



HAL
open science

Le sujet et la personne, entre action et être, dans la philosophie de Bergson

Nicolas Bargin

► **To cite this version:**

Nicolas Bargin. Le sujet et la personne, entre action et être, dans la philosophie de Bergson. Philosophie. 2009. dumas-00430359

HAL Id: dumas-00430359

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00430359>

Submitted on 6 Nov 2009

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 sujet et la personne, entre action et être, dans la philosophie de Bergson

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

Sous la direction de M. Denis PERRIN

Année universitaire 2008-2009

« Le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait »

La pensée et le mouvant.

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*

Remerciements

Remerciements à :

Monsieur Denis Perrin, Monsieur Jean-Yves Goffi,

Mme Martine Bargin, Mlle Laura Sautel, Mlle Caroline Terrier.

Sommaire

PARTIE 1 UNE ANALYSE HISTORIQUE DE LA NOTION DE SUJET	14
CHAPITRE 1 – LA NOTION DE SUJET	15
<i>Le sujet, la subjectivité, l'ipséité.....</i>	<i>15</i>
<i>Le dépassement de la notion classique et le rapport problématique à la substance.....</i>	<i>19</i>
CHAPITRE 2 – HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DU SUJET	22
<i>Descartes : le cogito et la substantialisation du sujet.....</i>	<i>22</i>
<i>Hume : la fiction du moi</i>	<i>25</i>
<i>Kant : dépasser la substantialisation du sujet</i>	<i>30</i>
CHAPITRE 3 – LE TRAVAIL DE BERGSON SUR LA NOTION DE SUJET, ET LE PARADOXE DU SUJET	33
<i>Le rejet de la notion de sujet.....</i>	<i>33</i>
<i>Aller au-delà du tournant de l'expérience</i>	<i>35</i>
<i>La notion de personne.....</i>	<i>36</i>
PARTIE 2 UN SUJET EN TENSION ENTRE DEUX PÔLES DE L'ÊTRE	41
CHAPITRE 4 – UTILISATION DU TERME DE TENSION PAR BERGSON.....	42
CHAPITRE 5 – UNE SUBSTANCE CHEZ BERGSON ? L'ÉTOFFE DE LA DURÉE ET L'ÊTRE-TEMPS	47
<i>Dépasser la dichotomie être-devenir</i>	<i>47</i>
<i>La substantialité du moi.....</i>	<i>49</i>
<i>L'ontologie de la durée et l'unité du réel</i>	<i>51</i>
CHAPITRE 6 – LA TENSION DU SUJET ENTRE DEUX PÔLES DE L'ÊTRE : UN SUJET QUI UNIT LES DEUX VERSANTS DU RÉEL EN LUI	59
<i>La division du mixte en deux tendances.....</i>	<i>60</i>
<i>L'attention à la vie et la connaissance.....</i>	<i>64</i>
<i>Le rejet du sujet dans la perception pure.....</i>	<i>68</i>
CHAPITRE 7 – LA TENSION ENTRE L'ÊTRE ET L'ACTION	71
<i>Une tension plus profonde</i>	<i>71</i>
<i>Le corps</i>	<i>73</i>
<i>Conclusion : le monisme de Bergson et l'unité du sujet</i>	<i>74</i>
PARTIE 3 LE DUALISME GÉNÉTIQUE : LE SUJET VIVANT ET L'ACTUALISATION DE LA PERSONNE	79
CHAPITRE 8 – LA DISTINCTION ENTRE ACTUEL ET VIRTUEL.....	80
<i>Une distinction bergsonienne</i>	<i>80</i>
<i>Le virtuel et le subjectif.....</i>	<i>81</i>
<i>L'objectif et l'actuel.....</i>	<i>83</i>
CHAPITRE 9 – LA SUBJECTIVITÉ ET LE DUALISME GÉNÉTIQUE	87
<i>Le tragique de la durée.....</i>	<i>87</i>
<i>La mémoire : la présence du passé et la connaissance de soi</i>	<i>89</i>
<i>La deuxième façon de diviser : le dualisme génétique.....</i>	<i>92</i>
CHAPITRE 10 – LA DIALECTIQUE DE L'ACTION ET DE L'ACTUALISATION.....	96
<i>La spécificité de l'homme : la mémoire et le cerveau. La mise en évidence par le rêve.....</i>	<i>96</i>
<i>Liberté et action.....</i>	<i>100</i>
<i>Transformer l'acte en être, l'être en acte</i>	<i>102</i>
CHAPITRE 11 – ÊTRE UN SUJET	106
<i>La mémoire vue comme négative.....</i>	<i>107</i>
<i>La question de l'individualité</i>	<i>109</i>

Introduction

« La véritable pensée du sujet serait celle qui, au-delà de la mythologie logico-métaphysique du sujet encore trop présente chez Kant, se serait consacrée jusqu'au bout à la mise en lumière de l'ipséité qui constitue le fond de ce qu'on ne peut alors plus appeler un sujet, avec les échos logico-métaphysiques que cela comporte »¹. Faut-il, et même peut-on renoncer à la notion de sujet, parce qu'elle comporte des « échos logico-métaphysiques » ? La notion permet bien de rendre compte d'une certaine réalité, qui présente aussi bien un versant métaphysique, qu'une portée logique, tout en tentant de mettre en lumière cette ipséité qui constitue le fond même de la notion de sujet. Toutefois, est-il possible de mettre en lumière l'ipséité, d'en rendre compte par des concepts, alors même qu'un contact immédiat avec ce qui constitue notre personne, se passe de mots ? Le langage, par l'utilisation de concepts, éloigne de la réalité des choses. Le concept d'une chose n'est plus qu'un possible, qui se réaliserait dans la réalité à l'identique. Or le moi considéré comme un concept décrivant ce que nous sommes, le « je » comme un sujet logique, sont des possibles, qui doivent se réaliser à l'identique dans la réalité, de plusieurs façons. Comment alors rendre compte de la particularité de chaque personne ?

Le concept de sujet présente un rapport avec la notion de substance. La *substantia* chez Descartes s'applique à l'*ego* issu du célèbre *cogito*, une substance dont l'essence ou la nature n'est que de penser. Il semble nécessaire que le sujet soit constitué d'une substance, qu'il résiste aux changements, reste le même, et puisse soutenir les attributs. Il y aurait ainsi le sujet, support d'attributs possibles, qui se réalisent ou non. Une telle hypothèse métaphysique ne permet pas de comprendre ce qu'est le sujet, et ce qui le constitue. Qu'est-ce que cette substance ? Comment peut-on la connaître ? En quoi rend-elle compte de ma personne dans son individualité ? S'imaginer dans une substance, c'est renoncer à la véritable connaissance de soi.

Pourtant, évacuer la notion de substance de toute réflexion sur la subjectivité ôte toute idée de substantialité. Hume, qui ne pense pas véritablement la substance, est obligé de voir l'esprit comme un théâtre dont on ne peut rien savoir. Or si on supprime toutes les perceptions, il reste quelque chose, « une force », écrit Bergson, qu'on ne peut négliger, et qui définit l'esprit. Il reste un contact immédiat, dégagé de tout concept. Mais doit-on alors nécessairement supposer une substance sur laquelle cette force reposerait ?

¹ KAMBOUCHNER, Denis (dir), *Notions de philosophie*, Vol 2, Paris, Gallimard, 1995.

Il semblerait que toute réflexion sur le sujet s'accompagne d'une réflexion métaphysique sur la substance. Supprimer la substance revient à supprimer tout ce qui faisait l'intérêt de la notion de sujet : le contact avec une réalité par un mouvement introspectif et réflexif. Kant refuse toute idée de substance, et ne voit qu'un sujet logique, condition de la connaissance, mais non objet de connaissance.

Comment Bergson traite-t-il de la notion de substance ? « Si la conscience ne nous fournit pas seulement la connaissance des faits psychologiques mais nous fait saisir sous ces phénomènes un moi durable, un moi permanent, c'est donc qu'elle nous fait pénétrer jusqu'à une substance »². Le moi, dans sa profondeur et dans sa persistance, peut donc être défini comme une substance. On peut remarquer pourtant qu'il refuse ce concept en tant que concept, créé par l'intelligence, qui vient s'appliquer sur les choses, mais qu'il l'accepte, et l'utilise pour décrire la personne, parfois la durée. En effet, la substance ne peut être une notion qu'on applique à une chose que nous ne percevons pas nécessairement, qui soutiendrait la réalité. Le langage spatialise et immobilise. Il est donc impossible de rendre compte par le langage de cette « force » que serait l'esprit, de la tension qui le caractérise. Il en va de même pour la durée. Bergson multiplie les images, afin de donner des points de vue différents sur cette réalité qu'on ne peut appréhender à l'aide d'un concept. La substance, dans la métaphysique bergsonienne, est la durée, mais qui ne devra pas être comprise comme une substance, qui se tient immobile et figée. La durée, dure, s'écoule, est mouvement et changement continu. Il n'en reste pas moins qu'elle peut être définie comme l'être de la métaphysique bergsonienne. Et si, elle n'est dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, qu'une expérience psychologique, pour résoudre le problème de la liberté, elle devient par la suite l'étoffe même de toute la réalité. Et le dualisme bergsonien n'est pas un dualisme de substances, c'est un dualisme de tendances : le réel se développe dans des directions différentes non seulement dans les objets, mais dans le sujet lui-même. Ma durée se divise en moi superficiel et moi profond, parce qu'il y a deux tendances différentes en moi, mais une seule durée.

La durée est ainsi définie comme substantielle. Il est intéressant de voir qu'elle est substance non parce qu'elle est immobile, mais parce qu'elle change. C'est pourquoi l'utilisation du terme « substance » est délicat. C'est une substance, en tension perpétuelle. La durée est un acte, acte de contraction ou de détente, et non un substrat, un être défini. La

² *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, « 17^e Leçon, La conscience ».

substance se voit remplacée par un effet de persistance, de consistance dans la durée. C'est le changement, changement constant, permanent qui est la réalité³. Mais « nulle part la substantialité du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure »⁴. Mais en même temps, la contemplation de notre vie intérieure ne nous donne qu'une personnalité morcelée : « L'unité de notre personne (qui nous apparaît comme l'élément essentiel de la personnalité) nous échappe au moment où nous pensons la saisir »⁵. Toutes les philosophies ont été obligées de déplacer l'unité de la personne dans une transcendance, hors du temps, en distinguant deux moi. Bergson s'efforce de penser l'unité de la personne dans le champ de la conscience, et non hors de ce champ. Il y a donc bien une véritable subjectivité de la durée, et c'est dans le sujet, qu'il s'agit de comprendre cette substantialité de la durée.

Peut-on alors parler d'un *cogito* bergsonien ? L'expression revient chez plusieurs commentateurs⁶, et semble intéressante. Bergson nous invite bien dans l'*Essai* à dire « je dure ». Mais il s'agit bien de mesurer toute la différence qu'il y a entre ce « je dure » et le « je pense » cartésien. Le « je dure » est l'affirmation d'un je, d'une personnalité, qui nous fait toucher à une réalité, qui dépasse ce que nous sommes, puisque les choses durent avec nous. Cependant, le « je dure » n'implique pas la conscience du « je dure »⁷ : les choses qui durent ne possèdent pas nécessairement la conscience.

Il n'en reste pas moins que c'est dans ce « *cogito* bergsonien » que se voient opposées deux tendances, deux modes d'être : « succession sans extériorité », « extériorité sans succession », qui divisent mon être, ma durée, en deux tendances différentes. Ce *cogito* est celui de toutes les choses, et n'implique pas un sujet, conscient de lui-même. La conscience naît de l'indétermination du choix, de la prise de conscience que les choses durent autour de moi. « Les choses sont imprévisibles : dans leur étoffe, leur substance [...]. C'est donc parce que nous sommes dans un monde qui change, que l'on y voit de l'indétermination. Il n'y a, dès lors, conscience de durée que parce que le monde dure ; et

³ *PM*, p. 164 : « Faisons abstraction de ces images spatiales : il reste le changement pur, se suffisant à lui-même, nullement divisé, nullement attaché à une « chose » qui change ».

⁴ *PM*, p. 165.

⁵ *Mélanges*, p. 1077. « L'unité de notre personne (qui nous apparaît comme l'élément essentiel de la personnalité) nous échappe au moment où nous pensons la saisir. Tant que nous ne faisons aucun effort pour la percevoir, nous sentons qu'elle est là, mais dès que notre conscience pense qu'elle la contemple, elle n'a devant elle qu'une infinité d'états psychiques séparés – une multiplicité. Il semble donc que l'unité de la personne existe tant qu'elle n'est pas perçue ».

⁶ Alain De Lattre ; Jeanne Delhomme utilise l'expression « *cogito* temporel ».

⁷ DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 53.

que, durant dans son principe, il enveloppe la nécessité, ici ou là, d'une conscience qui est consciente qu'elle dure et du fait de durée »⁸.

Le bergsonisme peut être lu comme un dualisme. Mais comme nous l'avons déjà remarqué, ce n'est pas un dualisme de substances. La durée permet de penser un monisme. Le dualisme de *Matière et mémoire*, qui oppose corps et esprit, n'oppose pas non plus deux substances. Toutefois, il est intéressant de voir que les dualismes bergsoniens, les divisions entre deux champs opposés, sont en rapport avec la pensée d'un sujet. Bergson divise le moi en deux, oppose l'esprit, conservateur du passé, et le corps, plongé dans le présent. Même si la durée devient l'étoffe de tout le réel dans *l'Evolution créatrice*, elle reste la condition d'une psychologie qui permet de comprendre l'être vivant, tel qu'il est, réellement. C'est la durée qui permet de comprendre la personne, la conservation des souvenirs.

Ne peut-on pas penser une opposition plus pertinente dans le bergsonisme ? Ce qui s'oppose à la durée, étoffe du réel, être, c'est l'acte. En effet, agir, c'est arrêter l'écoulement de la durée. La matière s'oppose à la durée, par la détente qui la caractérise, par l'opposition à la contraction constitutive de la durée. Mais la matière dure, à son rythme propre, et l'action serait donc un rythme de durée aussi, une manière de durer. Or c'est en l'homme que l'être et l'acte s'opposent comme deux rythmes différents, que la structure de l'action ne coïncide pas avec l'étoffe de l'être : il suffit de prendre comme exemple les actes du moi superficiel dans *l'Essai*, qui ne sont pas libres, puisqu'ils ne représentent pas le fond de ma personne. Nous sommes au passé, la personne n'est constituée que du passé, qui s'oppose bien au présent de l'acte. Mais alors que serait l'acte libre, qui correspond à toute ma personne ? Il serait la coïncidence entre l'être et l'acte, qui ne s'opposent plus mais se correspondent, et serait la création, l'acte qui contient en lui sa cause. Et c'est dans le sujet, l'être humain que se réalise le plus nettement cette opposition, cette tension, entre une structure et une étoffe.

Ainsi, Bergson a mis en évidence ce que nous pourrions appeler le paradoxe du sujet. L'ipséité, ce qui caractérise véritablement la personne, sa subjectivité est un ineffable. Mais il est cependant nécessaire que nous ayons un discours sur la personne, puisque celle-ci s'exprime, même minimalement, dans le monde matériel par

⁸ DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 54.

l'intermédiaire d'acte⁹. « Les données immédiates sont des ineffables. Le langage étant un instrument de communication est abstrait par nature et la durée ne peut ni être saisie ni décrite du dehors. Car on ne pourrait la saisir de dehors que par l'analyse : or, l'analyse s'applique au tout fait, alors que la durée est le « se faisant » ; et on ne peut la décrire de dehors, parce que pendant qu'on la décrit elle dure et s'en va »¹⁰. C'est bien aux actes, à ce qui est fait, que l'analyse s'applique. Mais c'est dans la durée qu'il est possible de penser ce paradoxe, ce problème, et qu'il peut se résoudre. L'opposition de l'étendue et de la pensée posait un dualisme qu'il était difficile de résorber. De même, *l'Essai*, opposant l'espace et la durée, n'offre pas une réelle solution à la pensée d'un sujet uni. Il faut attendre *L'évolution créatrice*, pour voir apparaître « un dualisme génétique », qui permet de penser la relation entre les deux modes de réalités.

Georges Politzer critique vivement Bergson, en faisant remarquer que le discours sur la personne n'est pas vraiment possible. La durée ne nous replace pas dans du concret, l'unité de la personne dans la durée est toujours abstraite : « Mais qui ne voit pas que l'abstraction devient ici tout à fait manifeste ? Il ne s'agit pas, en effet, de comprendre les individus tels que vous et moi. Il s'agit seulement de connaître la manière dont on peut penser un ensemble de réalités sous une forme qui puisse les faire apparaître comme les moments d'une individualité, ce qui n'implique évidemment aucune connaissance des individus tels qu'ils existent, et qui ne donnera, *a fortiori*, aucune connaissance de ces derniers »¹¹. Bergson a montré que l'individu était vivant, mais il n'est pas possible d'aller plus loin, sans parvenir à une abstraction.

Il est vrai que le langage abstrait nécessairement, et que les concepts même de personne, de durée ne rendent pas compte de la réalité des objets nommés. Néanmoins, Bergson a permis la révélation de cette ipséité qui nous constitue. Les nombreuses références à des expériences psychologiques sont la preuve de cette existence d'une réalité, dont nous n'avons pas nécessairement conscience, mais qui se trouve présente, et qu'il n'est pas possible d'appréhender dans un langage, qui considère les choses spatialement. On demandera donc en vain « où sont les souvenirs ? » comme le fait remarquer Bergson. La question pertinente qu'il serait possible de poser au sujet des souvenirs serait la question de

⁹ *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, « 17^e Leçon, La conscience » : « Remarquons maintenant que le moi n'est pas une abstraction. Il nous est donné dans la vie psychologique de tous les jours comme un être agissant, comme un être actif. L'action, voilà son caractère essentiel ».

