'action cachait. Si Bergson pense l'action comme fondement, comme régulateur de la vie psychique et spirituelle, il considère aussi ce qui arrive lorsque l'action est absente, et qu'elle laisse alors toute sa place à cette dimension de notre moi.

Il est intéressant de revenir à la définition de la durée : « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre »⁸⁸. Mais se laisser vivre ici implique de ne pas agir, de ne pas laisser le moi superficiel être « un automate conscient », alors même que Bergson définit la vie par l'action, comme nous l'avons vu. Comment résoudre cette contradiction ? Il faut comprendre ce qu'implique cet état, dont l'exemple est le rêve.

⁸⁴ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 78.

⁸⁵ *DI*, p. 94.

⁸⁶ *MM*, p. 170.

⁸⁷ *ES*, « Le rêve ».

⁸⁸ *DI*, p. 74-75.

L'action limite la vie psychique. En effet, le moi se fige en ce moi superficiel que nous avons décrit, parce qu'il doit agir et parler dans un monde, qui pense avec l'espace. Il doit être tourné vers l'extérieur, et non vers le moi profond. Le corps, instrument de l'action sélectionne les souvenirs, ne leur permet pas de tous s'actualiser dans notre perception présente⁸⁹, il les sélectionne pour maintenir l'attention à la vie, et rendre l'action efficace. Cependant, il n'en est plus de même lorsque le corps se détend, lorsqu'il n'est plus pressé d'agir par le milieu ou la vie sociale :

Mais les souvenirs que ma mémoire conserve ainsi dans ses plus obscures profondeurs y sont à l'état de fantômes invisibles. Ils aspirent peut-être à la lumière ; ils n'essaient pourtant pas d'y remonter ; ils savent que c'est impossible, et que moi, être vivant et agissant, j'ai autre chose à faire que de m'occuper d'eux. Mais supposez qu'à un moment donné *je me désintéresse* de la situation présente, de l'action pressante, enfin de ce qui concentrait sur un seul point toutes les activités de la mémoire. Supposez, en d'autres termes, que je m'endors. Alors ces souvenirs immobiles, sentant que je viens d'écartier l'obstacle, de soulever la trappe qui les maintenait dans le sous-sol de la conscience, se mettent en mouvement. Ils se lèvent, ils s'agitent, ils exécutent, dans la nuit de l'inconscient, une immense danse macabre. Et, tous ensemble, ils courent à la porte qui vient de s'ouvrir.⁹⁰

Tous les souvenirs ne peuvent passer dans la représentation du rêve, car seuls ceux qui ont rapport plus ou moins proche avec la perception affaiblie que nous avons pendant le sommeil entreront dans mon rêve. D'une manière générale, le mécanisme est le même que pour la perception dans la vie éveillée. Mais il y a une différence importante entre le rêve et la vie éveillée, et cette différence, c'est l'effort, l'action.

Le moi qui rêve est donc le moi qui se laisse vivre. Il faut en réalité opérer une distinction entre deux vies, de même qu'il y a une distinction entre deux types de moi. Bergson présente une réalité de la vie de l'esprit, qui correspond à « se laisser vivre » de la durée pure. Mais il y a aussi la vie, qui est celle de l'action dans la réalité extérieure à l'esprit, qui implique une satisfaction des besoins pour vivre, et aussi une vie sociale. L'action, par sa nécessité ou son absence est donc révélatrice de deux types de vie différentes, qui mettent en jeu les deux parties du moi.

En un sens, ces deux types de vie sont décrits par Bergson dans *Matière et mémoire*, dans ce passage qui distingue entre l'impulsif et le rêveur.

Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une

⁸⁹ ES, « L'âme et le corps », p. 47 : « Mais le cerveau, justement parce qu'il extrait de la vie de l'esprit tout ce qu'elle a de jouable en mouvement et de matérialisable, justement parce qu'il constitue ainsi le point d'insertion de l'esprit dans la matière assure à tout instant l'adaptation de l'esprit aux circonstances, maintient sans cesse l'esprit en contact avec des réalités ».

⁹⁰ ES, p. 95.

réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un impulsif. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un rêveur. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose⁹¹.

Ce texte met en évidence le rôle de la mémoire dans l'action. Une action qui n'est pas éclairée par la mémoire pure, n'est que jouée, parce qu'elle ne fait appel qu'à la mémoire corporelle, à l'habitude. Mon corps agit, mais cette action n'est pas l'objet d'une représentation. Mon action devient subjective lorsque la mémoire participe à son élaboration. Ni l'impulsif, ni le rêveur ne semble pouvoir être appelé des sujets, puisque le premier ne possède pas de réelle subjectivité dans l'action, et le second n'agit pas⁹².

Ainsi, l'action est au fondement de toute réflexion chez Bergson, et semble nous mettre en présence d'un sujet agissant. Mais l'action que Bergson décrit possède-t-elle cette caractéristique qui est celle de la spontanéité ?

⁹¹ *MM*, p. 170.

⁹² JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, « Chapitre III : L'âme et le corps » : Jankélévitch décrit la mémoire comme une gêneuse, quand elle descend sur un autre plan de conscience. Il faut renoncer à la mémoire pour se retrouver soi-même, et revenir à la réalité. Il faut, dans une certaine mesure surmonter son passé.

Chapitre 8 – La question de la spontanéité

La définition que donne Bergson de l'action dans *Matière et mémoire* est simple : « la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses »⁹³. Cette action est-elle une action spontanée ? Le sujet agissant est la cause de son action, son principe, ce qui lui permet de s'affranchir des lois nécessaires de la nature, de dépasser le mécanisme. Cette définition que donne Bergson semble renvoyer à une certaine spontanéité, et donc à une faculté qu'il paraît bien possible d'attribuer à un sujet.

Mais en est-il ainsi dans *l'Essai*, et l'acte libre que décrit Bergson est-il une véritable action ?

8. 1 *Le moi : entre passivité et activité*

Il paraît intéressant de reprendre l'analyse de F. Worms concernant le moi vivant, à qui l'on attribue la durée⁹⁴. Ce moi, c'est l'être, et c'est pourquoi la durée individuelle devient bien une réalité au-delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher. Le commentateur de Bergson décrit le moi de trois façons : « le moi comme structure organique », un moi passif qui trouve la durée en se laissant vivre ; « l'acte du moi qui est à l'œuvre dans la durée et le *mouvement* en tant que "synthèse mentale" » ; enfin l'action du moi dans le monde par l'acte libre.

Ces trois aspects du moi, qui peuvent apparaître contradictoires dans un premier temps, montrent en réalité ce qui fait le moi. Pour Bergson, nous recevons de manière passive la matière de notre expérience. Bergson est un empiriste : les sensations viennent de l'extérieur, arrivent successivement et nous avons alors l'impression d'une succession dans le temps des sensations.

Mais la plupart des esprits ne procèdent pas ainsi : ils alignent les sons successifs dans un espace idéal, et s'imaginent compter alors les sons dans la pure durée. Il faut pourtant s'entendre sur ce point. Certes, les sons de la cloche m'arrivent successivement ; mais de deux choses l'une. Ou je retiens chacune de ces sensations successives pour l'organiser avec les autres et former un groupe qui me rappelle un air ou un rythme connu : alors je ne *compte* pas les sons, je me borne à recueillir l'impression pour ainsi dire qualitative que leur nombre fait sur moi. Ou bien je me propose explicitement de les compter, et il faudra bien alors que je les dissocie, et que cette dissociation s'opère dans quelque milieu homogène où les sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage⁹⁵.

⁹³ *MM*, p. 65.

⁹⁴ WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 60.

⁹⁵ *DI*, p. 64-65, Bergson souligne.

La sensation est donc dans un premier temps passive, je reçois des informations de la matière par mes sens, « je me borne à recueillir » celle-ci. Pourtant juste avant, Bergson écrit bien « je retiens » pour organiser. Il y a donc une certaine activité à l'œuvre, même lorsque nous ne comptons pas nos faits de conscience et que nous restons dans la durée. La question qui se pose alors est celle du sujet de cette activité. Bergson ne parle pas du moi directement, et il semblerait que cette organisation non successive des faits de conscience se fasse naturellement. « Bergson semble tout faire en apparence au moins pour en déposséder le moi, et pour le ramener à une sorte d'effet immanent et passif de la succession sensible elle-même »⁹⁶, écrit Frédéric Worms à ce sujet. En réalité, Bergson refuse deux choses : une pure passivité du moi, mais aussi une activité de la conscience qui serait extérieure à son contenu. Le passage dans lequel Bergson décrit sa perception d'un clocher qui sonne éclaire bien cette idée⁹⁷. Bergson entend les coups du clocher, et puisqu'il n'y fait pas attention, il faut un certain temps pour qu'il se rende compte de cette sensation. Néanmoins, le moi n'était pas entièrement passif, puisqu' « un effort d'attention rétrospective » permet de compter les coups. Toutefois, l'activité de la « conscience immédiate » ne structure pas dans l'espace comme le montre Bergson. Pour compter les coups, j'introduis de l'espace pour créer un temps homogène. La durée avait présenté les coups à la conscience sous la forme d'une qualité, d'une succession sans distinction, et il n'y a pas eu besoin d'un réel acte pour que cette succession sans distinction s'opère⁹⁸. Ainsi, en apparence du moins, le moi n'est pas sujet d'un acte, qui mettrait en ordre le réel, puisque la durée semble bien être une réception passive des sensations. Cependant, lorsque nous organisons dans l'espace nos faits de conscience, il semble bien possible de voir à l'œuvre un sujet. Dans cette mesure, il semble possible d'attribuer cette activité qui use de l'idée d'espace au moi superficiel, alors que le moi profond serait ce moi qui se contente de recueillir les sensations sans les distinguer et le comparer. Cependant, Bergson décrit le moi profond comme principe de l'acte libre. Celui-ci ne pourrait-il être sujet de l'acte libre ?