¹⁰ POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, Paris, Editions sociales, 1947, p. 22.

¹¹ POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, Paris, Editions sociales, 1947, p. 36.

leur réalité, de leur mode de réalité. Comment penser ce passé qui se conserve de lui-même, dans la mémoire, mais qui disparaît dès que nous nous tournons vers lui ?

Le paradoxe montre donc la tension qui existe dans le sujet, entre son étoffe et sa structure, entre l'être et l'acte. La personne, comme la durée, sont les acteurs d'une tragédie. Elles disparaissent dans l'objectivation, ne peuvent être saisies conceptuellement, par l'intelligence, par l'entendement. C'est seulement par un acte d'intuition, rare, demandant un effort important, qu'il est possible de les saisir, de remonter jusqu'à la durée. La durée périt en s'exprimant dans la matière et dans l'espace, de même que notre durée périt dans l'acte. Le passé est limité par l'action, tous les souvenirs ne peuvent servir dans le présent. Le sujet se coupe toujours d'une partie de lui-même dans l'action.

La différence entre subjectif et objectif nous avait permis de comprendre ce que Bergson désignait par la subjectivité. Cependant, la lecture de Gilles Deleuze, et du travail opéré sur ces définitions¹² offre, semble-t-il, un moyen pour penser le sujet dans la philosophie de Bergson. La subjectivité est le virtuel un virtuel en cours d'actualisation, alors que l'objectivité n'est que l'actuel. Cependant, ces catégories, pensées comme des modes de réalité, permettent de penser le sujet de manière originale. En effet, le virtuel est le mode de réalité de notre durée, de notre passé. La personne, le moi profond, ce que Bergson appelle le concret, n'est donc que du virtuel, que nous ne percevons comme tel que dans l'intuition ou dans le rêve, ou dans ces moments particuliers de l'existence, où l'action cesse. Toute action est donc un acte d'actualisation du virtuel. Mais ce virtuel n'en est pas moins réel, et son actualisation ne lui donne pas plus de réel. « Le virtuel doit créer ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs. Le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s'actualiser »¹³. Or, le sujet se trouve bien confronter à cette actualisation du virtuel dans ses actes. Chaque acte que nous faisons transforme notre moi intérieur, l'actualise en le différenciant. Et c'est l'action qui nous permet cette actualisation du passé dans le présent, et la création de l'avenir. Il n'en reste pas moins que c'est cet effort, cette tension d'un passé s'insérant dans le présent, qui est la condition de la mémoire : « Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète,

¹² DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*.

¹³ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 100.

il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté »¹⁴. La création du présent dépend du passé, mais ce passé se crée et change continuellement dans son contact avec le présent.

Nous ne pouvons être que des automates conscients, entièrement plongé dans le présent, dans une détente caractéristique de la matière. Nous reposons sur une étoffe, plus « substantielle », plus tendue, qui nous permet de conserver, indivisés et continus, nos souvenirs, notre passé, mais toujours changeant comme la durée. Bergson a montré que la subjectivité d'un sentiment se voyait dans le fait que le passage du virtuel à l'actuel le transformait complètement. Les sensations, sentiments, pensées d'un sujet, contenus en lui, ne sont pas des concepts qui le constituent, et qu'il réalise en les vivant, mais ils appartiennent à la virtualité de notre passé, qui se transforme entièrement dans un acte. Le sujet n'est plus divisé¹⁵ en deux parties, en deux types de moi, différents, dont il était difficile de penser le rapport : le sujet est une unité, qui, dans l'action, « développe ce qu'elle tenait virtuellement enveloppé », se divisant entre la tension de la mémoire, et la détente de l'action.

Il y a une véritable importance de l'immédiateté de la donnée. Cependant, cette immédiateté doit avoir un rapport avec le monde. Le sujet ne peut être seulement une personne, virtuelle, qui dans sa profondeur et son extériorité ne s'exprimerait pas. Or la personne, telle que la décrit Bergson, même si elle est définie par une certaine tension, un effort, une force, ne semble être qu'une expérience intérieure, un contact avec la durée pure.

Pour reprendre l'idée que Jeanne Delhomme propose en conclusion de son ouvrage¹⁶, il y a une dialectique entre l'action et l'être chez Bergson. La durée, l'être, est un constant changement, et n'a besoin de rien d'autre que d'elle-même pour changer. Et cette dialectique est mise en évidence par la virtualité de la mémoire, substantielle et individuelle, par l'actualité et la généralité du corps, de la matière et de l'espèce. C'est donc par cette dialectique qu'on peut penser un sujet, reposant sur l'être, mais s'exprimant dans le monde, dans un mouvement particulier de changement, de contraction du passé dans le présent pour la création.

Ainsi, comment définir le point de vue de Bergson ? Il a été proposé le qualificatif « biologique »¹⁷ : « l'attitude biologique unit le point de vue introspectif au point de vue

¹⁴ EC, p. 201-202.

¹⁵ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 98 : Les deux façons de diviser du bergsonisme.

¹⁶ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 188.

¹⁷ MADINIER, Gabriel, *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Editions Nauwelaerts, 1967, p. 376.

objectif, car elle voit dans le sujet un vivant, elle le considère dans ses rapports et son effort d'adaptation ». Le sujet, chez Bergson, n'est pas pensé comme une chose, mais bien un être, qui n'est vivant que parce qu'il est en rapport aux autres objets, à des durées de rythmes différentes, qui lui font sentir sa propre durée. La conscience devient aussi bien une région ontologique qu'un sujet personnel, mais c'est bien le sens du monisme de Bergson, puisque la substance, l'étoffe du réel, permet aussi de rendre compte de la psychologie, et d'expliquer la liberté.

Dans un premier temps, nous analyserons la notion de sujet dans l'histoire de la philosophie, pour montrer comment Bergson repense cette notion. Il s'agira de montrer alors qu'il y a un véritable paradoxe, en définissant de manière précise la différence entre le sujet et la personne dans la philosophie bergsonienne. Nous mettrons ainsi en évidence, dans un deuxième temps qu'il y a une tension dans le sujet bergsonien entre son étoffe, la durée, et sa structure, c'est-à-dire le corps, la matière dans lesquels elle s'incarne. Cette tension en révèle une plus profonde entre l'être et l'action dans la philosophie de Bergson. Cette différence de nature révèle des degrés de tension différents dans la durée, qui permettent de penser l'unité du sujet. Cependant, ce rapport entre l'être et l'action est un rapport entre deux modes de réalité différents. C'est pourquoi dans un troisième temps, nous montrerons que l'unité du sujet est garantie par le fait qu'il est un sujet vivant, qui met en relation son passé et le présent. La mémoire s'insère dans le monde, parce qu'elle est actualisée dans l'action, action que la vie rend nécessaire. Concevoir le sujet ainsi, dans ce rapport entre virtualité et actualisation permet de mieux comprendre la liberté et l'individualité du sujet bergsonien.

Partie 1

Une analyse historique de la notion de sujet

Chapitre 1 – La notion de sujet

S'intéresser au sujet dans le cadre d'une philosophie qui ne le pense pas, invite nécessairement à comprendre pourquoi le terme est absent de cette philosophie. Cependant, si le terme est absent, c'est parce qu'il est riche d'un certain nombre d'éléments que d'autres philosophies ont apportés. La notion de sujet traverse toute l'histoire de la philosophie, et elle s'est donc chargée d'un certain nombre de tensions, liées aux différentes définitions qu'on a pu en donner.

Le sujet, la subjectivité, l'ipséité

Le sujet

Avant de renvoyer à un individu réel, le terme de sujet a correspondu à des préoccupations logiques visant à définir les critères formels d'un discours vrai. En effet, pour dire quelque chose de l'être, encore faut-il pouvoir lui attribuer des prédicats : le sujet, chez Aristote, a donc d'abord une fonction logique et grammaticale. Mais un discours doit être formellement vrai, et matériellement vrai. La logique n'a donc de sens que si elle se rapporte à un être, c'est-à-dire seulement si le sujet est aussi une substance, avec certaines qualités sensibles. On retrouve ici l'étymologie même du mot, qui signifie, ce qui est jeté sous, ce qui se tient sous. Le sujet est l'être que les prédicats ne transforment pas, qui reste toujours le même sous la diversité de ses attributions : « Et ces dernières choses apparaissent davantage des êtres, parce qu'il y a sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé¹⁸. »

Le sujet acquiert donc la propriété d'être un être réel. Pour autant, il ne devient pas encore un individu, un « je ». A partir de Descartes, le problème est différent : il ne s'agit plus de savoir comment le sujet, logique, correspond à un objet extérieur, à un être, mais de savoir ce qu'est effectivement le sujet, et comment ses connaissances sont fondées. Affirmer le *cogito*, c'est conférer au « je » une dimension d'universalité propre à la raison

¹⁸ Aristote, *Métaphysique*, Z, 1 : « Aussi pourrait-on même se demander si le *se promener*, le *se bien porter*, le *être assis*, sont des êtres ou ne sont pas des êtres ; et de même dans n'importe quel autre cas analogue : car aucun de ces états n'a par lui-même naturellement une existence propre, ni ne peut être séparé de la Substance, mais, s'il y a là quelque être, c'est bien plutôt ce qui se promène qui est un être, ce qui est assis, ce qui se porte bien. Et ces dernières choses apparaissent davantage des êtres, parce qu'il y a sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet c'est la Substance et l'individu, qui est bien ce qui se manifeste dans une telle catégorie, car le bon ou l'assis ne sont jamais dits sans lui. »

humaine qui pose désormais le sujet comme principe sur lequel l'ensemble de la connaissance, de la morale, et du droit va pouvoir se fonder. Le sujet devient donc synonyme de conscience de soi, dans son rapport à lui-même. Parce qu'il peut rendre compte de lui-même, parce qu'il est un être, il peut aussi rendre compte de ses actes. Si le sujet se manifeste, c'est par ses actions. Dans la mesure où le sujet est considéré comme cause, comme principe actif, le sujet de l'énoncé devient donc sujet de l'énonciation. Il y a donc quelque chose à connaître du sujet lui-même, de celui qui dit « je », qui a des désirs, des croyances, des connaissances, et qui peut donc se prendre lui-même comme objet de connaissance. Cependant, il faut noter que cette idée d'un sujet comme fondement de la connaissance peut être remise en cause. Le sujet n'est pas toujours capable de rendre compte de lui-même. Il est dans sa vie sociale, et même parfois dans sa propre vie mentale, en situation de dépossession. Lorsque Bergson décrit le moi superficiel, il le décrit comme un acteur de la vie sociale, qui agit automatiquement, et non pas comme un sujet libre et conscient de lui-même qui rend compte de ses actions. Il n'est donc plus question d'un sujet métaphysique, reposant sur une substance pensante. Notons déjà néanmoins, qu'il est toujours question d'un être réel, et que Bergson ne nie jamais l'être, ni même la substance véritablement. Il en donne simplement une nouvelle définition, qui pour lui suit les contours du réel, tel qu'il est vraiment, et non pas seulement tel qu'il nous apparaît, dans notre entendement. Pour tenter de mieux comprendre ce qu'est le sujet, il faut s'intéresser à la notion de subjectivité ou de subjectif.

La subjectivité

L'adjectif « subjectif » apparaît au Moyen-âge, mais la pensée scolastique lui donne alors un sens inversé par rapport à celui que nous avons hérité de l'âge classique. Le terme caractérise alors la chose qu'on affirme exister pour son compte, l'être extramental de la chose même. Ce qui est dit objectif, c'est donc la représentation de la chose pour un esprit, c'est-à-dire un objet de pensée.

Ces catégories sont renversées avec Descartes. Est dit subjectif depuis Descartes ce qui se rapporte à un individu et à lui seul, sans préjuger que d'autres puissent adopter cette opinion ou ce sentiment. Une sensation est par nature subjective. Par opposition à ce qui est objectif, c'est-à-dire valable pour tous les esprits, valable universellement, ce qui n'est que subjectif peut ainsi être assimilé à une illusion. Mais cette définition rend illusoire tout ce qui caractérise la pensée. Toute la difficulté est de définir ce à quoi se rapporte ce qui est subjectif : le sujet. Est subjective une représentation dont on sait seulement qu'on l'a,

elle ne s'oppose à ce qui est objectif qu'en droit, pas nécessairement en fait, et celui-ci peut alors être défini comme ce qui s'impose en soi à tout esprit. A la limite, ce qui est subjectif, est strictement ineffable. Or mettre en évidence que le subjectif est ineffable, qu'il n'est pas possible d'en rendre compte, sans l'objectiver, c'est bien le travail que Bergson a opéré sur ces notions, en montrant que le subjectif, c'est ce qu'on connaît absolument. Et la connaissance par signe, c'est-à-dire la connaissance objective n'est jamais absolue, elle ne fait qu'imiter la chose dans une représentation symbolique.

Pour Kant, est subjectif ce qui dépend des fonctions du sujet connaissant en général. Ainsi le temps et l'espace sont subjectifs car il n'est pas de pensée qui ne se déroule dans le temps et qui ne juxtapose les objets dans l'espace. Une partie de ce qui est subjectif conditionne la constitution d'un savoir objectif et a donc un rôle de fondement. Mais si le subjectif est une des conditions de la connaissance, il ne caractérise pas pour autant la chose subjective, c'est-à-dire le sujet, qui n'est rien à connaître.

Bergson s'éloignera de ses définitions, et nous verrons qu'il rejoint presque les définitions scolastiques, en proposant une nouvelle caractérisation des catégories du subjectif et de l'objectif¹⁹. Il s'oppose même à la définition du sens commun : « 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, communicable²⁰ ». Bergson nous dit bien qu'un nombre qu'on considère à l'état d'achèvement est objectivé, et par là même que la décomposition d'un objet est déjà présente dans l'image de l'objet : « cette aperception actuelle et non pas seulement virtuelle, de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité²¹ ». Bergson n'a pas donné de définition plus précise de la subjectivité, et il est délicat d'en donner une. Cependant, on peut déjà remarquer qu'il faut faire intervenir la notion de virtuel, comme le fait G. Deleuze²², pour comprendre ce que Bergson désigne par le mot subjectif. Expliquons ce point en quelques mots : le sujet, lorsqu'il se considère, se connaît entièrement, adéquatement, car il coïncide avec lui-même, et les divisions qu'il peut effectuer sont virtuellement connues. Au contraire, un objet peut toujours contenir

¹⁹ *DI*, p. 62 : « 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 ».

²⁰ VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson, Naissance d'une philosophie*, « Les paradoxes du moi dans l'Essai », Paris, PUF, 1991, p. 68.

²¹ *DI*, p. 63.

²² DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 37, n. 1.

plus que ce que nous connaissons, « une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement²³ ».

La définition de Bergson ne fait donc pas intervenir l'idée même d'un sujet. Cependant, il nous dit bien quelque chose du sujet par cette définition de la subjectivité, ou plutôt de ce que Bergson désignera par l'esprit, le moi, la conscience, la mémoire : la partie vraiment subjective du sujet. Il s'agit bien pour l'individu de saisir ce qu'il est lui-même, d'atteindre son ipséité.

La saisie par lui-même de l'individu ou l'ipséité

Ce terme ne désigne pas la même chose que la subjectivité. Si la subjectivité désignait ce qui était propre au sujet, et qui était par là même problématique, puisque rattachée à la notion de sujet, l'ipséité peut nous permettre de comprendre ce que Bergson tente de saisir par sa découverte de la durée. On peut définir l'ipséité par le fait qu'un individu est lui-même dans sa singularité. Bergson ne l'utilise pas, mais dans l'*Essai*, c'est bien la saisie de l'individu qui est en jeu. L'acte libre est causé par l'ensemble de la personne, et non par une seule émotion, un seul sentiment ou état de conscience qu'un autre individu peut saisir. La découverte de cette causalité psychologique met en évidence la remontée par Bergson jusqu'à l'ipséité même de l'individu. On retrouve ici cependant ce que Bergson désigne par le terme de subjectif qu'il redéfinit comme nous l'avons vu. Cependant, c'est bien l'être même de l'homme qu'il découvre dans la durée²⁴.

Il est possible de mettre en avant la distinction entre l'ipséité et l'individualité. L'individu peut se saisir de deux moyens différents : il peut prendre conscience de sa différence avec les autres, de son individualité, mais il en prendra donc conscience, pour Bergson, dans la distance d'un regard spatialisant. L'individu voit les ressemblances et les différences qui existent entre lui et les autres sujets, mais pour comparer, il lui faut bien penser les choses dans l'espace, dans une multiplicité quantitative : un autre aura plus ou moins de tel ou tel sentiment, mais la comparaison nécessite donc bien de considérer le sentiment comme le même et de ne voir qu'une différence de degré entre les sentiments. Or Bergson nous invite à voir qu'en réalité il y a une différence de nature, parce que mon sentiment a coloré tout mon esprit, et mon esprit diffère de celui des autres. Mais il faut donc d'abord se saisir dans notre singularité, descendre jusqu'à un moi plus profond, en se débarrassant de nos habitudes de pensée. En effet, il est possible d'avoir l'illusion de se

²³ *DI*, p. 62. Nous reviendrons plus loin sur ces définitions, pour comprendre comment les notions de virtuel et d'actuel permettent de comprendre la notion de subjectivité, et donc le sujet bergsonien.