⁹⁶ WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 62.

⁹⁷ *DI*, p. 95.

⁹⁸ Cette question de la passivité et de l'activité du moi se pose aussi concernant l'analyse que Bergson fait du mouvement, dans la mesure où il présente celui-ci ainsi : « Nous n'avons point affaire ici à une *chose* mais à un *progrès* : le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale » (*DI*, p. 84) Bergson parle d'un acte de conscience, comme condition du mouvement, et le principe de cet acte ne semble pas pouvoir être trouvé dans le contenu du mouvement lui-même.

8. 2 L'acte libre

Le problème de la liberté est indissociable chez Bergson de la distinction entre la durée et l'espace, entre les deux types de moi. L'introduction du chapitre III se termine par cette phrase : « Ainsi, à la lumière des principes développés dans le chapitre précédent, nous verrons apparaître un moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune force ». Le moi a donc une activité qui doit nous permettre de comprendre la liberté. C'est pourquoi, afin de comprendre ce qu'est le moi vivant, Bergson nous invite à « creuser » sous la surface altérée et figée du moi superficiel qu'il a décrit au deuxième chapitre, et à avancer dans les profondeurs du moi pour retrouver le véritable moi. Le premier chapitre de l'*Essai* trouve son aboutissement dans ce troisième et dernier chapitre : l'analyse de Bergson, particulièrement concernant les sensations affectives, de la notion d'intensité se retrouve bien ici. « Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux »⁹⁹.

[...] point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés. -Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. Le moi, en tant qu'il perçoit un espace homogène, présente une certaine surface, et sur cette surface pourront se former et flotter des végétations indépendantes. Ainsi une suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme ne s'incorpore pas à la masse des faits de conscience ; mais douée d'une vitalité propre, elle se substituera à la personne même quand son heure aura sonné. Une colère violente soulevée par quelque circonstance accidentelle, un vice héréditaire émergeant tout à coup des profondeurs obscures de l'organisme à la surface de la conscience, agiront à peu près comme une suggestion hypnotique. A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiètera continuellement sur l'autre, Beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. Mais la suggestion deviendrait persuasion si le moi tout entier se l'assimilait ; la passion, même soudaine, ne présenterait plus le même caractère fatal s'il s'y reflétait, ainsi que dans l'indignation d'Alceste, toute l'histoire de la personne ; et l'éducation la plus autoritaire ne retrancherait rien de notre liberté si elle nous communiquait seulement des idées et des sentiments capables d'imprégner l'âme entière. C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental¹⁰⁰.

Il y a des degrés de liberté : Bergson en distingue trois, qui révèlent trois degrés différents d'implication du moi dans l'acte. Le premier degré fait appel à la surface du moi, c'est-à-

⁹⁹ *DI*, p. 124.

¹⁰⁰ *DI*, p. 124-125.

dire au moi superficiel sous laquelle « des végétations indépendantes » peuvent se former et être la cause de certaines actions, sans que ces sentiments indépendants s'incorporent au moi. Cependant, il y a certains faits de conscience qui se pénètrent les uns les autres, sans se fondre dans le moi entier, formant alors un moi parasite au sein du moi fondamental. Bergson prend l'exemple des idées et des sentiments de notre éducation, que nous avons pu intégrer sans vraiment les expliquer. Ces séries empêchent le moi fondamental, le vrai moi de donner naissance à cet acte libre, qui forme ce troisième et ultime degré de la liberté.

Il n'en reste pas moins que dans l'acte libre, la décision vient de l'âme entière¹⁰¹. L'acte libre est l'aboutissement d'une série de faits de conscience, qui s'identifie le plus au moi fondamental. Mais Bergson ne pose pas de façon claire le moi comme sujet de l'acte libre. Le moi n'est pas décrit comme principe de l'acte libre. Il semblerait qu'il ne s'agisse pas réellement d'une action spontanée, puisque Bergson parle de série dynamique à laquelle on peut rattacher l'acte. Paradoxalement, Bergson semble insister sur l'idée que le moi profond décide¹⁰², délibère, alors même que l'acte libre apparaît sans raison le plus souvent : « Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément dans certains cas la meilleure des raisons¹⁰³ ». Il semblerait qu'il n'y ait pas de raison, parce que l'acte libre est un résultat presque naturel¹⁰⁴ de la vie mentale de l'homme, de la division du moi en deux parties. Bergson parle de révolte, de bouillonnement pour décrire ce qui se passe dans le moi profond, mais comme le mouvement, comme la durée, ces synthèses semblent se passer de sujet. Bergson n'a pas trouvé nécessaire de donner explicitement un sujet à l'acte libre.