²⁴ Nous revenons sur cette idée que la durée est l'être, voire même une substance.

saisir alors même qu'on ne saisit qu'un moi superficiel, qui n'est en rien l'ipséité. En effet, on ne ressaisit qu'un objet, on objective le moi dans un regard qui est à distance²⁵ : nous voyons nos sentiments comme des choses, et donc le moi, comme une addition de ces choses, alors qu'en réalité ce sont des progrès, et que le moi qu'il faut atteindre en se laissant vivre, est un moi toujours en progrès aussi. « Si à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que ces états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle²⁶ ». Il faut arrêter de déployer nos sentiments dans un espace homogène, mais retrouver leur nature profonde et réelle, dans la durée, et donc saisir ce que nous sommes vraiment, dans notre singularité. Il n'est pas besoin d'un contact avec l'extériorité pour saisir ce que nous sommes, mais simplement changer notre regard sur l'intériorité. Comment une telle idée permet-elle de mieux comprendre le sujet ?

Le dépassement de la notion classique et le rapport problématique à la substance

La justification des auteurs

Si la notion de sujet est si problématique, et qu'elle semble poser un réel problème dans la philosophie bergsonienne, c'est qu'elle hérite des tensions que nous avons tentées de mettre en évidence. Il y a donc une certaine obscurité autour des notions même de sujet et de subjectivité. C'est pourquoi nous avons choisi d'étudier trois auteurs²⁷ qui précèdent Bergson et qui ont contribué au développement de la notion : Descartes, Hume et Kant. C'est à partir de la pensée cartésienne que les notions d'objectif et de subjectif subissent un retournement. En effet, le *cogito* est une expérience de l'*ego*, qui fait voir à Descartes qu'il y a en l'homme une épaisseur et une consistance. Mais le sujet devient donc un fondement métaphysique, il devient une chose, une substance pensante, qui n'est plus en progrès. C'est la substantialisation du sujet qui est intéressante dans la pensée cartésienne. Est-il nécessaire de poser une substance pour penser le sujet ? Dans la philosophie de Bergson, le moi ne repose-t-il pas sur une substance que serait la durée ?

²⁵ *DI*, p. 97-98.

²⁶ *DI*, p. 101.

²⁷ Ce choix peut sembler arbitraire et repose sur deux raisons : il s'agit d'étudier des pensées marquantes pour l'élaboration de la pensée du sujet, mais aussi de prendre en compte des philosophies avec lesquelles a pu se confronter Bergson, dans ses œuvres ou ses cours.

Il n'en reste pas moins que Bergson reconnaît, comme Descartes, qu'il y a quelque chose à connaître dans le rapport à soi, et que le moi existe. N'est-il pas possible pourtant de douter du moi même ? La philosophie sceptique de Hume met en évidence que le moi est une fiction, et qu'il n'est donc pas possible d'établir une substance spirituelle comme fondement ontologique. Bergson répond, comme nous le verrons, à ces philosophies, qui n'ont vu qu'une illusion dans la pensée du moi.

Le traitement que Kant a fait subir à la notion de subjectivité est important, et Bergson, que ce soit de manière implicite ou explicite, se trouve souvent en discussion avec la pensée kantienne. Kant tente en effet de dépasser une substantialisation du sujet, en montrant que celui-ci n'est qu'une « représentation vide de contenu ».

Ce cheminement nous permet de comprendre la réponse que Bergson donne au problème du sujet, en s'opposant aussi bien à Descartes, qui pense le moi comme une chose, qu'à Kant, qui ne voit rien à connaître dans le sujet.

Le dépassement

Mais « la véritable pensée du sujet serait celle qui, au-delà de la mythologie logico-métaphysique du sujet encore trop présente chez Kant, se serait consacrée jusqu'au bout à la mise en lumière de l'ipséité qui constitue le fond de ce qu'on ne peut alors plus appeler un sujet, avec les échos logico-métaphysique que cela comporte[...]. Car dire que le sujet n'est pas donné à lui-même comme substance, qu'il n'y a là qu'une illusion transcendantale, c'est aussi bien évacuer ce qui paraissait faire la teneur spécifique de la notion de sujet : celle d'une substance, à elle-même donnée, dont la substantialité se manifeste précisément dans l'immédiateté de sa donnée²⁸ ».

Il y aurait donc un dépassement possible de la notion classique de sujet. Et les termes même qu'utilise D. Kambouchner font penser à Bergson. Le moi bergsonien est une substance à elle-même donnée, dans la durée, et par un contact immédiat. Bergson en s'opposant à Hume, à Kant, a bien cherché à montrer qu'il n'y avait pas qu'une illusion transcendantale, mais quelque chose du sujet à connaître. Bergson n'a-t-il pas donc pas réussi cet objectif de mise en lumière de l'ipséité, tout en conservant une substantialité du sujet ? Mais il s'agissait bien pour Bergson de ne pas postuler une substance qui se détachait du réel, qui était pensée par l'entendement. La notion de sujet a donc un rapport problématique avec la substance. Kant a évité de postuler une substance, mais en évacuant toute connaissance possible d'un sujet. C'est finalement en repensant la substance, l'être

²⁸ KAMBOUCHNER, Denis (dir), *Notions de philosophie*, Vol 2, Paris, Gallimard, 1995.

même du réel que Bergson a dévoilé l'ipséité d'un sujet, qui est lui-même substance. Pour Bergson, nous ne connaissons qu'une substance, et c'est le moi, dont nous pouvons faire l'expérience.

Chapitre 2 – Histoire philosophique du sujet

Descartes : le cogito et la substantialisation du sujet

Il faut noter tout de suite que Descartes n'utilise pas le terme de sujet au sens moderne, mais seulement au sens logique, mais c'est à partir de sa pensée qu'il est possible de comprendre comment l'objet désigné par le terme a été mis en évidence. C'est bien entendu dans le *cogito* qu'il est possible de voir une expérience pure de l'*ego*, dans une certaine immédiateté. L'homme a en lui, dans son esprit l'épaisseur et la consistance d'un soi. On peut ainsi le dire tout de suite : le *sum* du *cogito* est une donnée immédiate de la conscience, une donnée de l'expérience intérieure.

Le *cogito*, comme expérience pure de l'*ego* dans l'immédiateté de la pensée

Reprenons rapidement le cheminement de Descartes dans les *Méditations métaphysiques* pour comprendre comme le *cogito* permet cette expérience pure de l'*ego*²⁹. L'esprit doute, c'est-à-dire qu'il cherche un sujet au verbe exister, un sujet certain dont on ne peut douter. Descartes fait plusieurs propositions, les choses, le corps, mais dans chaque cas, il reste des raisons de nier l'affirmation que tel sujet existe, par exemple que le corps existe. Mais il doit rester quelque chose dont on ne peut douter. « Moi donc à tout le moins, ne suis-je pas quelque chose ?³⁰ ». Mais tout ce qui m'appartient, tout ce que je considère comme mien, comme mon corps, a été soumis au doute, et s'est révélé incertain. Pourtant, le mouvement du doute s'arrête : « Il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». Ce qui arrête le doute, c'est la rencontre avec le *je* qui doute, avec un sujet contre lequel aucun doute ne peut se retourner. Il n'y a donc pas de raisonnement dans la découverte du *cogito*³¹. Il s'agit plutôt d'un « dévoilement ontologique du *je* de *je pense*³² ». Cependant, c'est une erreur de voir une

²⁹ Nous suivons ici le texte des *Méditations métaphysiques* et l'analyse qu'en Henri Gouhier en fait dans *Descartes, Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*.

³⁰ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, édition bilingue, p. 73.

³¹ DESCARTES, *Réponses aux secondes objections* : « Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit ; *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit ».

³² GOUHIER, Henri, *Descartes, Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Paris, J. Vrin, 1973.

relation causale, dans le « donc » de « je pense, donc je suis ». Il indique seulement le rapport entre le *je* et ce à travers quoi il se réalise. Il est faux de dire qu'il est parce qu'il pense. Au contraire, il pense parce qu'il est. Il y a l'être sous la pensée. La pensée me permet de saisir que je suis, qu'il y a de l'être, et ensuite d'affirmer ce que je suis, c'est-à-dire « une chose qui pense ». « Je suis une chose qui pense » nous montre un aspect du réel. Mais encore une fois, ce n'est pas par un raisonnement que l'esprit en vient à ce jugement. Il s'agit seulement de le montrer. Descartes a répondu à la question « suis-je ? », et il faut maintenant répondre à « que suis-je ? », qui sont deux questions différentes. Descartes pose « je suis », et regarde les attributs possibles sans lesquels le *je* ne peut subsister. Et le résultat est le suivant : « Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi³³ ». Le « je » a été saisi en train de penser, et c'est là sa manière d'être essentielle. La dernière étape est de répondre à la question : « qu'est-ce qu'une chose qui pense ? ». Descartes énumère les fonctions de l'esprit, « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi ». Il n'est pas encore question d'âme, ni de substances. Il faut attendre la *Sixième Méditation* pour cela. Mais cette énumération montre qu'il ne faut pas rapporter mes idées aux choses qu'elles représentent, mais plutôt rapporter toutes les idées que j'ai des choses à ce moi qui pense. Une image ne témoigne pas de l'existence de la chose, mais de l'existence de celui qui imagine.

Le « je » s'est donc affirmé sujet ontologique, mais il est possible, selon certains auteurs, de voir à l'œuvre ici un sujet psychologique aussi. Le *cogito* met en évidence un sujet ontologique, mais aussi la consistance d'un soi. Selon Henri Gouhier, au moment où Descartes dit « je suis », il met en avant sa vie entière, la vie de son esprit, qui a douté ; dans « je suis », c'est bien une personnalité qui s'avance : « L'intuition géniale de Descartes est d'avoir compris que le point de départ de la philosophie devait être un fait et qu'un fait véritable implique un rapport liant immédiatement un objet à un sujet enveloppant par suite la présence d'un moi ». En affirmant le sujet comme substance, substance pensante, Descartes fait intervenir un moi ontologique, que l'expérience psychologique ne nous livre pas.

³³ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, édition bilingue, p. 77.

La substantialisation du sujet

En réalité, en mobilisant la notion de substance, Descartes rend le sujet plus évident que le monde. C'est parce qu'il a découvert en lui une profondeur ontologique, qu'il peut lever le doute. La pensée se rattache à l'être comme à sa substance.

Descartes passe du moi à la reconstitution du monde. Ce qui détermine l'être, c'est la substance. Pour Descartes, il y a trois substances : la substance divine, qui n'a besoin que d'elle-même, la substance de l'âme, dont l'attribut essentielle est la pensée, la substance du corps dont l'attribut principale est l'étendue. C'est parce qu'il a comme fondement le *cogito*, qu'il s'est affirmé substance pensante, qu'il peut affirmer que les choses existent. Notons qu'à côté de l'attribut essentiel d'une substance, il peut y avoir d'autres attributs. Descartes mentionne notamment la durée. Il faut distinguer le temps et la durée selon Descartes, car toute chose dure : la durée ne se distingue de la substance que par la pensée, car la substance qui cesse de durer, cesse d'exister. La substance est donc bien la réalité fondamentale à des êtres pensants ou étendus qui existent.

Cependant, la réalité de la substance étendue n'est découverte que par l'intermédiaire de l'idée de Dieu et de la véracité divine. Or cette idée de Dieu dépend de la découverte de ma substance. Douter, c'est être imparfait, comme le montre Henri Gouhier.

Mais l'interprétation du sujet en terme de substances pose deux problèmes majeurs. D'abord, parce qu'il y a deux substances, âme et corps, il faut penser leur rapport. Mais l'idée même que le sujet repose sur une substance immuable est problématique. En effet, même si Descartes attribue la durée à la substance pensante, ce n'est que pour lui attribuer l'existence. Il n'est pas question de voir à l'œuvre une durée au sens bergsonien. Au contraire, la substance est avant tout une chose : « Car nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment, ce que nous concevons »³⁴. Or si le sujet repose sur la substance, si la chose pensante, est pensante, et donc consciente de son *ego* parce qu'elle est une substance, parce qu'elle repose sur l'être, elle est nécessairement une chose figée, immuable. Mais comment comprendre que différentes qualités peuvent être attribuées à cette même substance sans la modifier ?

Ce que Descartes a mis en évidence, ce n'est que la persistance du moi superficiel sous la diversité des attributs. Il a cru passer du « je pense » au « je suis ». En réalité, il n'a fait que saisir le « je » en lui enlevant la qualité qui le caractérisait. Dans une perspective

³⁴ DESCARTES, *Réponses aux secondes objections*, p. 286.

bergsonienne, on comprend que Descartes est resté plongé dans un temps homogène, où il ne perçoit que des choses et non des progrès. Le sujet est une chose, certes aperçue subjectivement, dans un contact apparemment immédiat. En réalité, le regard sur *l'ego* n'est pas immédiat, mais conditionné par le mode de connaissance de l'entendement. Le sujet n'est plus un sujet vivant, se trouve détaché des changements que la vie fait subir à *l'ego*.

Cependant, rien n'est moins évident que le moi, que l'idée même du moi. A quoi correspond de manière claire et distincte l'idée de moi ? Le moi résiste-il vraiment au doute ?

Hume : la fiction du moi

Dans la mesure où Bergson répond explicitement à la pensée empirique et sceptique de Hume et de Mill, il paraît intéressant de s'intéresser à ce courant de pensée. En effet, Hume critique l'idée qu'il existe quelque chose comme un moi, tout en montrant que c'est une fiction nécessaire à l'esprit humain. Mais cette fiction est due à la sensation que l'homme a de durer, c'est-à-dire de changer tout en restant le même. Il y a donc bien une explication à la nécessité de postuler une substance qui tienne sous le moi et ses changements.

La critique d'une métaphysique classique

Si Hume critique l'idée même de l'identité personnelle, c'est parce que l'identité elle-même, des corps, est une fiction. Il est gênant pour l'esprit de penser que l'interruption d'une perception entraîne un changement. Hume prend l'exemple du mobilier de sa chambre : s'il ferme les yeux, et les ouvre, la ressemblance oblige à relier les deux perceptions discontinues, à voir le même objet. « Nous pouvons admettre comme principe général que toutes les idées qui placent l'esprit dans des dispositions identiques ou semblables sont très facilement confondues. L'esprit passe de l'une à l'autre et ne perçoit pas le changement sans une stricte attention dont il est, en général, totalement incapable³⁵ ». L'esprit choisit la fiction d'une identité des corps entre la discontinuité des perceptions, et postule donc l'idée d'une existence continue des objets en dehors de l'esprit. La fiction devient croyance, parce que la continuité de nos perceptions naît d'impressions vives. Nous conférons l'identité à des perceptions discontinues, mais qui se ressemblent, et attribuons une existence continue aux objets. Cependant, il serait gênant

³⁵ HUME, *Traité de la Nature Humaine*, 1.4.2, p. 287.

pour l'homme de vivre dans le réel tel qu'il est, c'est-à-dire au milieu de perceptions seulement semblables et non identiques.

Il faut donc supposer une substance, qui tient sous les changements. C'est bien ce que nous avons vu dans la pensée cartésienne. La substance spirituelle est déduite de l'expérience que je fais de la pensée, de ma pensée, qui est l'attribut principal de cette substance. Il ne peut y avoir de pensée, sans substance pensante. Mais elle est une illusion. Hume commence sa critique de la métaphysique du sujet, par la question de l'âme, en rejetant tout de suite la possibilité d'une réponse sur ce point : « Ainsi, que ce soit en considérant l'origine première des idées ou au moyen d'une définition, nous ne pouvons parvenir à une notion satisfaisante de la substance. Cela me semble une raison suffisante pour abandonner complètement ce débat à propos de la matérialité et de l'immatérialité de l'âme³⁶ ». Dès cette section, alors qu'il n'a pas encore envisagé l'identité personnelle, c'est le sujet qui est visé. Il n'y a nulle substance à laquelle rattacher le divers de perceptions discontinues, séparées, qui seraient les seules véritables substances. Par conséquent, pour expliquer l'esprit, il faut abandonner la notion de substance, d'âme, et voir ce qu'il en est de l'identité personnelle, c'est-à-dire du moi.

Hume doit faire face à une évidence. Nous avons le sentiment d'une identité personnelle, d'un moi ou d'une personne qui reste la même. Il faut donc expliquer que cette conception est une illusion, et comprendre selon les principes de la nature humaine ce qui produit cette illusion. L'explication de Hume est simple et repose sur le principe de la nature humaine, concernant les idées et les impressions : « Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable³⁷ ».

En effet, il n'y a pas de donnée de conscience immuable, qui serait le support de perceptions changeantes. Il n'y a qu'un flux, qui constitue la personne. C'est pourquoi Hume compare l'esprit à « une sorte de théâtre », qu'il n'est pas possible de connaître. Les perceptions se succèdent à l'intérieur du théâtre, dans un mouvement perpétuel. Dans l'appendice au traité, Hume invite même à considérer la vie de l'esprit comme inférieure à

³⁶ *TNH*, 1.4.5, p. 322.

³⁷ *TNH*, 1.4.6, p. 343.

celle d'une huître³⁸, c'est-à-dire qu'il n'ait qu'une seule perception. Même dans cet exemple extrême, il n'est pas possible de rencontrer le moi. Nous n'avons conscience que de la simple perception, et non la notion de substance ou de moi. Et il en va de même que nous considérons nous-mêmes ou autrui pour Hume. « Notre pensée est encore plus variable que notre vue ; tous nos autres sens et toutes nos autres facultés contribuent à ce changement : il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui reste invariablement identique peut-être un seul moment³⁹ ». Pour Hume, il n'y a donc pas de sujet : il commence dans le *Traité* par les perceptions et les relations, et non par l'idée d'un centre subjectif, qui produirait le monde dans son intériorité.

Cependant, il y a bien là la fiction d'une substance, d'une âme, puisqu'en réalité il n'y a rien d'immuable, seulement un flux. « L'identité que nous attribuons à l'esprit humain est seulement une identité fictive, du même genre que celle que nous attribuons aux corps végétaux et animaux⁴⁰ ». De même que, comme nous l'avons vu, la permanence et la ressemblance des perceptions nous invitent à croire à l'existence et à l'identité des objets, de même la permanence sentie de l'esprit se traduit en identité personnelle. L'esprit se pense sujet, dans ce qu'il sent de permanent en lui.

Cependant, après avoir montré que c'est une fiction, Hume doit expliquer selon quels principes de la nature humaine, cette fiction est produite.

La nécessité de cette fiction : les causes.

Il s'agit d'expliquer pour Hume comment l'homme développe une telle fiction dans son esprit. L'identité n'appartient pas aux perceptions, elle est une qualité de ces perceptions, c'est-à-dire que nous unissons certaines idées entre elles. Mais Hume a expliqué comment les idées s'associaient dans l'imagination. Dans l'esprit, les idées s'unissent selon les trois relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité, « et puisque l'essence même de ces relations consiste à produire une transition facile entre les idées, il s'ensuit que les notions que nous avons de l'identité personnelle proviennent entièrement du progrès sans heurts et ininterrompu de la pensée le long d'une suite d'idées⁴¹ ».

Il paraît évident que ce n'est pas la relation de contiguïté qui permet de comprendre l'association de diverses perceptions pour former l'idée d'une identité personnelle, d'un

³⁸ *TNH*, Appendice, A5, p. 384.

³⁹ *TNH*, 1.4.6, p. 344.

⁴⁰ *TNH*, 1.4.6, p. 351.

⁴¹ *TNH*, 1.4.6, p. 352.

soi. Hume commence l'analyse du rôle de la ressemblance par le regard extérieur que je peux porter sur autrui. Lorsque j'ai une perception, les images qui lui ressemblent sont convoquées par l'esprit, ou plutôt par la mémoire. Les idées les plus vives, les plus habituelles sont fixées dans un enchaînement. Mais comment passe-t-on de cette identité fictive des contenus de perception à celle du moi ? Le texte de Hume ne laisse pas apparaître clairement cet argument, et nous nous appuyons donc ici sur la reconstruction de l'argument que F. Brahami propose⁴². Le sentiment de permanence des perceptions donne l'impression fictive que la succession de mes perceptions s'arrête. Mais pour Hume, l'esprit n'est que la succession des perceptions. Ainsi, s'il n'y a plus de succession dans l'esprit, l'esprit se trouve figé aussi, il n'y a plus d'impression de changement. L'esprit accède donc à une idée d'un moi, seulement parce qu'il est une succession de perceptions, qui pour lui ne se succèdent plus, puisque la mémoire a figé les perceptions en un objet unique. L'esprit se divise donc, de manière fictive, entre un soi, c'est-à-dire un sujet, et un flux de perceptions variables et changeantes, qui n'ébranle jamais l'identité du moi. La mémoire contribue donc à la production de l'identité.

Il ne reste pas moins que la ressemblance que produit la mémoire ne suffit pas comme explication. « Pour ce qui est de la causalité, nous pouvons observer que l'idée véritable de l'esprit humain est de le considérer comme un système de différentes perceptions et de différentes existences, qui sont liées ensemble par la relation de cause à effet et se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient les unes les autres⁴³ ». La mémoire ne suffit pas, car elle n'est jamais complètement linéaire. On ne se souvient pas de tout, et bien qu'il nous manque des souvenirs, notre identité n'est pas remise en doute. Les diverses parties sont reliées par la relation de causalité, qui nous permet d'étendre notre identité à toutes les parties de notre personne. La causalité constitue une identité que la mémoire met en place.

Nous sommes bien face au même processus qui nous fait voir une nécessité dans la nature, et supposer une existence continue des objets. Les relations entre les perceptions nous font imaginer que l'esprit relie causalement les idées entre elles, et qu'il existe donc réellement derrière nos perceptions, et qu'il en est même la cause. La séparation substantialiste se fonde sur une séparation entre le profond et le superficiel, puisque le moi devient irréductible à ses manifestations. L'esprit se différencie de son contenu, grâce à la mémoire, parce qu'il se sent durer : « C'est par la ressemblance des perceptions que

⁴² BRAHAMI, Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, 2003.

⁴³ *TNH*, 1.4.6, p. 353.

l'esprit s'unifie en un moi, qu'il se subjective en se sentant durer. Le moi n'est que la résonance de cette durée qui contraste avec la révolution constante et très rapide des perceptions dans leur individualité réelle⁴⁴ ». Pour l'homme qui se trouve dans le temps, il est nécessaire d'opérer une division entre un moi qui reste le même sous les variations que le temps apporte.

La fiction du sujet est donc expliquée. Il faut remarquer que Hume n'est pas satisfait de cette explication comme il l'écrit dans l'*Appendice*. En effet, si Hume dissout le sujet métaphysique, et que l'idée de substance n'est plus nécessaire, le sujet est toujours présent, mais à titre de fiction. L'identité personnelle reste réelle. Le moi humien est celui que nous produisons dans l'imagination, qui ne repose plus sur une substance, mais qui s'explique par les principes de la nature humaine. Le sujet est une fiction nécessaire, mais il est une fiction, et ne repose pas sur une substance qu'il faut postuler. Mais dans cette mesure, le sujet n'est plus le fondement ontologique du monde, il ne devient pas plus qu'un personnage de roman.

Hume et Bergson

Ce passage par Hume semblait nécessaire. En effet, affirmer que le moi n'est qu'une fiction, c'est refuser qu'il appartient au réel. Cela a pour conséquence que le moi, n'étant même pas un sujet métaphysique, n'est pas non plus cause de ses actions, puisqu'il est une fiction. Or rien n'est plus opposé à la pensée de Bergson que cette idée là. En effet, s'il y a quelque chose de réel pour Bergson, c'est bien le moi, que nous découvrons tel qu'il est.

Dans son Cours de psychologie à Clermont-Ferrand, Bergson répond aux empiristes⁴⁵, en montrant que la conscience n'est pas qu'un simple théâtre dans lequel des phénomènes passent, et que le moi peut en plus être cause : « Il est facile de répondre à cette théorie. Il suffit d'invoquer d'abord le témoignage de la conscience. Celle-ci nous révèle autre chose que des phénomènes puisque nous percevons pour tout de bon notre puissance, notre force, c'est-à-dire notre influence réelle [...], ce déploiement de force intérieure qui n'est pas autre chose que l'activité du moi⁴⁶ ».

⁴⁴ BRAHAMI, Frédéric, « La généalogie du moi dans la philosophie de Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, n°2.

⁴⁵ *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, « 18^e Leçon » : « Les empiristes, après avoir nié que le moi fût une substance, déclarent également qu'il n'est pas cause. C'est l'Écossais David Hume et c'est le philosophe anglais Stuart Mill qui ont développé cette thèse avec le plus de force et de subtilité ».

⁴⁶ *Ibid.*, p. 109.

C'est la durée, la force que nous sentons, cette force qui unit les phénomènes, qui fait tenir le théâtre en un sens, qui permet de répondre à Hume. Il y a plus qu'un flux de perceptions, tout simplement parce qu'il y a un flux, et que ce flux nous permet d'avoir une influence sur le monde. C'est parce que le moi a un rôle avec le monde qu'il est possible d'en faire l'expérience. Dans *Matière et mémoire*, la conscience naît de l'indétermination du monde extérieur et parce que je peux avoir une action réelle sur le monde. Le moi ne peut donc être une simple fiction. Si le moi n'est que changements incessants, variabilité, c'est certes une erreur de le penser comme immuable, mais pourquoi ne serait-il pas le changement lui-même ? C'est là l'intuition bergsonienne sur laquelle nous reviendrons : le changement peut être le réel lui-même, la substance du moi.

Il n'en reste pas moins que la pensée sceptique de Hume a ouvert la voie à la philosophie kantienne.

Kant : dépasser la substantialisation du sujet

Il est important de s'interroger sur le sujet dans la philosophie kantienne. Kant s'est refusé à toute portée métaphysique dans la réflexion du sujet. Il n'y a pas de substance à connaître, pas de sujet métaphysique, qui nous permet de connaître le monde. Même s'il y a une âme, elle n'est qu'un moi empirique, qui ne donne pas lieu à une pensée métaphysique.

L'illusion transcendantale

Kant a d'abord pour intention de montrer que le sujet n'est pas donné à lui-même comme substance. Il n'y a pas de détermination de substance dans l'idée de sujet ou de subjectivité. C'est pourquoi la subjectivité kantienne est bien différente de la subjectivité cartésienne. Puisqu'il n'y a pas de substance, il n'y a pas non plus de contenu égologique à connaître. Kant distingue bien le moi empirique et le moi formel. L'âme n'est qu'un concept empirique, un aspect de l'expérience sensible. Il n'est pas nécessaire de postuler un corrélat métaphysique de l'âme. Le sujet substantiel de la métaphysique n'est qu'une illusion transcendantale. Le sujet empirique est « le sens interne ou le temps comme auto-affection de soi par soi⁴⁷ ». Il se distingue bien du moi formel de l'aperception transcendantale, qui est l'unité formelle de la conscience pure. *Ce je pense* accompagne nos représentations. Il est le fondement de la connaissance, c'est-à-dire qu'il est le principe transcendantal de l'unité de la conscience. Dans l'aperception empirique, les phénomènes

⁴⁷ VAYSSE, Jean-Marie, « Aperception », *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses, 1998.

purement sont purement subjectifs, et dépendent de certaines associations. On retrouve bien ici le moi auquel Hume ne trouve aucune unité. Et si notre expérience était purement contingente, l'aperception transcendantale ne serait pas nécessaire. C'est bien là la difficulté que rencontre Hume : la contingence de notre connaissance, de nos associations, rend contingente l'existence du moi. Cependant, Kant veut montrer que les jugements synthétiques *a priori* sont possibles, il faut trouver un principe transcendantal, qui unifie la conscience et les jugements. Le *Je pense* est conscience de soi, mais au sens de constitutif de l'expérience. Il préexiste logiquement à toute expérience, et est seulement logique. Jean-Marie Vaysse le définit donc ainsi : « Véhicules des catégories, le *Je pense* doit ainsi pouvoir accompagner toutes mes représentations, tous les phénomènes se rangeant sous l'unité d'une conscience qui n'est aucune conscience empirique particulière ». Kant montre qu'il est un concept transcendantal, qu'il faut rattacher à la liste des concepts transcendants, car il est « le véhicule de tous les concepts en général » et il « ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience⁴⁸ ». Il n'y a rien à connaître du moi transcendantal. Nous en avons besoin comme principe, et nous connaissons donc son existence, mais il n'y a pas de connaissance sur ce qu'il est. C'est bien sur ce point que Bergson critique Kant. Ce dernier n'a pas vu la dimension spirituelle du moi, qu'il est possible d'atteindre dans une intuition.

L'interdit kantien est à dépasser

Pour Kant, la définition cartésienne du *Je pense* pose problème. En effet, pour Kant, j'ai conscience de mon existence si quelque chose existe hors de moi. Nous n'imaginons pas les choses extérieures, car nous en avons aussi l'expérience. Notre expérience intérieure, seule élément résistant au doute cartésien, n'est possible que parce que nous avons une expérience extérieure. « Or, cela n'est possible que si la conscience atteint non point une pensée substance, non pas un « en soi » dans lequel on risque de s'enfermer si la bonté de Dieu n'intervient pas, mais un acte où la pensée et l'objet pensé sont nécessairement liés [...]. Ainsi, Kant aborde la question du moi nouménal à partir de la réalité extérieure, et le rejet de l'intuition de ce moi est lié à la validité du monde extérieur et par conséquent à la connaissance⁴⁹ ».

⁴⁸ KANT, *Critique de la raison pure* (1788), Paris, PUF, 2001, p. 278-279.

⁴⁹ BARTHÉLÉMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, puf, 1965.

Bergson veut abroger cet interdit kantien : « Bergson veut reprendre le projet métaphysique d'une détermination directe de l'en soi, inspirée par une intuition capable d'amener le concept descriptif exact, c'est-à-dire qu'il veut abroger l'interdit kantien portant sur cette sorte de connaissance (à la fois l'interdit portant sur la connaissance de l'être en tant que tel, et la vision kantienne de l'intuition-entendement)⁵⁰ ». Grâce à l'intuition, tel que Bergson la définit, il est possible de parvenir à la connaissance de soi. Il y a quelque chose à connaître du moi. Il n'est pas qu'un concept empirique, ou qu'un concept logique. L'unité de la conscience n'est pas qu'une unité. L'unité contient la multiplicité des états qui caractérisent la personne, et c'est pourquoi il faut la connaître.

⁵⁰ SALANSKIS, Jean-Michel, « Bergson, Le continu et l'être-au-monde », in *Annales bergsoniennes*, Vol II, p. 227-228.

Chapitre 3 – Le travail de Bergson sur la notion de sujet, et le paradoxe du sujet

Le rejet de la notion de sujet

« Toutes les manières de parler, de penser, de percevoir impliquent en effet que l'immobilité et l'immutabilité sont de droit, que le mouvement et le changement viennent se surajouter, comme des accidents, à des choses qui par elles-mêmes ne se meuvent pas, et en elles-mêmes ne changent pas. [...] Le sujet, par cela seul qu'on le nomme, est défini comme invariable ; la variation résidera dans la diversité des états qu'on affirmera de lui tour à tour⁵¹ ». Lorsque Bergson parle du sujet en ces termes, il désigne le sujet grammatical, le sujet logique, celui auquel on peut rapporter un discours parce qu'il est stable. Tout en affirmant la possibilité de parler d'un tel sujet, Bergson le rejette dans la mesure où il est artificiel, tout comme l'idée de substance. En un sens, il n'est pas réel, et c'est sur le réel que s'appuie la métaphysique de Bergson, s'adossant à une psychologie. Rejetant le concept de substance au profit d'une réalité qui n'est que durée, Bergson tend à placer le sujet dans le devenir, qui est son véritable être.

Bergson tente de dépasser une substantialisation du sujet, qui ne suit pas les contours du réel. Il s'oppose à Descartes en ce sens. En effet, Descartes fonde son épistémologie sur une pensée, qui montre comment les choses sont faites. En prenant comme point de départ le *cogito*, sa philosophie affirme une antériorité logique de la pensée, qui permet de comprendre le réel. Les règles de la pensée sont les règles du réel. « Dans le *Cogito* cartésien, on découvre le Moi – mais le moi fournit non seulement une certitude première, mais en même temps de quoi répondre à la question *quid*, ce qu'est le Moi ?, à savoir une *res cogitans*⁵² ». La pensée est au fondement du réel.

Or c'est bien avec une telle méthode que l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* rompt. Nous reconstituons le réel par la pensée, et pas nécessairement tel qu'il est. La pensée peut être différente du réel⁵³. En effet, la réalité est incommensurable avec les mots. Le premier chapitre de l'*Essai* est traversé de nombreux exemples, qui illustrent cette idée. Un état de conscience n'est pas une somme d'états simples, ajoutés les uns aux

⁵¹ *PM*, p. 73.

⁵² GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 76.

⁵³ *PM*, p. 199 : « *Penser* consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non des choses aux concepts ». : nos concepts ne correspondent pas nécessairement aux choses, il faut partir des choses pour retrouver le contact avec le réel.

autres. Nous transférons la quantité de la cause dans la qualité de l'effet, pour expliquer l'augmentation d'intensité, alors qu'en réalité c'est un changement de qualité qui se produit⁵⁴. Les états de conscience ne sont pas des nombres, ne sont pas des grandeurs. C'est pourquoi notre personnalité, notre identité n'est pas quantitative, et que les théories associationnistes sont erronées. « C'est dire que l'analyse opère sur l'immobile, tandis que l'intuition se place dans la mobilité ou, ce qui revient au même dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable [...] étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule. Mais l'erreur est de croire qu'avec ces schémas on recomposerait le réel⁵⁵ ».

Chez Descartes, la pensée est toujours conscience, alors que chez Bergson, la conscience dépasse la pensée, et s'enracine dans le vivant⁵⁶. En effet, il y a une différence fondamentale entre le *cogito* cartésien et le *cogito* bergsonien. Chez Descartes, le « je pense » implique toujours la conscience de cette pensée. La conscience est toujours éveillée. Nous ne pouvons pas penser sans savoir que nous pensons⁵⁷. Au contraire, dans la philosophie de Bergson, le « je dure » n'implique pas la conscience du « je dure ». En effet, toutes les choses durent⁵⁸, tous les êtres vivants ont une durée, sans avoir conscience de durée. Dans l'*Essai*, la découverte de la durée n'est pas une évidence inhérente à la pensée : il faut un effort pour l'atteindre. Cependant, les deux *cogito* sont l'affirmation d'un « je suis ». Pour Bergson, je touche à une immensité de réalité qui dépasse ce que je suis, puisque les choses durent autour de moi. En réalité, il y a même conscience de durée parce que les choses durent et que durant dans son principe, il enveloppe la nécessité, ici ou là, d'une conscience qui est consciente de ce qu'elle dure et du fait de durer⁵⁹ ». Néanmoins, comment retrouver cette réalité qui me dépasse ? Comment dépasser l'interdit kantien d'une connaissance de l'être ?

⁵⁴ *DI*, p. 31 : « Nous associons alors à une certaine qualité de l'effet l'idée d'une certaine quantité de la cause ; et finalement, comme il arrive pour toute perception acquise, nous mettons l'idée dans la sensation, la quantité de la cause dans la qualité de l'effet. A ce moment précis, l'intensité, qui n'était qu'une certaine nuance ou qualité de la sensation, devient une grandeur ».

⁵⁵ *PM*, p. 202.

⁵⁶ *EC*, p. ; Bergson distingue entre la conscience nulle et la conscience annulée des végétaux par exemple, annulée par une réalité de sens contraire. La conscience annulée reste une conscience virtuelle.

⁵⁷ Descartes, *Réponses aux secondes objections*, « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées ».

⁵⁸ *DI*, p. 79.