Nous revenons en réalité à ce que nous avons décrit comme une tension entre la structure et l'étoffe du sujet chez Bergson. Le moi profond ne possède pas les caractères nécessaires pour agir, pour être à l'origine d'une action spontanée, alors même qu'il possède l'étoffe, c'est-à-dire une réelle individualité. Bergson a en fait placé le moi profond entièrement dans la durée pure. Ainsi, agir pour le moi profond ne serait-ce pas agir dans l'espace, en quelque sorte se figer en un moi superficiel ? Mais l'acte libre, et sa dénomination d'acte n'est pas un hasard, n'est pas une action. « Agir librement, c'est

¹⁰¹ Le moi fondamental est souvent appelé « âme », par Bergson, et nous retrouvons bien ce terme dans *L'énergie spirituelle*.

¹⁰² *DI*, p. 93 : « le moi intérieur, celui que sent et se passionne, celui qui délibère et se décide ».

¹⁰³ *DI*, p. 128.

¹⁰⁴ *DI*, p. 129 : « Ainsi se forme une série dynamique d'états qui se pénètrent, se renforcent les uns les autres, et aboutiront à un acte libre par une évolution naturelle ».

reprandre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée »¹⁰⁵. L'acte libre n'a aucun rapport avec l'espace, mais a un rapport avec le moi qui semble véritablement paradoxal. Bergson veut échapper à tout déterminisme, mais aussi à un dynamisme qui distingue les faits de conscience en pensant comme cause de l'action tel ou tel sentiment. Dans cette position intermédiaire, Bergson décrit tour à tour l'acte libre comme résultat d'une évolution naturelle, tout en posant le moi au fondement de cette acte, et de cette série dynamique. En ce sens, le moi semble bien sujet de l'acte libre, dans la mesure où il est le principe de l'acte. Le moi profond possède ici une véritable spontanéité. Mais cette spontanéité, et par là même cette possible considération du moi profond comme sujet, sont rares, comme l'acte libre. Par conséquent, il serait possible de parler du moi profond comme sujet, seulement lorsque celui-ci est au fondement d'un acte libre.

Cependant, nous avons décrit le sujet, comme conscient de soi, et de cette spontanéité. Le sujet doit pouvoir rendre compte, et être conscient qu'il est la cause de son action. Un tel critère nous permettrait d'exclure le moi profond de la catégorie de sujet, dans la mesure où le moi profond n'est pas capable de rendre compte de ses motifs lorsqu'il agit librement, comme nous l'avons vu.

Le moi superficiel pourrait-il alors être le sujet légitime ? La réponse semble être à première vue orientée vers la négative. En effet, le moi superficiel n'est pas un moi qu'il est possible de considérer comme réellement individuel, et sa spontanéité peut être mise en question. Le moi superficiel est décrit comme un « automate conscient »¹⁰⁶ par Bergson. Le moi superficiel agit dans la vie sociale, et rend compte pour les autres de ce qui a provoqué son action. C'est une simple idée, qui a été au principe de l'action, idée qui a pris la place d'un sentiment que le moi ressent à cause de l'habitude. En un sens, le moi ne semble pas avoir réellement participé, et l'idée d'automate illustre bien ce point, même si Bergson conserve la conscience. Ainsi, le moi superficiel agit, utilise les choses, s'insère dans l'espace et dans la société, et est considéré comme sujet par les autres, mais n'est pas réellement un sujet, il n'en a que l'apparence extérieure et la structure, manque de ce qui donnerait à son action une dimension subjective.

Cette tension peut se retrouver dans *Matière et mémoire*, entre le corps et la mémoire : le corps semble répondre aux exigences du milieu, et avoir ainsi une action

¹⁰⁵ *DI*, p. 174.

¹⁰⁶ *DI*, p. 126 : « Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être. On verrait que la plupart de nos actions journalières s'accomplissent ainsi ».

mécanique, alors que la mémoire est la source de la subjectivité de l'action et de la perception.

8. 3 *Le corps et la mémoire*

Bergson définit l'action du corps de manière spontanée dans *Matière et mémoire*. Mais le corps peut-il être considéré comme sujet ? Le corps est sujet d'action spontanée, et le corps a une conscience. Mais c'est une conscience minimale, et la véritable conscience provient de la mémoire. Il est intéressant de voir que Bergson reprend le terme « d'automate conscient » dans cet ouvrage :

Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement : automate conscient, il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée¹⁰⁷.