⁵⁹ DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 54.

Aller au-delà du tournant de l'expérience

Il s'agit bien d'aller au-delà du tournant de l'expérience. Bergson constate l'échec de toute construction sur le réel à partir de l'expérience, mais « il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*⁶⁰ ». Bergson invite à reprendre contact avec le réel, dans sa pureté. Il y a une unité profonde qu'on peut saisir d'un coup, qui permet le dépassement de l'expérience, mais pas vers des concepts, « il s'agit de l'expérience réelle dans toutes ses particularités »⁶¹. Les concepts ne permettent que de penser les conditions de l'expérience possible, et non de retrouver dans une intuition l'expérience réelle. Ils nous éloignent de la réalité. C'est notre connaissance qui a divisé l'unité du réel, et celle-ci se trouve donc en deçà du multiple, dans l'expérience même. L'unité de la conscience se fait dans la durée, et non dans une aperception transcendantale logique :

Nous avons le droit de nous demander si la pensée n'est pas capable d'aller plus loin encore, de chercher si nous n'aurions pas, dans des cas privilégiés au moins, l'intuition de cette unité vivante (de nos états psychologiques), intérieure et non plus extérieure à la diversité, si nous n'aurions pas des intuitions intellectuelles. – Or nous croyons que notre personnalité, quand on la découvre de ce qu'elle a de superficiel et d'acquis, nous est justement donnée dans une intuition de ce genre. Et que l'analyse si intéressante faite par Kant de l'idée de personne ne s'applique pas à l'idée que nous puisons de nous-mêmes dans une unité profonde, où nous saisissons tout d'un coup l'unité et la multiplicité de nos phénomènes, notre durée nous apparaissant comme un tout indivisé⁶².

Il ne faut pas diviser la durée, la traiter en ce sens comme un milieu vide homogène. C'est bien là la faiblesse du kantisme⁶³ selon Bergson, même si celle-ci a fait la force de cette philosophie. Bergson remarque qu'il existe un type de réalité qui échappe à notre connaissance objective, telle que Kant la pense. Au contraire, cette réalité est dénaturée par la forme de la connaissance, alors qu'elle devrait faire l'objet d'une intuition immédiate. Il s'agit là de la durée, du temps qui échappe à la connaissance objective. La durée est déjà structurée⁶⁴, et le « je dure » est à expérimenter dans l'immédiateté. C'est bien ce qu'implique la première définition de la durée dans l'*Essai*, par l'idée que notre moi doit se

⁶⁰ *MM*, p. 205.

⁶¹ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 17.

⁶² Cours sur Kant, au Lycée Henri IV.

⁶³ WORMS, Frédéric, « L'intuition et l'intelligence. Kant et Bergson » in *Cahier d'histoire et de philosophie des sciences*, n°50, Paris, ENS Editions, 2001, p. 108.

⁶⁴ WORMS, Frédéric, « L'intuition et l'intelligence. Kant et Bergson » in *Cahier d'histoire et de philosophie des sciences*, n°50, Paris, ENS Editions, 2001, p. 109 : La forme de notre connaissance « déforme en fait une réalité dont la nature temporelle implique précisément une structuration immanente et invisible ».

laisser vivre, s'abstenir « d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs⁶⁵ ». La durée unifie⁶⁶ le divers de notre expérience sensible, mais dans toutes ses particularités, sans que le travail d'une conscience réfléchie soit nécessaire, sans que l'intelligence ne désorganise le réel.

C'est pourquoi l'empirisme supérieur de Bergson n'est pas un empirisme de l'expérience quotidienne, « mais plutôt comme celui de Deleuze, un empirisme de ce qui ne peut être qu'expérimenté, d'événements choquants et paradoxaux pour la pensée habituelle, transcendant l'observation commune, donnant lieu à des nouvelles catégories du possible et de l'impossible engendrées par la perception⁶⁷ ».

La notion de personne

C'est pourquoi il faut repenser la notion de sujet⁶⁸, et c'est bien ce que Bergson fait en utilisant la notion de personne. Mais cette notion n'est pas simplement un fait de langage comme le sujet. Elle s'applique directement à la réalité. « Il s'agissait de ressaisir la vie intérieure, au-dessous de la juxtaposition que nous effectuons de nos états dans un temps spatialisé. L'expérience était à la portée de tous ; et ceux qui voulurent bien la faire n'eurent pas de peine à se représenter la substantialité du moi comme sa durée même⁶⁹ ». Pour Bergson, la saisie de la vie intérieure, de la personne se fait au-delà du tournant de l'expérience – dans une unité, immédiatement, et non dans ce qu'on nomme le sujet. Toutefois, la contemplation de notre vie intérieure ne nous donne qu'une personnalité morcelée : « L'unité de notre personne (qui nous apparaît comme l'élément essentiel de la personnalité) nous échappe au moment où nous pensons la saisir⁷⁰. Toutes les philosophies ont été obligées de déplacer l'unité de la personne dans une transcendance, hors du temps, en distinguant deux moi. Bergson s'efforce de penser l'unité de la personne dans le champ de la conscience, et non hors de ce champ.

⁶⁵ *DI*, p. 75.

⁶⁶ C'est pourquoi, comme nous le verrons, elle est un acte, et non une chose.

⁶⁷ MULLARKEY, John, « La naturalisation de la métaphysique : la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie », in *AB I*.

⁶⁸ *PM*, p. 73 : « Le sujet, par cela seul qu'on le nomme, est défini comme invariable ; la variation résidera dans la diversité des états qu'on affirmera de lui tour à tour. En procédant ainsi par apposition d'un prédicat à un sujet, du stable au stable, nous suivons la pente de notre intelligence, nous nous conformons aux exigences de notre langage, et, pour tout dire, nous obéissons à la nature ».

⁶⁹ *PM*, p. 76.

⁷⁰ *Mélanges*, p. 1077. « L'unité de notre personne (qui nous apparaît comme l'élément essentiel de la personnalité) nous échappe au moment où nous pensons la saisir. Tant que nous ne faisons aucun effort pour la percevoir, nous sentons qu'elle est là, mais dès que notre conscience pense qu'elle la contemple, elle n'a devant elle qu'une infinité d'états psychiques séparés – une multiplicité. Il semble donc que l'unité de la personne existe tant qu'elle n'est pas perçue ».

Ainsi la personne prend en charge l'unité de la conscience dans la durée, ce que nous désignons comme l'étoffe du sujet, et cette unité se saisit dans l'intuition⁷¹. En effet, la personne, la personnalité, le caractère est l'ipséité même, ce qu'on trouve dans l'intuition. Pour Bergson, la personne dure, elle est le fondement de ce que nous sommes. Pourquoi peut-on opposer alors personne et sujet dans un premier temps ? La personne est caractérisée par l'ipséité, le fait d'être soi-même, et elle est bien en ce sens sa subjectivité. Dans l'*Essai*, Bergson montre que notre véritable caractère se trouve du côté du moi profond, d'un moi que l'intelligence ne fige pas, et qu'il est en continuel devenir. Un sentiment transforme et colore le moi entièrement. Au contraire, le sujet, comme nous l'avons vu, semble figé, immobile : il doit être stable, car il est le support des changements et des attributs de la personne. Chez Descartes, il se trouve même être le support du monde. Cependant, si chez Kant, il n'est plus une substance, il n'est plus rien à connaître. Or en réaffirmant qu'il y a quelque chose à connaître dans le moi, qu'il est possible d'avoir un contact avec l'ipséité, Bergson invoque la notion de personne pour désigner ce qu'il y a à connaître dans le sujet, son étoffe, indépendamment de toute structure, de tout rapport à l'action ou à la spéculation. Il n'en reste pas moins que la personne est dégagée de toute substantialisation⁷². Elle est une unité qui dure, qui se fait, comme la durée, dans un acte et non dans un être⁷³. Il n'est pas nécessaire de supposer un support sous la personne, de même qu'il n'y en a pas sous le changement. C'est une erreur de considérer qu'il y a des états conscients, qui passeraient sur la scène que serait un moi, toujours invariable : « Mais la vérité est qu'il n'y a ni substratum rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, - mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même⁷⁴ ». Il n'en reste pas moins que notre personne est aussi composée des personnes que nous ne sommes pas, que nous avons choisi de ne pas être. Il y a en nous un certain nombre de personnalités

⁷¹ RIQUIER, Camille, « La personnalité chez Bergson », *Les Etudes philosophiques*, n°2, Paris, PUF, 2007, p. 201 : « L'unité tout à fait extraordinaire de notre personne se sait d'un savoir implicite qui se dissipe à vouloir être dépossédée davantage. Car la fusion des éléments ne s'atteint qu'au prix de la confusion du sentiment qui nous la délivre ».

⁷² Nous entendons la substance au sens classique du terme ici. Nous verrons qu'en affirmant la durée comme une substance, nous ferons reposer la personne sur une substance.

⁷³ *PM*, p. 163, n. 1 : « De ce qu'un être est action peut-on conclure que son existence soit évanouissante ? Que dit-on de plus que nous quand on le fait résider dans un « substratum », qui n'a rien de déterminé puisque, par hypothèse, sa détermination et par conséquent son essence est cette action même ? ».

⁷⁴ *PM*, p. 165-166.

virtuelles, dont nous n'avons pas nécessairement conscience, mais qui auraient pu être réalisées, être actualisées⁷⁵.

Notre personnalité est un moi, semblable à une mélodie, qui se déroule, toujours en acte, toujours jouée. Pour Bergson, la réalité est mobile, que ce soit la réalité de notre vie intérieure et consciente, que la réalité du monde matériel. L'être du monde, c'est la durée. Toutefois, il n'y a pas que la durée en soi dans la vie consciente. Il y a aussi tout ce qui compose le sujet conscient qui dure, et sur lequel il est possible de prendre des vues multiples⁷⁶ : il est un, c'est-à-dire individu numériquement distinct des autres ; il est multiple, quand l'analyse de la conscience distingue les différents états de conscience qui le composent ; il est identique, puisqu'il reste toujours identique à lui-même, à travers ces changements.

Par conséquent, la notion de personne ne semble pas pouvoir rendre compte de toute la réalité de l'individu. En effet, il s'agit de ressaisir notre vie intérieure, dans la durée qui la caractérise, mais il faut prendre en considération le versant spatialisé de la personne, ce que dans l'*Essai*, Bergson appelle le moi superficiel, qui constitue un versant de l'être que nous sommes : nous sommes changeants, dans un changement perpétuel, qui forme notre substance comme nous le verrons, mais nous sommes aussi des êtres ayant un langage et vivant en société, ce qui nécessite une vision invariable de la réalité.

La chose en soi nous échappe ; il faudrait, pour l'atteindre, une faculté intuitive que nous ne possédons pas. Il résultait au contraire de notre analyse qu'une partie au moins de la réalité, notre personne, peut être ressaisie dans sa pureté naturelle [...]. Notre personne nous apparaît telle qu'elle est « en soi », dès que nous nous dégageons d'habitudes contractées pour notre plus grande commodité⁷⁷.

Cependant, il faut aussi considérer la personne lorsqu'elle agit, lorsqu'elle est en société, lorsqu'elle n'est pas à penser selon la durée. Il faut rendre compte de cet état de fait aussi. Or la notion de sujet permettrait de rendre compte de l'ensemble de la réalité, la réalité de la personne « en soi » et la réalité déformée à partir de cette personne. Ce serait la personne qui serait au fondement du sujet, comme sa substance. Mais cette personne nous échappe continuellement, il n'est jamais possible de la saisir dans une objectivité sans la transformer, sauf dans l'effort rare et difficile d'intuition. Dans sa critique de la

⁷⁵ *Annales bergsoniennes* Vol I, Cours de Bergson au Collège de France, Histoire de l'idée de temps, 1902 : « Il y a bien plus de personnalités différentes, virtuelles, chez un poète, chez un grand poète, qu'il n'y en a chez le commun des hommes, mais nous sommes tous en petit ce que le poète est en grand ; dans chacun de nous il y a bien des personnalités virtuelles, et notre personnalité réelle est un choix opéré par notre volonté et par les circonstances ».

⁷⁶ JOUSSAIN, Alain, « Le sujet conscient et l'inconscient, dans leur rapport avec la durée chez Bergson », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne et fils, 1959, n°1.

⁷⁷ *PM*, p. 21-22.

psychologie bergsonienne, Politzer montre qu'il n'est pas possible, par le langage, de parler de la personne : les données immédiates sont des ineffables, et la personne n'est constituée que de ces données immédiates. « Les données immédiates sont des ineffables. – Le langage étant un instrument de communication est abstrait par nature et la durée ne peut ni être saisie ni décrite du dehors. Car on ne pourrait la saisir du dehors que par l'analyse : or, l'analyse s'applique au tout fait, alors que la durée est le se faisant ; et on ne peut la décrire du dehors, parce que pendant qu'on la décrit elle dure et s'en va : les données immédiates doivent être vécues⁷⁸ ».

Ce qui, dans un premier temps, manque à la notion de personne, c'est la vie. La personne, considérée ainsi, est séparée du corps. Parce qu'elle contient tout notre passé, parce qu'elle est dans cette durée qui s'écoule continuellement, la personne n'est pas action, et n'est pas vivante. L'attention à la vie que Bergson décrit dans *Matière et mémoire*, est ce qui limite notre personne. C'est par cela, et par notre corps que s'effectue le choix parmi les personnalités différentes que nous aurions pu développer. « *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions⁷⁹ ».

Conclusion

Ainsi, n'est-il pas possible de penser le sujet en durée ? Bergson le remplace par la notion de personne, mais qui ne semble pas suffisante pour penser tous les aspects d'un sujet. Bergson apporte une véritable originalité à la notion de sujet, en la refusant d'abord, en la remplaçant par la personne. Il affirme ainsi la possibilité de saisir l'ipséité d'un être. Cependant, il y a bien une subjectivité chez Bergson, qui même si elle n'est pas définie en tant que telle comme caractéristique d'un sujet, est la pensée d'un sujet par Bergson. La durée est un acte, une tension, qui permettrait de la penser comme une substance, mais une substance qui n'est pas figée, dans un changement perpétuel, qui rend compte de la réalité. Et c'est à partir de cette substance repensée, sur cette substance, que Bergson fait reposer la personne. Cependant, il faut considérer le fait que la personne, entièrement plongée dans la durée, ne prend pas en charge certains aspects d'un être individuel, comme la matière et l'espace, ou la vie. L'être vivant est action, la personne qui dure doit agir, s'actualiser pour

⁷⁸ POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, p. 30.

⁷⁹ *MM*, p. 46.

être un sujet, une personne qui s'insère dans le monde, dans la matière, et qui vit en société. Le sujet bergsonien est en tension entre deux pôles de l'être.

Partie 2

Un sujet en tension entre deux pôles de l'être

Chapitre 4 – Utilisation du terme de tension par Bergson

Bergson n'a pas pensé un sujet, en tant que tel dans sa philosophie. Le concept ne s'y trouve même pas, notre auteur pense donc l'être individuel à partir de la notion de personne. Nous pouvons avoir une connaissance de la personne grâce à la saisie de la vie intérieure dans la durée. Mais Bergson ne divise-t-il pas plutôt le sujet ? La personne est ce qu'il y a de plus légitime, puisque nous en avons une connaissance immédiate, mais elle n'est que dans la durée, dans un seul pôle de l'être, alors que celui-ci est composé aussi de matière. Il y a la vie consciente, la vie psychique, la personne, mais notre être est aussi physique, il est aussi un être corporel. Ainsi le sujet bergsonien ne se dessinerait-il pas à l'intersection de ces deux tendances que sont la personne et le corps, en tension entre la durée et l'incarnation de la durée dans le corps ?

La notion de tension est utilisée par Bergson à plusieurs reprises, mais dans des sens différents, qu'il convient de définir, afin d'éclaircir sa pensée, et la caractérisation d'un sujet en tension. Le sujet est en tension, entre un moi superficiel, spatialisé, et un moi profond, dans la durée. Mais dans la philosophie de Bergson, la durée elle-même est caractérisée par une tension, qu'on ne peut ramener à la première évoquée. Il faut parvenir à penser les différences que Bergson place sous ce terme pour comprendre comment elles s'articulent, et comment la définition d'un sujet en tension semble possible. Les commentateurs utilisent fréquemment l'idée de tension, pour expliquer certains points de la philosophie de Bergson, comme la durée, ou la volonté, sans vraiment questionner cette notion, et s'attacher à ce qu'elle signifie.

Dans la mesure où elle peut être vraiment utile pour rendre compte du sujet dans la philosophie de Bergson, il s'agit de comprendre comment Bergson utilise le terme.

La notion de tension est bergsonienne, puisqu'on peut la trouver dans la plupart de ses ouvrages, et notamment dès que Bergson redéfinit la durée après l'*Essai*, c'est en terme de tension. Mais on trouve aussi cette notion pour définir l'attention à la vie, pour expliquer l'équilibre entre la mémoire et le corps, dans *Matière et mémoire*. Elle explicite les différents degrés de durée dans *L'évolution créatrice*, et sert à caractériser l'état d'une personne face à un choix dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Bergson s'en sert comme caractéristique fondamentale de notre personnalité et même de l'être

humain⁸⁰. Dans les textes de *L'Énergie spirituelle* et de *La pensée et le mouvant*, Bergson reprend la définition de la durée en terme de tension, et par exemple caractérise le rêve comme un état de relâchement qui s'oppose à la veille, où l'homme est en tension. Les utilisations sont nombreuses et variées, ce qui entretient finalement un certain flou autour de cette notion. Qu'est-ce que Bergson entend par le terme de « tension » ? La tension constitutive de la durée n'est pas la même tension, le même effort constitutif de l'être humain, même si le degré de tension de l'être humain est un degré de la durée même. Il y a donc un certain flou autour du terme même, dans la philosophie de Bergson.

Cependant, les commentateurs utilisent aussi la notion, qui est assez utile pour expliciter certains points de cette philosophie. Deleuze écrit : « Voilà que la notion de contraction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l'une à l'autre en un mouvement continu »⁸¹. Arnaud François⁸² montre que le moi est en tension, qu'il dure plus ou moins, et définit la volonté chez Bergson en terme de tension. Henri Gouhier écrit que « La détente qui donne la pure durée doit permettre de la saisir en tant que créatrice, c'est-à-dire là où sa tension la manifeste comme gain continu, comme énergie substantiellement spirituelle⁸³ » afin de montrer que la tension de la durée permet de la penser comme création. On peut remarquer d'abord que l'idée de tension caractérise le plus souvent la durée, puisque Bergson la définit lui-même comme tension. C'est pourquoi le moi est aussi défini comme tension, puisqu'il est constitué par la durée même. Le moi, comme la durée, est capable de tension et de relâchement, ce qui explique son unité et sa multiplicité.

Toutefois, comment définir cette notion ? L'analyse même de cette notion permet de comprendre en quoi elle est utile. En effet, la tension renvoie en physique à ce qui est étiré dans deux directions opposées, s'opposant ainsi à la pression : on parlera de la tension d'un élastique ou d'un fil. Mais elle désigne aussi la contraction, l'effort : un ressort est en tension, quand on le contracte, quand on s'efforce de le remonter, et elle est en ce sens contraire au relâchement. Or si on essaye de comprendre ce que Bergson entend par ce terme, il apparaît qu'il l'utilise aussi bien en terme d'équilibre qu'en terme de contraction. La tension de la durée est une tension-contraction, puisque la durée s'échelonne entre des degrés de contraction et de relâchement. Mais la tension est très souvent chez Bergson synonyme d'effort, effort de contraction. Être une personne, c'est être dans une certaine

⁸⁰ *Mélanges*, « Onze conférences sur la « personnalité » aux Gifford Lectures d'Edinburgh », p. 1082.

⁸¹ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, puf, 1966, p. 73.

⁸² FRANÇOIS, Arnaud « La volonté chez Bergson », in *La volonté*, Paris, Ellipses, 2002.

⁸³ GOUHIER, Henri, *Bergson ou le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961, p. 66.

tension, comme lorsque qu'on contracte un ressort. Ce texte tiré d'une conférence sur la personnalité⁸⁴ montre bien ce que Bergson entend par la tension comme effort :

Seul l'homme est une personnalité [...]. L'animal ne doit pas avoir suffisamment de force pour y parvenir ; le ressort se détend aussitôt. L'homme, au contraire, parvient à garder le ressort comprimé, et le flux de sa vie consciente passe continûment sans se scinder en morceaux. Cela demande de l'effort, cela représente un épuisant effort. Il est fatigant d'être une personne, comme il est fatigant de rester droit et de marcher sur deux pieds. [...] Eh bien, cette fatigue que l'on éprouve à être une personne, nous l'appréhendons, nous la saisissons directement dans le soi-disant dédoublement de la personnalité⁸⁵.

Il faut un effort pour être un être conscient, capable de maintenir l'unité de sa personne à tout moment de sa vie. Il faut noter que l'effort se trouve pour Bergson seulement du côté de la personne, dans la vie intérieure. Le moi superficiel, en ce sens, n'est pas un effort, la stabilisation par le langage, n'est que l'application de l'intelligence sur la réalité, qui facilite la vie sociale, et non la vie personnelle et intérieure.

Dans *Matière et mémoire*, la mémoire a aussi différents degrés de tension : « La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément⁸⁶ ». En effet, la mémoire s'étend dans le cône de la base à la pointe, et se contracte plus ou moins selon son degré d'adaptation à la situation présente.

Cependant, Bergson utilise aussi la notion dans un autre sens, assez différent. Quelques pages après ce passage sur la tension de la mémoire, entendue comme degré de contraction, Bergson décrit l'équilibre sensori-moteur à l'aide du même mot :

Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur des ébranlements ou des excitations et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leurs connexions et la précision de leurs entrecroisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente. Relâchez cette tension ou rompez cette équilibre : tout se passera comme si l'attention à la vie se détachait de la vie. Le rêve et l'aliénation ne paraissent guère être autre chose⁸⁷.

Ce texte illustre bien ce deuxième sens du mot que Bergson utilise, qui ne recouvre pas entièrement le premier, puisque notre auteur décrit bien ici un véritable état de tension, c'est-à-dire un fil tendu entre deux extrémités, et dont le point central, que représente l'attention à la vie se trouve en état d'équilibre. On ne pourrait interpréter la tension de la durée, comme un équilibre. Que signifierait l'idée que la durée est un équilibre ? Il serait

⁸⁴ *Mélanges*, « 6 mai 1916. Conférence de Madrid. La personnalité », p. 1215.

⁸⁵ *Mélanges*, p. 1224.

⁸⁶ *MM*, p. 189.

⁸⁷ *MM*, p. 194.

possible de désigner par là seulement un degré de tension de la durée, en équilibre entre deux tendances, deux directions différentes de l'être.

On trouve donc chez Bergson une tension-contraction de la durée qui est l'étoffe du réel, et une tension-équilibre entre les pôles formés par ces différents degrés de tension de la durée, à l'intérieur même de l'homme. Les deux notions s'articulent donc, et dépendent l'une de l'autre. En effet, lorsque Bergson parle de la mémoire, par exemple, il pense différents degrés de contraction, mais qui s'échelonnent sur un fil tendu entre deux extrémités : la mémoire se contracte plus ou moins, entre le souvenir pur, et entre le souvenir ressemblant exactement à l'action qui se prépare. Mais les deux sens se rejoignent si on considère que l'état d'équilibre nécessite un effort, et n'est pas simplement un état naturel. Or c'est bien ce que semble affirmer Bergson, en désignant l'effort que l'homme doit faire pour être une personne.

Il faut noter que le sens de la notion a évolué : elle n'était synonyme que d'effort dans *l'Essai*, l'effort et la concentration que nous pouvons faire ou ne pas faire. Mais dans *Matière et mémoire*, comme le note Alain De Lattre⁸⁸, la notion est l'objet d'une double extension, sur le terrain de la psychologie et de la métaphysique : tension du souvenir à l'habitude, par exemple, mais aussi tension de l'attention à la vie, tension de notre être vivant. Il n'est toutefois pas possible de considérer de la même manière cette tension psychologique et cette tension métaphysique.

On peut attester de ce double sens, d'une tension-contraction et d'une tension-équilibre, à l'aide de certains textes de *L'évolution créatrice*. En effet, dans *L'évolution créatrice*, cette contraction de l'être, de la durée, devient création. Cette contraction peut nous permettre de comprendre la création par l'acte d'intuition. « Mais, l'esprit, disions-nous, peut marcher dans deux sens opposés. Tantôt il suit sa direction naturelle : c'est alors le progrès sous forme de tension, la création, continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit, et cette inversion, poussée jusqu'au bout, mènerait à l'extension, à la détermination réciproque nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux autres, enfin au mécanisme géométrique⁸⁹ ». C'est ici bien au sens d'effort que Bergson entend le terme. Or il existe bien une tension dans cet ouvrage, entre deux mouvements contraires : « En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est un mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants, le

⁸⁸ DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 114.

⁸⁹ *EC*, p. 224.

second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second⁹⁰ ». C'est, en pensant, des mouvements contraires, qui travaillent en sens inverse, que Bergson pense une véritable tension métaphysique, qui permet de penser aussi bien la réalité de la matière que la réalité de l'esprit. La tension métaphysique devient l'origine même d'une tension psychologique de la durée.

Il est toutefois intéressant de noter que ce qui permet de sortir de cette tension métaphysique, c'est l'idée de contraction, synonyme de tension par certains moments. « Qu'est-ce en effet qu'une sensation ? C'est l'opération de contracter sur une surface réceptive des trillions de vibration. La qualité en sort, qui n'est rien d'autre que de la quantité contractée. Voilà que la notion de contraction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l'une à l'autre en un mouvement continu⁹¹ ». C'est donc la contraction qui nous permet de penser un lien entre ces deux mouvements inverses. Nous verrons par la suite l'importance de cette idée : c'est la contraction même de la durée, l'acte même de durer, qui est à l'origine des deux mouvements.

La généralité d'emploi de l'idée de tension permet de hausser et de remonter l'analyse « à ce niveau d'où tout ce dont peut nous instruire la psychologie se comprend à la fois ; et d'où, dans la même foulée, parce que reformée dans l'étoffe des choses, la « réalité de l'esprit » nous devient apparente : comprise parce que située et claire parce que réinstallée dans la dimension première et dans l'économie de la réalité⁹² ».

Ainsi, la notion de tension peut nous permettre de comprendre ce qu'est vraiment la durée, mais elle peut nous permettre de penser ce que peut être le sujet chez Bergson, à l'intersection de deux tendances qui le constituent. Il n'en reste pas moins qu'il faut d'abord comprendre ce qu'est cette durée. Peut-elle être la substance d'un sujet ?

⁹⁰ EC, p. 250

⁹¹ DELEUZE, Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 72-73.

⁹² DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 119.

Chapitre 5 – Une substance chez Bergson ? L'étoffe de la durée et l'être-temps

Dépasser la dichotomie être-devenir

Bergson propose véritablement une nouvelle métaphysique, lorsqu'il pense la durée. Il s'agit de donner un nouveau sens à l'être. Pour Bergson, l'être est devenir, changement constant : « qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même. C'est ce que j'exprimais en disant qu'il y a du changement, mais qu'il n'y a pas de choses qui changent⁹³ ». Il n'y a aucune substance qui tienne sous le changement, comme nous l'avons vu. Il faut penser l'être à partir de la réalité. Cependant, Bergson ne s'affranchit pas complètement d'une pensée substantialiste⁹⁴, et il s'agit simplement de ne pas penser l'être comme immobile, immuable, toujours identique à lui-même, ce qui n'est pas la façon de pensée naturelle de l'esprit⁹⁵. C'est pourquoi Bergson dépasse une dichotomie qui oppose l'être, toujours identique, et le devenir des choses qui changent, des qualités. Le mot « durée » est en lui-même équivoque. On dit qu'une chose dure, quand elle subsiste à travers le temps, mais que le temps dure, c'est-à-dire qu'il passe en changeant toujours. La durée désigne donc ce qui subsiste sans changement à travers le temps, et ce qui change sans cesse. La durée permet de donner une définition nouvelle de l'être lui-même. En effet, celle-ci, caractérisant au départ une expérience psychologique, devient une véritable substance⁹⁶. Bergson utilise souvent plusieurs fois l'adjectif « substantiel » pour caractériser le changement, ou même l'idée d'une essence de la mobilité⁹⁷. Mais c'est une substance variable, toujours changeante, qui

⁹³ *PM*, p. 167.

⁹⁴ BARBARAS, Renaud, « Le problème de l'expérience », in *Annales bergsoniennes*, Vol II : « Or, même si, à travers la philosophie de l'intuition [...] Bergson pressent une détermination neuve du sens de l'être, il n'en reste pas moins qu'il demeure tributaire d'une approche substantialiste, c'est-à-dire « naïve » de l'Être. En effet, sa question n'est pas tant : « quel est le sens d'être de ce qui est » ? que : « Ce qui est véritablement, c'est-à-dire substantiellement, doit-il être nécessairement pensé sur le modèle de l'être logique, comme l'immobile, l'immuable, l'éternellement identique à soi-même ? » », p. 293.

⁹⁵ *EC*, p. 166 : « Nous ne sommes à notre aise que dans discontinu, dans l'immobile, dans le mort ».

⁹⁶ Ce qui peut être la source d'objection au bergsonisme : « Bergson reconnaît sans doute que la mobilité vraie – la durée – est différence avec soi, mais c'est pour la faire accéder à la dignité substantielle dont Hegel félicite Zénon d'avoir délivré le mouvement. Le bergsonisme est donc moins une critique de la métaphysique qu'un déplacement de sa topique : l'Être n'a fait que changer de contenu », écrit G. Lebrun dans *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p. 240.

⁹⁷ *PM*, p. 26 : « il faut [...] se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence ».

n'est pas support du changement, mais le changement même⁹⁸. Or il est changement, parce que le temps s'écoule, parce que la durée ne s'arrête jamais, est indivisible, continue. Peut-on alors affirmer que l'être est temps ? « L'être est temps, et c'est encore mieux de dire qu'il est temps que de dire qu'il est changement, l'être est temps, jamais fait, mais en se faisant, toujours à faire, toujours fini mais jamais achevé »⁹⁹. Dans ce temps redéfini que constitue la durée, nous saisissons l'être, qui est vie et mouvement, changement, qui est toujours à être. Il faut parvenir à bien comprendre ce que Bergson entend par « durée », en prenant en compte que sa pensée évolue. Dans l'*Essai*, la durée est « la forme » de nos états de conscience, mais elle devient un acte dans *Matière et mémoire*, et Bergson utilise à plusieurs reprises le terme de tension pour désigner la durée. Le changement principal que nous pouvons noter entre ces deux ouvrages est celui de la prise en compte par Bergson de la durée des choses. Alors que la durée était comparée à une mélodie en 1889, qui s'opposerait à la partition, elle devient un rythme en 1896¹⁰⁰. En effet, Bergson tente de penser les différents rythmes de durée. Il ne s'agit plus de discuter la différence entre un temps homogène et un temps absolu, mais de comprendre comment chaque type de réalité a sa propre temporalité. C'est pourquoi l'être est temps, plutôt que changement.

Dans l'*Essai*, la définition de la durée n'est pas évidente. En effet, comme le montre André Robinet¹⁰¹, le caractère d'hétérogénéité de la durée concrète par opposition au caractère d'homogénéité de la temporalité mathématique n'a rien de suffisant pour définir la durée, ni pour éliminer toute homogénéité de la vie consciente elle-même. La stricte opposition du caractère essentiel de la durée à l'homogénéité de l'espace exige que l'hétérogénéité soit discontinue. Chacun des instants qui composent la mobilité de la durée est indépendant des autres. Le présent est donc immédiatement englouti par le passé. La durée n'est jamais « plusieurs », mais est toujours « jamais plus », alors que les parties de l'espace, dans leur continuité, se conservent. Chaque moment de la durée est unique, contrairement au moment du temps homogène, mais cette unicité vient de leur transition. En plaçant le temps dans le vécu, Bergson évoque ce caractère réel, fondamental de la durée : un être qui se dévore lui-même, un être de l'anéantissement permanent, c'est-à-dire une durée sans mémoire.

⁹⁸ *PM*, p. 7 : « Ce qui est réel, ce ne sont pas les « états », simples instantanés pris par nous, encore une fois, le long du changement ; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel [...]. Il n'y a ici qu'une poussée interrompue de changement – d'un changement toujours adhérent à lui-même dans une durée qui s'allonge sans fin ».

⁹⁹ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 176.

¹⁰⁰ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 231.

¹⁰¹ ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Editions Seghers, 1965.

Cependant il faut réconcilier l'hétérogène et le continu. « La durée ne se définit plus par la disparition sans espoir de retour des instants mais par la permanence d'une certaine épaisseur de présent qui se fait, due à cette « activité continue et vivante », à ce « continué devenir » opposé à l'inertie des états référés à l'espace. Changer ne signifie plus disparaître, mais grossir, s'enrichir¹⁰² ». L'unité des moments de la vie consciente est possible grâce à l'unification progressive des qualités variées, des états de conscience différents de la personne. « La totalité en voie de totalisation » est celle d'une personne, « le développement continue d'une personne¹⁰³ ». De la multiplicité qualitative nous passons à la qualité multiple. Dans le cas de l'hétérogénéité-dépassement, la personne est fondée dans l'altérité ; dans le cas de l'hétérogénéité-surpassement, elle est fondée dans l'altération. La durée est alors mémoire, comme Bergson le montrera clairement en 1896. Ce qui apparaît clairement, c'est que la définition de la durée est toujours en rapport avec un être.

La substantialité du moi

La durée est d'abord au fondement d'un être qui change. La durée bergsonienne unit le devenir et l'être. Il n'y a plus qu'une seule réalité.

Le moi, disions-nous, est un être permanent, identique à lui-même. Il est un. D'autre part, il est le théâtre d'une infinité d'événements qui se succèdent en lui. Or un être qui reste identique au fond, tout en changeant sans cesse d'aspect, est un être qui dure. L'idée de durée, l'idée de temps n'est pas autre chose que la conscience que nous prenons de l'identité de notre être sous la multiplicité de ses modifications¹⁰⁴.

Or si le moi reste identique à lui-même sous la multiplicité de ses modifications, il peut pour Bergson être affirmé une substance. « Si la conscience ne nous fournit pas seulement la connaissance des faits psychologiques mais nous fait saisir sous ces phénomènes un moi durable, un moi permanent, c'est donc qu'elle nous fait pénétrer jusqu'à une substance¹⁰⁵ ». Cependant, il faut noter que le moi est substance, parce qu'il persiste, parce qu'il résiste aux modifications. Dans l'*Essai*, il y a toujours un moi, même si chaque sentiment le transforme entièrement, même s'il est modifié à chaque instant. Il reste toujours cette force, l'idée même de durée dont nous prenons conscience, sous les

¹⁰² ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Editions Seghers, 1965, p. 31.

¹⁰³ *DI*, p. 149.

¹⁰⁴ *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, « 17^e leçon », p. 102.