Bergson dote le corps d'une mémoire, qui est la mémoire-habitude, une mémoire constituée par la répétition de mécanismes corporels. A l'opposé se trouve la mémoire pure, qui est cette conservation de tout notre passé¹⁰⁸. Il est possible de vivre son existence sur ces deux plans : entièrement plongé dans l'action et dans le présent, notre corps peut être un « automate conscient », répondant aux sollicitations de l'extérieur par un principe d'utilité¹⁰⁹ et selon la mémoire corporelle. Mais cette conscience est bien minimale, puisqu'il n'y a aucune représentation de l'action. De même que des acteurs de théâtre peuvent jouer la vie d'un autre sans se la représenter, simplement en répétant le texte, le corps peut agir sans représentation. Mais en ce sens, le corps ne peut être sujet seul, puisqu'il lui manque quand même la véritable subjectivité que lui apporte la mémoire.

Dans *Matière et mémoire*, le sujet possède une dimension corporelle et une dimension spirituelle. Seul le corps ne peut être sujet, il n'est pas une structure de connaissance. Le sujet est aussi un sujet connaissant en plus d'être agissant. Le corps n'est qu'un principe d'action. Cependant, la mémoire pure n'est pas non plus constitutive seule du sujet, puisque sans le corps, elle ne peut s'actualiser dans le présent. C'est là le sens de l'image

¹⁰⁷ *MM*, p. 172.

¹⁰⁸ PANERO, Alain, *Matière et esprit chez Bergson*, Académie d'Amiens, 2005 : « Chaque sujet est constitué par une sorte de feuilleté de superpositions temporelles, à la fois présent/absent, attentif et rêveur ».

¹⁰⁹ L'utilité était aussi ce qui caractérisait les actions du moi superficiel, puisque c'est parce que la société, le langage l'exige que le moi devient un automate conscient.

du cône. Il y a bien plus à la base du cône¹¹⁰, dans la mémoire pure, que dans le simple présent de notre corps que représente la pointe.

La mémoire rend l'action du corps encore plus spontanée, dans la mesure où chaque action peut se trouver éclairé par un pan différent de notre expérience passée. La mémoire est même ce qui fait agir le corps : « Le souvenir pur, à mesure qu'il s'actualise, tend à provoquer dans le corps toutes les sensations correspondantes. Mais ces sensations virtuelles elles-mêmes, pour devenir réelles, doivent tendre à faire agir le corps, à lui imprimer les mouvements et attitudes dont elles sont l'antécédent habituel »¹¹¹.

Ainsi, penser un sujet capable d'agir librement et spontanément doit nous permettre de penser un sujet responsable, à qui il est possible d'attribuer des actes. La responsabilité constitue la dernière caractéristique du sujet que nous avons défini.

¹¹⁰ *MM*, p. 169.

¹¹¹ *MM*, p. 146.

Chapitre 9 – Le problème de la responsabilité

Etant donnée cette difficile considération du moi en terme de sujet, comment Bergson pense-t-il une responsabilité ? En effet, un sujet est l'être auquel il est possible de rapporter des actions, mais aussi et surtout de le rendre responsable de ces actions. Or, s'il n'y a pas de sujet défini chez Bergson, comment peut-on penser une responsabilité ?

L'acte libre doit être considéré comme responsable puisqu'il trouve son fondement dans la personnalité, dans le moi profond, et qu'il semblerait que ce soit l'acte dont on puisse le plus rendre compte. Cependant, il n'est parfois pas possible de rendre raison, dans la mesure où le processus qui y conduit est inconscient. En ce sens, je ne me sens pas responsable de l'acte libre.

Si les actes libres sont rares, comment peut-on juger les autres actes ? En effet, ceux-ci sont les actions d'un automate conscient, qui n'est pas réellement responsable de ces actes. Cette question n'est pas envisagée par Bergson, et se trouve en dehors des limites de l'*Essai* en un sens. Le moi superficiel ne semble pas dédouané de sa responsabilité. Henri Hude voit une certaine portée morale à la division entre les deux types de moi¹¹² : le moi superficiel a son attention fixée sur les choses extérieures pour les utiliser, alors que l'attention du moi est appelée à se fixer d'abord sur le moi profond. Il est vrai que Bergson utilise l'idée d'altération¹¹³ pour parler d'une conscience qui voit les choses avec le concept d'espace, ce qui pourrait laisser supposer un certain sens moral, mais que Bergson ne développe pas. C'est dans *Les deux sources de la morale et de la religion* que Bergson aborde ce problème, et ce dès les premières pages, par la reprise d'une distinction entre un moi social et un moi individuel.