¹⁰⁵ *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, « 17^e leçon », p. 97.

différents aspects de notre moi, et c'est cela que Bergson appelle substance. Cependant, « c'est la seule substance que nous connaissions ». Il n'est pas possible d'avoir conscience de la substance des autres choses. On ne prête aux autres hommes un moi que par analogie. Mais nous n'aurons jamais aucune connaissance de leur moi, de leur substance, nous n'avons connaissance que de leurs qualités. Si nous retranchons les qualités des objets matériels, il ne reste rien, et il est seulement possible de faire l'hypothèse d'une substance qui tient sous les qualités. Il n'y a que notre moi dont nous pouvons avoir une réelle connaissance, puisqu'il me reste toujours une donnée de l'expérience, l'expérience de la durée pour m'assurer de la substance, de la résistance du moi aux changements qu'il subit. Bergson semble refuser parfois qu'il y ait un « être » sous le changement : « Il y a du changement, mais il n'y a pas choses qui changent : le changement n'a pas besoin de support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte qui se meuve : le mouvement n'a pas besoin d'un mobile¹⁰⁶ ». Cette affirmation s'applique-t-elle au moi ? A. Joussain¹⁰⁷ montre que la formule est critiquable si on l'applique à l'individu. Le contenu de ma conscience change sans cesse, mais l'individu conscient, en qui se font les changements reste le même. Durer, ce n'est donc pas seulement changer comme l'écrit souvent Bergson, c'est aussi subsister, et c'est bien ce que semble dire Bergson lorsqu'il affirme la substantialité du moi. Les difficultés soulevées par Hume et Kant ne viennent-elles pas du fait qu'ils critiquent une substance spirituelle existant indépendamment de tout fait de conscience, un sujet conscient sans détermination particulière ? N'est-ce pas à ces difficultés que Bergson répond en admettant le changement sans quelque chose qui change ? En effet, ce qu'il rejette, c'est l'idée d'un noumène extérieur à l'expérience. Le changement tel qu'il le conçoit, c'est la durée pure, une durée pure dont la notion enveloppe celle du moi. Il y a donc bien une subsistance dans le changement de la durée. Il faut pourtant bien comprendre en quoi consiste cette substance. Nous avons affirmé que Bergson dégage la personne de toute substantialisation, au sens d'une substance spirituelle immuable. Il y a une unité de la durée, mais aussi une multiplicité. Dans son *Introduction à la métaphysique*, Bergson développe ce problème de l'unité de la durée, et aussi de l'unité de la mémoire. En effet, il en va de même de la mémoire, qui comme la durée, est colorée différemment par l'ajout d'un nouvel instant de conscience. La permanence de la durée est

¹⁰⁶ *PM*, p. 185.

¹⁰⁷ JOUSSAIN, Alain, « Le sujet conscient et l'inconscient, dans leur rapport avec la durée chez Bergson », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne et fils, 1959, n°1 : « Son expression dépasse donc sa pensée, quand il affirme que le changement n'a pas besoin d'une chose qui change. Il eût mieux fait de dire que rien ne subsiste sans changer et que c'est en prenant conscience du changement que nous prenons conscience de notre être ».

de la même sorte. Il n'est pas possible de parler d'unité, ou de multiplicité pour rendre compte de la durée¹⁰⁸. Ce ne sont que des points de vue sur la réalité qu'est la durée. Notre intelligence voit soit la multiplicité de la durée, soit l'unité. Approfondir l'unité, c'est retrouver l'éternité de la durée. Mais l'éternité de la durée n'est pas immobile, elle est mouvante, c'est-à-dire une éternité de vie. La personne est une substance en ce sens, au sens même où la durée en est une. La durée est une substance, qui est identique à elle-même tout en étant le changement même. C'est une substance mouvante, vivante que le regard ne doit pas arrêter. Toutefois, les objets matériels ont aussi une durée. Bergson affirme l'unité du réel, et ce réel est pensé à partir de la durée.

L'ontologie de la durée et l'unité du réel

Ainsi Bergson pense une véritable ontologie de la durée. Elle devient l'étoffe même du réel : « Quant à la vie psychologique, telle qu'elle se déroule sous les symboles qui la recouvrent, on s'aperçoit sans peine que le temps en est l'étoffe même. Il n'y a d'ailleurs pas d'étoffe plus résistante ni plus substantielle¹⁰⁹ ». La durée est une substance, mais par un effet de résistance, de consistance, indépendant de tout postulat métaphysique, tout comme le moi. Mais parce que c'est le temps, ce temps redéfini par Bergson, il est possible d'affirmer qu'il est substantiel, parce qu'il est le changement, et qu'il n'est pas possible de le confondre avec une substance immuable. Nous l'avons vu, la durée est la force que la conscience perçoit, l'activité même du moi, qui nous empêche d'y voir là une simple fiction. Cependant, la prise de la conscience de la durée ne se limite pas à notre durée. « Le cogito bergsonien ne dit pas « je suis » mais « il y a de l'être ». Comment être sûr qu'il y a là un moi ? Bergson refuse formellement de fermer la conscience sur elle-même et la garde ouverte par définition. Et la durée, qui ne s'écoule pas seulement à la surface de la conscience devient l'étoffe du réel¹¹⁰ ». Si dans ses Cours ou dans l'*Essai*, la durée se limite à la conscience que le moi prend de lui-même, à une expérience psychologique, elle devient « l'essence variable des choses » comme l'écrit Deleuze. C'est bien le réel même qui est durée, mais cela implique alors que le réel soit une unité : il y a donc bien une unité nécessaire entre la matière et l'esprit. Toutefois, affirmer que le réel est durée, c'est aussi affirmer qu'il a différentes manières de se différencier, et notamment que la durée peut devenir ma durée, et qu'elle est aussi la durée des choses autour de moi. C'est pourquoi

¹⁰⁸ *PM*, p. 197 : « Que la personnalité ait de l'unité, cela est certain ; mais pareille affirmation ne m'apprend rien sur la nature extraordinaire de cette unité qu'est la personne ».

¹⁰⁹ *EC*, p. 4.

¹¹⁰ LEMOINE, Maël, « Durée, différence et plasticité de l'esprit », *Bergson, la durée ou la nature*.

Bergson pense la durée comme une tension¹¹¹, comme un acte, qui doit permettre de comprendre comme la durée prend en compte tous les éléments du réel.

Or la pensée de Bergson évolue en ce sens. L'ontologie se trouve aussi du côté de l'espace. « L'espace lui semblait de moins en moins réductible à une fiction nous séparant de cette réalité psychologique, pour être lui aussi, fondé dans l'être et exprimer un de ses deux versants, une de ses deux directions¹¹² ». En effet, dans l'*Essai*, l'espace reste une fiction, une création de l'entendement¹¹³. L'espace homogène tel que Bergson le présente dans son premier ouvrage « n'existe pas du tout ; c'est un fantôme de l'imagination, né de besoins utilitaires¹¹⁴ ». La matière semble bien réductible à cet espace homogène, même si « les choses durent¹¹⁵ ». C'est pourquoi il s'agit de se dégager de ce que l'entendement imagine pour retrouver la durée et la réalité. Mais dans *Matière et mémoire*, Bergson s'attache à une véritable métaphysique de la matière. Dans la philosophie bergsonienne, elle se définit ainsi : « La matière est la totalité des corps étendus (c'est-à-dire qui occupent un espace à trois dimensions) et de leurs relations nécessaires »¹¹⁶. Cependant, cette métaphysique de la matière est nécessairement temporelle, puisque le réel est une unité, unité temporelle¹¹⁷, dont fait partie la totalité des corps étendus. Et en allant au-delà de l'expérience, il s'agit de découvrir une matière réelle, mais comme une donnée immédiate de notre expérience. Par là, ce n'est pas une essence abstraite de la matière qu'on trouve, mais une réalité concrète qui s'impose à nos sens, qui traverse notre expérience. Il n'y a donc plus que le moi que je peux connaître directement, mais il est possible d'avoir une expérience immédiate de la matière, à condition bien sûr de passer « le tournant de l'expérience ». Jankélévitch écrit à propos de la matière : « *La matière est mon présent*¹¹⁸ ». En effet, mon présent, pur, sans mémoire, est l'étendue, et je peux trouver en moi cette réalité qu'est la matière, et « notre présent est la matérialité même de notre existence¹¹⁹ ». Mais la matière devient bien véritablement temporelle. Elle est la durée au

¹¹¹ *MM*, p. 232 : « Ce prétendu temps homogène, comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, est une idole du langage, une fiction dont on retrouve aisément l'origine. En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres ».

¹¹² DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 27.

¹¹³ *DI*, p. 70-73.

¹¹⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 121.

¹¹⁵ *DI*, p. 79.

¹¹⁶ WORMS, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 41.

¹¹⁷ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 231.

¹¹⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 121.

¹¹⁹ *MM*, p. 154.

dernier degré du relâchement. La durée se détend, se dilue, pour rejoindre le présent et se confondre avec l'instantanéité.

Bergson définit donc bien une unité du réel. Il n'y a qu'une seule réalité, qu'une seule étoffe, que je peux trouver en moi. Le corps et l'esprit, la matière et la mémoire ne sont que des rythmes différents d'une même réalité, la durée. Il ne s'agit donc pas pour Bergson d'opposer deux substances, différentes. La matière et la durée ne sont pas deux réalités, l'une corporelle et l'autre spirituelle. Il n'en reste pas moins qu'il faut différencier ces deux rythmes de la réalité. Or c'est en considérant comment le réel se différencie que Bergson montre qu'il se différencie selon un acte, la tension : « la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent »¹²⁰. La matière « tend » vers l'instantanéité, mais par un acte particulier de la tension comme Bergson le montre dans *L'évolution créatrice* : « L'extension apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt¹²¹ ». C'est un acte de détente que Bergson décrit ici, acte qui a une direction différente de l'acte de l'esprit. Cependant, il met en évidence des différences de nature par ces rythmes différents de durée, et donc des êtres différents.

Toutefois, si le réel a une dualité, elle se retrouve nécessairement en nous, et c'est en nous que nous la retrouvons, que nous en faisons l'expérience. Il y a en nous une dualité entre la matière et l'esprit, qui n'ont pas les mêmes rythmes de durée, mais que je peux atteindre au-delà du tournant de l'expérience, par un acte de détente ou de contraction de ma propre durée

La durée : un absolu ?

Bergson s'est opposé à toute idée d'absolu. Il critique vivement les philosophes qui ont cru trouver un absolu, dans une intuition, dans un dépassement de l'intelligence en dehors du temps. L'intelligence opère dans le temps nous semble-t-il à première vue. Mais dans un temps spatialisé, dans un temps homogène, qui n'a rien à voir avec la véritable durée des choses. « Une intuition qui prétend se transporter d'un bond dans l'éternel s'en tient à l'intellectuel. Aux concepts que fournit l'intelligence elle substitue simplement un concept unique qui les résume tous et qui est par conséquent toujours le même, de quelque nom qu'on l'appelle : la Substance, le Moi, l'Idée, la Volonté¹²² ». Ce mot qu'on se donne explique tout, unifie tout, mais dans une unité qui est artificielle, car elle est donnée dès le

¹²⁰ *MM*, p. 248-249.

¹²¹ *EC*, p. 246.

¹²² *PM*, p. 26.

départ, dans le principe. « Combien plus instructive serait une métaphysique qui suivrait les ondulations du réel ! ». Or pour suivre les ondulations du réel, il n'y a qu'une seule possibilité : en faire l'expérience. Mais il faut en faire l'expérience dans la durée. Or le concept de durée, chez Bergson, ne devient-il pas un absolu ? La saisie de la durée en soi par Bergson n'en fait-il pas un absolu, un concept dans lequel tout est donné d'avance, pour expliquer le monde ?

La durée est un absolu, mais qui est trouvé dans une intuition, qui se fait dans un temps retrouvé, dans la saisie d'une réalité, qui est mouvement et changement. « En nette opposition au point de vue kantien, l'essence de la méthode bergsonienne est la tentative de développer nos pouvoirs plastiques de perception, de multiplier les variétés de l'être en question. Dans chaque cas, Bergson emploie la méthode de l'intuition pour effectuer une ouverture perceptive et ainsi dissiper toute image d'absolu en philosophie¹²³ ». Il ne s'agit donc pas de proposer un nouveau concept, expliquant le monde, mais bien de ressaisir l'être dans sa variété. Et ceci passe d'abord et avant tout par la saisie de la durée intérieure, la vision directe de l'esprit par l'esprit. « Ils croient nous renseigner sur l'absolu en lui donnant un nom. Mais, encore une fois, le mot peut avoir un sens défini quand il désigne une chose ; il le perd dès que vous l'appliquez à toutes choses [...]. Quand enfin le mot en vient à désigner tout ce qui existe, il ne signifie plus qu'existence. Que gagnez-vous alors à dire que le monde est volonté, au lieu de constater tout bonnement qu'il est¹²⁴ ». La durée est un absolu, mais c'est un absolu que j'atteins dans une expérience, et non dans un principe. L'intuition n'est que la saisie de ma vie intérieure dans un premier temps, mais qui me permet de comprendre ensuite l'existence du monde. Mais la durée n'est donc jamais indépendante de nous. Elle a toujours un rapport à la conscience.

La durée n'est pas indépendante de nous

La durée est immédiatement donnée à la conscience. La durée ne se sépare jamais de la conscience parce que la conscience ne se sépare jamais de la durée. C'est bien là l'affirmation d'un *cogito* bergsonien, et la découverte d'une réalité immanente à l'esprit. Mais cette réalité est donnée dans une expérience, comme nous l'avons vu, et non dans une pensée. « Cette durée que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ?¹²⁵ ». L'expérience de la durée,

¹²³ MULLARKEY, John, « La naturalisation de la métaphysique : la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie », in *AB I*, p. 312.

¹²⁴ *PM*, p. 49-50.

¹²⁵ *PM*, p. 4.

parce qu'elle est une expérience ne devient pas aussitôt comme le *cogito* cartésien une vérité immédiatement claire. Elle est aussi certaine, mais c'est une vérité qui est matière à observation plus qu'à discours¹²⁶.

Or dès qu'il parle de la durée, Bergson parle de l'esprit : « Bref, le changement pur, la durée réelle, est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité¹²⁷ » ; « S'il y a un mouvement absolu, c'est que le mouvement comporte un aspect psychologique, c'est qu'il a un intérieur. Quand je me repose, j'ai la sensation du repos, quand une personne court elle a la sensation de courir¹²⁸ ». La durée n'est jamais indépendante de la conscience. La durée suppose toujours la conscience, et si toutes les choses durent, toutes les choses participent de la conscience. C'est pourquoi la durée est toujours assimilée à un acte. Il faut faire tenir ensemble tous les moments de la durée, l'écoulement est un acte. C'est pourquoi André Robinet parle d'un troisième sens de la durée¹²⁹. La durée, de la conscience spirituelle, n'est pas seulement ce à quoi nous parvenons lorsque nous faisons l'expérience de notre moi profond. Il existe aussi une durée, que nous ne pouvons atteindre, dans « les profondeurs obscures de la conscience¹³⁰ ». Bergson fait ici allusion à une durée que nous ne pouvons pas saisir, à une profondeur qui nous échappe, mais qui est celle « où notre moi évolue ». Cette durée, selon Robinet, serait un degré encore plus profond que la durée du moi profond, avec le rôle important d'en être le support. « Par rapport à cette durée plus profonde que les profondeurs du moi, la durée du moi profond paraît à son tour dépassée et superficielle. Mieux, la durée spirituelle, que récupère l'*Essai*, tiendrait de cette durée des profondeurs, « à son insu », sa propre temporalité ». Ne peut-on voir déjà à l'œuvre ici, des rythmes de durée différents ? La durée du moi profond, de nature spirituelle échappe dès qu'on veut la saisir, parce qu'elle est nécessairement contradictoire, homogène et hétérogène, différence et ressemblance avec soi. Il est possible dès l'*Essai* d'envisager une « durée qui n'est ni simulacre de l'entendement, ni la réalité d'une conscience telle que ses données immédiates la révèlent à soi, mais une durée originaire, dont la durée spirituelle tiendrait son essence et sa portée, et qui serait la racine radicale de la différenciation entre homogène et hétérogène, principe de l'individuation conceptuelle et existentielle¹³¹ ». Mais c'est dans *L'évolution créatrice* que cette idée d'un troisième sens de la durée devient importante. En effet, Bergson met en œuvre une durée originaire, qui se divise en

¹²⁶ THEAU, Jean, *La critique bergsonienne du concept*, Paris, PUF, 1968, p. 61.

¹²⁷ *PM*, p. 29.

¹²⁸ Cours au Collège de France, Histoire de l'idée de temps, 1902, in *Annales bergsoniennes* Vol I.

¹²⁹ ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Editions Seghers, 1965, p. 37.

¹³⁰ *DI*, p. 178.

¹³¹ ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Editions Seghers, 1965, p. 38.

hétérogène et homogène : « le pur vouloir, le courant qui traverse cette matière en lui communiquant la vie est chose que nous sentons à peine¹³². Cette supraconscience comme Bergson l'appelle est une durée plus profonde, dont notre conscience n'est qu'un fragment. Et cette durée plus profonde peut se détendre ou se tendre. Nous verrons en quoi cette idée d'une durée à l'origine de sa propre différenciation est importante pour comprendre la nature du sujet : c'est dans la nature même de la durée, que réside le principe de différenciation, la différence de nature entre l'esprit et la matière, mais c'est aussi ce qui rend possible leur réconciliation.