Cependant, Bergson montre que le moi individuel, d'un point de vue moral, n'est jamais détaché de la vie sociale.

C'est donc à tort qu'on reprocherait à une morale purement sociale de négliger les devoirs individuels. Même si nous n'étions obligés, théoriquement, que vis-à-vis des autres hommes, nous le serions, en fait, vis-à-vis de nous-mêmes, puisque la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; et nous avons à peine besoin d'aller jusqu'à elle, nous nous suffisons à nous-mêmes, si nous la trouvons présente en nous. Sa présence est plus ou moins marquée selon les hommes ; mais aucun de nous ne saurait s'isoler d'elle absolument. Il ne le voudrait pas, parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son

¹¹² HUDE, Henri, *Bergson*, Paris, Editions universitaires, 1990.

¹¹³ *DI*, p. 96 : « Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire ».

énergie, cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement. Mais il ne le pourrait pas, même s'il le voulait, parce que sa mémoire et son imagination vivent de ce que la société a mis en elles, parce que l'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale.¹¹⁴

Bergson met en évidence deux choses dans ce passage. Nous sommes obligés pour avoir une action plus forte, pour donner à notre activité un véritable sens, de vivre en société, et donc d'avoir un langage, ce qui implique de fixer les choses par des mots. Ceci avait déjà été montré dans l'*Essai*. Mais ce que Bergson montre de plus ici, c'est que même si l'homme tente de se retirer de la société, il conservera quand même le langage. Ainsi, il ne semble pas possible d'envisager une personne qui ne serait faite que d'un moi profond, uniquement d'une individualité. Le moi superficiel est une nécessité, mais une nécessité qui permet d'avoir une vie morale, et un appui de la société pour toute notre action. En un sens, l'acte libre est un acte égoïste qui ne prend pas en compte ce que la société peut apporter à notre action. C'est pourquoi la responsabilité semble se trouver du côté du moi superficiel, mais qui n'est en réalité jamais détaché du moi individuel et profond. Le moi superficiel est l'expression sociale du moi profond, et il semble difficile d'opérer une véritable distinction entre deux responsabilités, qui suivrait la distinction entre les deux types de moi.

La responsabilité met le moi en position de véritable sujet : le moi, par rapport à la société, est un sujet individuel et responsable de ses actions.

¹¹⁴ DS, p. 8-9.

Conclusion

Nous avons entrepris dans ce projet de recherche de mettre en question la présence d'un sujet dans la philosophie de Bergson, afin de comprendre comment une philosophie pouvait entreprendre de dépasser la notion classique du sujet. Mais il s'agissait aussi de montrer que ce dépassement, la façon dont le moi prend en charge les caractéristiques du sujet, est problématique.

La lecture de l'œuvre de Bergson nous a permis de constater l'absence d'un sujet défini comme tel, et ce qui semblait alors le remplacer. Mais la définition précise du terme, des caractéristiques qui constituent le sujet, a montré que le sujet n'était pas simplement absent, mais dégagé de ce qui n'était pas légitime dans l'idée même de sujet, c'est-à-dire ce qui était postulé. Le moi, objet empirique, est ce qui n'est pas postulé, mais ce dont nous faisons l'expérience, le fondement de notre personnalité. C'est pourquoi il fallait prendre le moi comme objet d'étude, et voir comment Bergson pensait à partir du moi, les caractéristiques même du sujet. Ainsi, deux questions principales se sont posées : comment le moi s'affirmait comme sujet individuel ? Comment le moi pouvait être pensé comme sujet d'action ?

La distinction entre la durée et l'espace, entre deux types de multiplicités, mettait en évidence la distinction de deux types de moi, un moi spatialisé, en contact avec l'extériorité et un moi profond, intérieur, siège de la personnalité. Mais ce moi concret et vivant ne semble pas pouvoir être dans la pure durée de façon consciente. Toute actualisation du moi profond semble être une spatialisation, le moi profond semble devoir perdre ce qui le caractérise la durée pour s'exprimer. Il s'agissait alors de voir comment ce problème était traité quant au corps et à la mémoire dans le second ouvrage de Bergson : le corps est un principe d'individuation, et la mémoire le lieu de la véritable subjectivité.

Cependant, la philosophie bergsonienne est une philosophie pragmatique, qui place l'action comme première, avant toute considération spéculative. L'analyse de l'action nous a permis de dégager ce qui est au fondement de l'action chez Bergson, mais aussi deux types d'action, une action automatique, mécanique bien que consciente, et une action qui semble spontanée, ayant pour principe le moi profond. Le moi superficiel et le corps paraissent sujets d'action, mais d'une action qui n'est pas spontanée, et par là même responsable. Au contraire, l'acte libre aurait pu être une action véritablement spontanée, avec comme principe le moi profond, mais le texte de Bergson semble aller contre cette interprétation.

Toutefois, nos analyses nous ont permis de mettre en évidence la tension qui existait dans la philosophie bergsonienne entre la structure et l'étoffe du sujet, que Bergson a définies respectivement dans le moi superficiel et dans le moi profond, et la tension entre une dimension corporelle et une dimension spirituelle du sujet, entre le corps et la mémoire. C'est cette tension que nous avons voulu relevé dans ce projet dans le cadre d'une réflexion sur l'individualité et sur l'action.

Ces éléments dessinent des directions de travail pour le mémoire de recherche. Il faudra lire de façon plus attentive les textes qui traitent de la personnalité et de l'individualité, afin d'avoir une lecture plus rigoureuse de ce problème. En effet, il s'agira de distinguer entre la réflexivité, ce qui fait que le moi est un moi pour lui-même, et l'individualité au sens propre, ce qui permet au moi d'être lui-même plutôt qu'un autre. Il pourrait s'agir d'une réponse à notre problème, puisque le moi profond et la mémoire seraient les sources de l'ipséité, alors que le moi superficiel et le corps seraient au fondement d'une véritable individualité matérielle et sociale.

Ainsi, une telle lecture permettrait de définir de façon plus précise les questions que nous avons soulevées au sujet de l'action. En effet, l'action du corps et l'action du moi superficiel sont des actions d'un automate conscient, sans véritable spontanéité, et peut-être responsabilité, alors que l'action du moi profond et l'action guidée par la mémoire trouvent leur fondement dans l'âme même.

Il n'en reste pas moins que deux compléments importants doivent être apportés à notre travail. *L'évolution créatrice* propose une caractérisation différente des deux types de moi, en mettant en avant leur unité plus que leur distinction, et ceci peut nous permettre de penser différemment leur rapport. En analysant de plus près la vie, certains problèmes comme celui de l'individualité peuvent être résolus : la vie est une tendance à l'individualité, et c'est bien dans le moi profond que Bergson semble situer la vie. Mais il s'agira aussi de développer le rôle de la mémoire, que nous n'avons pas assez prise en compte dans ce projet, alors même qu'elle est à l'origine de la subjectivité de la perception et qu'elle joue un rôle fondamental dans l'action.

Bibliographie

• Oeuvres de Bergson :

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1889.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1896.

BERGSON, Henri, *Le rire*, Paris, PUF, 1900.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907.

BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1919.

BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 1922.

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.

BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934.

BERGSON, Henri, *Mélanges*, Paris, PUF, 1962.

• **Ouvrages sur Bergson :**

DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004.

GILSON, Bernard, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, Paris, J. Vrin, 1978.

HUDE, Henri, *Bergson*, Paris, Editions universitaires, 1989-1990.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1997.

PARIENTE, Jean-Claude, Bergson, dir, *Naissance d'une philosophie*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand, Paris, PUF, 1990.

RIQUIER, Camille, « La personnalité chez Bergson », *Les Etudes philosophiques*, n°2, Paris, PUF, 2007.

SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, PUF, 1936.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *La philosophie française*, Paris, Armand Colin, 2000.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson et le bergsonisme*, Paris, A. Colin, 1999.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson : la durée et la nature*, Paris, PUF, 2004.

WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

WORMS, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

Références électroniques :

PANERO, Alain, *Matière et esprit chez Bergson*, Académie d'Amiens, 2005, URL = <http://www.ac-amiens.fr/pedagogie/philosophie/PAF/bergson-panero.htm>.

Bibliographie projective

ADOLPHE, Lydie, *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951.

AZOUVI, François, *La Gloire de Bergson*, Paris, Gallimard, 2007.

BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson*, Paris, PUF, 1968.

BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, PUF, 1965.

CARIOU, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Paris, Aubier, 1976.

CARIOU, Marie, *Lectures bergsoniennes*, Paris, PUF, 1990.

CHAIX-RUY, Jules, dir, *Bergson et l'histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1959.

CHEVALIER, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, 1926.

COSSUTA, Frédéric, dir, *Lire Bergson : le possible et le réel*, Paris, PUF, 1998.

DAYAN, Maurice, « L'inconscient chez Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, Paris, 1965.

DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie : essai sur Bergson*, Paris, PUF, 1954.

DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990.

FRESSIN, Augustin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.

GOUHIER, Henri, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris, Fayard, 1961.

GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, J. Vrin, 1989.

GUITTON, Jean, *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960.

HUSSON, Léon, *L'Intellectualisme de Bergson, Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947.

JAMES, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1968.

JANICAUD, Dominique, *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*, Paris, J. Vrin, 1997.

LACOMBE, Roger-E., *La psychologie bergsonienne*, Paris, F. Alcan, 1933.

LE ROY, Edouard, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, F. Alcan, 1932.

MADINIER, Gabriel, *Conscience et mouvement*, Paris, F. Alcan, 1938.

MOURELOS, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.

PANERO, Alain, *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003.

PILKINGTON, Alfred-Elton, *Bergson and his influence*, Cambridge, Cambridge university press, 1976.

POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, Paris, Editions sociales, 1947.

ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Aubin, 1965.

RUYER, Raymond, *La Conscience et le corps*, Paris, F. Alcan, 1937.

SOREL, Georges, *De l'utilité du pragmatisme*, Paris, M. Rivière, 1928.

SOULEZ Philippe ; WORMS, Frédéric, *Bergson*, Paris, PUF, 2002.

THEAU, Jean, *La critique bergsonienne du concept*, Toulouse, Privat, 1967.

THIBAUDET, Albert, *Le Bergsonisme*, Paris, Edition de la RNF, 1923.

TROTIGNON, Pierre, *L'idée de vie et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

WORMS, Frédéric, dir, *Annales bergsoniennes*, t. I, Paris, PUF, 2002.

WORMS, Frédéric, dir, *Annales bergsoniennes*, t. II, Paris, PUF, 2004.

WORMS, Frédéric, dir, *Annales bergsoniennes*, t. III, PUF, 2007.

Table des matières

SOMMAIRE	1
ABRÉVIATIONS UTILISÉES	2
INTRODUCTION	3
PARTIE 1 L'ABSENCE APPARENTE DE SUJET DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON	6
<i>Chapitre 1 – Le terme sujet</i>	7
1. 1 Absence du terme : un choix de la part de Bergson	7
1. 2 Utilisation psychologique : le sujet est l'individu soumis à l'observation	7
1. 3 Le moi comme terme plus adéquat, ou révélant ce qu'il y a de légitime dans le sujet	8
<i>Chapitre 2 – Le sujet : entre absence et présence</i>	10
2. 1 La perception pure : un champ transcendantal sans sujet ?	10
2. 2 Les critiques de Merleau-Ponty et de Sartre : comment passer d'une conscience universelle à un sujet individuel ?	11
2. 3 Peut-on lire un sujet chez Bergson ?	12
<i>Chapitre 3 – Définition de la notion de sujet</i>	15
3. 1 Une définition possible du sujet	15
3. 2 Les caractéristiques du sujet	15
PARTIE 2 LE MOI ET LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITÉ : UN SUJET INDIVIDUEL ?	18
<i>Chapitre 4 – La durée et le moi</i>	19
4. 1 La durée	19
4. 2 Les deux types de moi : le moi superficiel et le moi profond	21
4. 3 Le moi profond, le point conscient, le paradoxe et le tragique de la durée	23
<i>Chapitre 5 – Analyse des définitions du subjectif et de l'objectif</i>	26
5. 1 Objectif et subjectif dans l'Essai	26
5. 2 Objectif et subjectif dans Matière et mémoire	28
<i>Chapitre 6 – Le problème de l'individualité, la tension entre structure et étoffe du sujet</i>	30
6. 1 Le problème de l'altérité : moi superficiel et moi social	30
6. 2 Personnalité et individualité	31
6. 3 Le corps et l'individualité	33
PARTIE 3 LE PROBLÈME DE L'ACTION, LE SUJET AGISSANT	36
<i>Chapitre 7 – L'action chez Bergson</i>	37
7. 1 Un véritable pragmatisme	37
7. 2 Théorie de l'action	39
7. 3 Action et non-action	41
<i>Chapitre 8 – La question de la spontanéité</i>	44
8. 1 Le moi : entre passivité et activité	44
8. 2 L'acte libre	46
8. 3 Le corps et la mémoire	49
<i>Chapitre 9 – Le problème de la responsabilité</i>	51
CONCLUSION	53
BIBLIOGRAPHIE	55
BIBLIOGRAPHIE PROJECTIVE	58
TABLE DES MATIÈRES	61

MOTS CLÉS : histoire de la philosophie ; Bergson ; sujet ; action ; individualité ; spontanéité

RÉSUMÉ

Nous nous sommes donné pour objectif dans ce projet d'interroger la notion de sujet dans la philosophie de Bergson, alors même que cette notion en est absente. Bergson évite ce concept trop idéaliste, pour revenir à ce qu'il y avait de légitime dans l'idée même de sujet : le moi, la conscience. Ainsi, le moi est-il un sujet ? Comment s'articule le corps et la mémoire pour former un véritable sujet ? Il s'agit, après avoir présenté les principaux moments de la philosophie de Bergson, d'interroger les caractéristiques classiques du sujet, l'individualité, la spontanéité, la responsabilité afin de répondre à ces questions.