Cependant, Bergson ne dépasse-t-il pas ici une philosophie des données immédiates de la conscience ? N'y a-t-il pas un risque métaphysique ou réaliste à penser une durée qui ne dépend pas d'une conscience ? Pour F. Worms, ce risque n'est pas toujours évité, mais ce n'est pas par erreur¹³³ : « C'est au contraire que la réalité antérieure au regard ou à l'apparaître relève encore de la conscience et de l'expérience, c'est-à-dire de l'expérience ou des données *sensibles*, d'un côté, et d'un acte *subjectif*, de l'autre, dont ces données sont indissociables, ce qui interdit *doublement* d'en faire une chose indépendante de nous ». Comme nous l'avons vu avec André Robinet, la durée se détruit elle-même, est toujours dépassement, si elle n'est pas retenue par un acte. La durée implique un acte, parce que les données sensibles se succèdent temporellement, parce qu'elles durent, et qu'il faut retenir cette succession – autrement les données sensibles disparaissent. C'est pourquoi, pour qu'il y ait des données sensibles, il faut une durée et une mémoire, un acte subjectif. Néanmoins, cet acte est nécessairement immanent. S'il se détache des données sensibles et de leur succession, il les dispose dans l'espace, et nous ne sommes plus alors dans la durée. L'expérience, en tant que temporelle, implique cet acte subjectif : « Telle est la conscience dans la durée, tel est aussi ce qui rend toute durée solidaire d'une conscience, tel est l'acte qui interdit d'en faire une chose. *Contraction et non pas contemplation*, et même contradictoire avec la contemplation, celle-ci ne pouvant venir qu'après, après coup, répondant à une tout autre nécessité¹³⁴ ». On retrouve ici la thèse de Worms, qu'il développe plus longuement dans son ouvrage sur les deux sens de la vie chez Bergson. La distinction entre la durée et l'espace n'est pas une distinction entre deux choses, mais une distinction entre deux actes de conscience. La matière et la durée sont deux actes de conscience, que Bergson distingue dans le mixte de notre vie conscience, pour en penser

¹³² EC, p. 239.

¹³³ WORMS, Frédéric, « La conscience ou la vie ? », in AB II, p. 195.

¹³⁴ WORMS, Frédéric, « La conscience ou la vie ? », in AB II, p. 197.

l'opposition, mais surtout pour en penser l'unité. Mais à quoi correspond cette notion d'acte subjectif ? Il me semble que nous pouvons trouver un exemple d'un tel acte de conscience dans *Matière et mémoire*. Bergson parle de la perception et du souvenir comme des actes¹³⁵. C'est en sens qu'il paraît possible de parler d'un acte subjectif dans la durée. Le souvenir est l'acte de retenir le passé, acte de la conscience. La durée est un acte, dans le sens où elle est changement même. Il faut penser ici l'acte comme l'opposition à la chose statique.

Il en va de même pour la matière, elle dépend de la conscience. « Par ailleurs, si la durée ne peut être que conscience, existence subjective, la matière qui ne dure pas, qui n'existe qu'*objectivement* ne peut se transformer en matière vivante qu'en participant à une existence subjective qui la fait durer¹³⁶ ». La matière est quelque chose qui a trait à la spiritualité, parce que la spiritualité repose sur la durée. La matière et la durée ne sont jamais indépendantes d'un acte de conscience, qui les fait durer, c'est-à-dire qui est la durée même, toujours en mouvement. Nous ne les construisons pourtant pas : l'acte de durer est inséparable de nous, mais par là même nous sommes inséparables de tout. Il y a donc bien toujours un être qui change, dans le changement. La durée pure est toujours celle d'un sujet conscient, et vivre, c'est toujours exister.

L'analyse de la durée dans l'*Essai* nous a permis de remonter jusqu'à l'étoffe la plus substantielle du moi, d'atteindre la durée, réalité de l'esprit. Cependant, ce même moi, cette même personne, qui s'était saisie dans la durée, « s'apercevant ou se voyant aux prises maintenant avec tout un réseau de circonstances où se distinguent des objets, [...] se voit, au jour le jour, engagé dans des situations où il est invité à trancher et se prononcer – se posent à lui des questions que la considération seule de son étoffe ne lui permet pas de résoudre¹³⁷ ». *Matière et mémoire* cherche donc à comprendre notre situation, à l'atteindre. Il s'agit de savoir comment nous vivons, et plus seulement qui nous sommes. Il s'agit bien de comprendre les différents rythmes de durée, et la tension qui peut exister entre ces différents rythmes.

Le sujet peut se connaître lui-même, accéder à sa personne telle qu'elle est vraiment, dans la durée. Mais cela exige de lui un acte, qu'il n'est pas nécessairement à même de faire. Notre connaissance est structurée par l'espace, par la connaissance utile, qui s'oppose à la

¹³⁵ *MM*, p. 69.

¹³⁶ JOUSSAIN, Alain, « Le sujet conscient et l'inconscient, dans leur rapport avec la durée chez Bergson », in *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne et fils, 1959, n°1.

¹³⁷ DE LATRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 57.

durée. L'acte rare d'intuition exige de nous un effort, un dépassement de notre structure. Le sujet est donc en tension entre ce qui le structure, et entre ce qui le constitue, son étoffe.

Conclusion

La durée apparaît donc bien comme l'étoffe du réel, comme sa « substance ». Elle est l'intuition de notre substantialité et de notre personnalité. Il serait donc possible de penser un sujet dans la philosophie bergsonienne. Le moi, tel que Bergson le définit, n'est pas pur devenir. Il est temps, il dure, mais il est aussi « une substance », quelque chose à connaître, qui reste identique à lui-même. Cette durée n'est jamais indépendante de nous, elle n'est pas une chose en soi, mais elle dépend de la conscience. Cependant, le réel a en réalité deux versants, deux modes, deux rythmes principaux, dont il faut tenir compte et qui divisent le sujet. L'unité de la réalité, même si elle est en tension, nous permet-elle de penser une unité du sujet ?

Chapitre 6 – La tension du sujet entre deux pôles de l'être : un sujet qui unit les deux versants du réel en lui

Nous avons montré que l'être avait deux versants dans la philosophie de Bergson. Cependant, la personne ne prend pas en compte ces deux versants. En effet, la personne, la personnalité se trouve entièrement du côté du moi profond, plongé dans la durée. Mais ce moi profond a été entièrement « déspatialisé » par Bergson, et il est même « dématérialisé ». Lorsque Bergson parle des souvenirs, qui sont bien le fondement de la personnalité, il ne les situe pas dans un lieu¹³⁸. Ce serait mal poser la question que de demander « où ? », justement parce que nous sommes dans un contact direct, immédiat avec nos souvenirs dans la conscience. La conscience, l'esprit n'a pas de matière, n'a pas de corps, même s'il a une certaine substantialité, comme nous l'avons vu. Il n'en reste pas moins, qu'il faut intégrer l'espace, la matière, dans une pensée de la personne.

La personne, telle que Bergson la décrit, comme pure qualité, est toujours changeante, et il n'est pas possible d'en rendre compte dans le langage. Le langage ne peut saisir toujours que le moi superficiel qu'il fige, qu'il spatialise, qu'il généralise. Il n'est jamais possible de saisir le moi concret que Bergson décrit. En réalité, il n'y a aucun moyen de connaître la personne directement. Bergson l'affirme lui-même. Dans l'*Essai*, il montre, par l'exemple de Pierre et Paul¹³⁹, que nous ne pouvons connaître les raisons de l'action d'une personne, de manière exacte, si nous n'avons pas vécu comme lui. Dans la mesure où Pierre a certains états de conscience, qui forment un moi, changeant continuellement, Paul ne peut savoir, prévoir les actions de Pierre, seulement s'il devient Pierre lui-même, si Paul possède et vit tous les états de conscience du personnage qu'il doit observer¹⁴⁰. Or comme le montre très bien Politzer dans sa critique de la psychologie bergsonienne, il n'y a donc aucun moyen de connaître un individu, de s'installer dans l'individuel¹⁴¹, sinon par la vie. La personne, parce qu'elle est de l'ordre du vécu, échappe

¹³⁸ *ES*, p. 55 : « Mais, si le souvenir n'a pas été emmagasiné par le cerveau, où donc se conserve-t-il ? – A vrai dire, je ne suis pas sûr que la question « où » ait encore un sens quand on ne parle plus d'un corps. [...]. Je ne fais pas d'hypothèse, je n'évoque pas une entité mystérieuse, je m'en tiens à l'observation, car il n'y a rien de plus immédiatement donné, rien de plus évidemment réel que la conscience, et l'esprit humain est la conscience même. Or, conscience signifie avant tout mémoire ».

¹³⁹ *DI*, p. 139-144.

¹⁴⁰ *DI*, p. 144.

¹⁴¹ POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, p. 30 : « La manière dont Bergson veut rendre la psychologie concrète apparaît comme singulièrement facile. On n'a qu'à ériger la qualité en principe d'individuation et alors devant chaque individu on fera des efforts pour saisir des nuances et des qualités. Mais tout ce qu'on pourra faire, ce sera de répéter au sujet de chaque individu les généralités sur la

au langage. Il n'est possible de parler que de la personne en général, c'est-à-dire d'un sujet, d'un moi qui n'est pas entièrement superficiel, mais qui n'est pas vraiment concret, puisqu'on ne peut en rendre compte dans sa pureté.

Pour comprendre comment Bergson pense le sujet, il faut observer l'opération qu'il opère par la mise en évidence des différences de nature, grâce à l'idée de rythmes différents de durée. Mais il faut d'abord montrer ce que sont les deux tendances de l'être même, et pourquoi elles servent à penser le sujet bergsonien

La division du mixte en deux tendances

Deleuze met en évidence deux façons de diviser dans le bergsonisme¹⁴². Seul le premier type nous intéresse pour l'instant car il met en tension les deux réalités différentes qu'on obtient. Il s'agit de partir d'un mixte, qu'on divise en deux lignes divergentes actuelles, et qui se prolongent au-delà du tournant de l'expérience. Les divisions de l'*Essai* sont de ce type là : l'espace et le temps, le moi superficiel et le moi profond. En effet, Bergson part bien d'un mixte, le moi, et montre qu'il se divise en deux réalités différentes, en un moi superficiel, produit de l'espace et de la sociabilité, et en un moi profond qui dure. Cette division met en tension deux réalités différentes, car elle développe une différence de nature. Il y a une différence profonde entre la nature du moi superficiel et du moi profond dans l'*Essai*. Il y a deux tendances différentes dans notre moi, qui se trouve divisé entre deux directions différentes, d'un côté la spatialité, la généralité, l'objectivité, de l'autre la durée, l'individualité, la subjectivité. C'est pourquoi, cette division semble entraîner Bergson dans un dualisme : la subjectivité n'est que du côté du moi profond, alors que l'espace est nécessaire à l'action et à l'objectivité du monde social. Or Deleuze montre que cette manière de diviser permet à Bergson de choisir toujours la « bonne » direction, le bon côté¹⁴³, c'est-à-dire celui de l'essence, de la durée. En réalité il y a toujours un deuxième côté. C'est pourquoi il n'est pas possible de ne considérer que la personne, certes du bon côté, toujours dans la durée, mais qui ne représente qu'une tendance. Cette tendance est illustrée par l'exemple que prend Bergson, dans l'*Essai*, pour mettre en évidence la durée : le rêve. Dans le rêve, que Bergson utilise comme argument,

durée et sur les qualités, et en se lamentant sur les insuffisances du langage : et l'argument péremptoire contre toute critique restera toujours le vécu. En fin de compte, on ne pourra jamais rien dire de concret et on sera toujours forcé de parler du *concret en général*, - en renvoyant pour le reste dans le vécu »

¹⁴² DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 98.

¹⁴³ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 24 : « Dans le bergsonisme, en divisant le mixte selon deux tendances, dont l'une seule présente la manière dont une chose varie qualitativement dans le temps, Bergson se donne effectivement le moyen de choisir dans chaque cas « le bon côté », celui de l'essence »

nous retrouvons la qualité, le langage ne fait plus obstacle¹⁴⁴. Le rêve sépare la conscience du rapport qu'elle entretient avec le langage et l'espace. Le moi profond peut alors retrouver un contact avec le soi, sans s'objectiver. Le rêveur reprend conscience de sa personne, de sa personnalité, dans une immédiateté, car le rêveur n'agit plus. Et Bergson décrit bien le rêve comme une distraction, un relâchement de la volonté¹⁴⁵. Dans le rêve, il n'y a plus de tension.

Or cela met en évidence la tension, qui existe pour le sujet, entre deux pôles de l'être. Il y a de la durée, et la personne, le moi profond en sont l'expression, mais il y a toujours de l'espace, de la matière dans laquelle et sur laquelle nous agissons. Il suffit de relâcher cette tension, comme dans le cas du rêve, pour comprendre ces deux tendances. Dans *Matière et mémoire*, c'est encore deux tendances différentes qui sont à l'œuvre, et en tension. Il y a toujours la matière à prendre en considération. Il est possible que la tendance principale se trouve du côté de la matière. Dans ce cas là, le sujet devient un automate conscient, ou un impulsif. Il n'y a plus de passage par une durée.

Il y a une tension parce qu'il y a une différence de nature entre les deux côtés du sujet. Bergson reproche souvent à ces prédécesseurs de ne pas avoir vu les différences de nature. Or la pensée de Bergson tente de ressaisir les choses telles qu'elles sont. Dans son *Introduction à la métaphysique*, Bergson propose l'idéal de la philosophie : il s'agit de tailler « pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on ne peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose¹⁴⁶ ». C'est bien là la méthode de l'intuition que Bergson définit, et qu'il applique à la personne. La personne a une unité, mais aussi une multiplicité, d'une qualité tout à fait particulière qu'il faut ressaisir dans l'intuition. Là où la science géométrique, spatiale a mis des différences de degrés, pour répondre à nos besoins, à l'utilité il faut en réalité voir des différences de nature. Par exemple, tel état conscient n'est pas la cause de telle action, mais c'est le moi entier, différent en nature avec lui-même qui est la cause de l'action.

Dans un article remarquable¹⁴⁷ sur lequel nous nous appuyerons, Deleuze montre comment Bergson pense la différence. Ce ne sont que des choses, des états de choses que l'espace présente à l'entendement, et que celui-ci pourra trouver dans l'espace. Entre deux

¹⁴⁴ *DI*, p. 94 : « Ce qui prouve bien que notre conception ordinaire de la durée tient à une invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure, c'est que, pour enlever au moi la faculté de percevoir un temps homogène, il suffit d'en détacher cette couche plus superficielle de faits psychiques qu'il utilise comme régulateurs. Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures ».

¹⁴⁵ *ES*, p. 103-104.

¹⁴⁶ *PM*, p. 197.

¹⁴⁷ DELEUZE, Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », in *EB*, 1956.

choses, il n'y a nécessairement que des différences de proportions, de grandeurs. « Ce qui diffère en nature, ce ne sont pas les choses, ni les états de choses, ce ne sont pas les caractères, mais les *tendances* ». Une chose est d'abord l'expression d'une tendance¹⁴⁸, avant d'être l'effet d'une cause. En pensant les choses ainsi, on les pense bien selon le temps, et non selon l'espace. Or ce que l'espace présente, ce sont des mixtes. L'intelligence ne peut penser que sur des mixtes. Bergson s'attache à mettre en évidence et à diviser ces mixtes : le mixte de la perception et de la mémoire, celui du moi superficiel et du moi profond, le clos et l'ouvert¹⁴⁹. Le mixte, c'est un mélange de tendances, mais qu'on ne peut voir d'un point de vue où rien ne diffère en nature avec rien. Donc il faut un point de vue d'où on peut diviser le mixte. C'est l'intuition qui nous offre ce point de vue. « Ainsi, l'intuition se présente comme une méthode de la différence ou de la division : diviser le mixte en deux tendances. Cette méthode est autre chose qu'une analyse spatiale, plus qu'une description de l'expérience ». Un être est l'expression d'une tendance, mais en tant qu'elle est contrariée par une autre tendance. Cependant, ces tendances sont vécues, elles sont les conditions de l'expérience réelle et non d'une expérience possible. Mais comment diviser le mixte, quelle en est la règle de division, et quelle tendance doit-on choisir comme la bonne ? Bergson semble toujours désigner une tendance comme dominante. « Et c'est seulement cette tendance dominante qui définit la vraie nature du mixte, c'est elle seule qui est concept unique et qui est pure, puisqu'elle est la pureté de la chose correspondante : l'autre tendance est l'impureté qui vient la compromettre, la contrarier ». L'affection est l'impureté qui vient se mêler à la perception pure¹⁵⁰. Dans l'homme, l'intelligence domine la tendance de l'instinct, comme le montre le chapitre II de *L'évolution créatrice*.

Mais comment choisir la moitié gauche et la moitié droite dans cette division ? Deleuze met en évidence la solution à ce problème, à partir du mixte du temps. Le temps abstrait est un mixte d'espace et de durée, et l'espace lui-même est un mixte de matière et de durée. La matière est bien une tendance, puisque Bergson la définit bien comme un relâchement, qui s'oppose bien à la contraction de la durée. Mais en réalité, si on regarde attentivement la durée dans l'œuvre de Bergson, la différence de nature n'est pas entre ces deux tendances. « Finalement la différence de nature elle-même est *une* des tendances, et s'oppose à l'autre.

¹⁴⁸ *EC*, p.107.

¹⁴⁹ *DS*, p. 227, à propos de la religion statique et de la religion dynamique : « En se plaçant à ce point de vue, on apercevrait une série de transitions et comme des différences de degré, là où réellement il y a une différence radicale de nature ».

¹⁵⁰ *MM*, p. 49-50.

En effet qu'est-ce que la durée ? Tout ce que Bergson en dit revient toujours à ceci : la durée, *c'est ce qui diffère avec soi*. La matière, au contraire, ce qui ne diffère pas avec soi, ce qui se répète [...] ¹⁵¹. La vie psychique est la différence de nature elle-même : dans la vie psychique, il y a toujours *autre* sans qu'il y ait jamais *nombre* ou *plusieurs* ». La durée est ce qui diffère, mais ce qui diffère avec soi, non avec autre chose. La thèse de Bergson pourrait s'exprimer ainsi selon Deleuze : « le temps réel est altération, et l'altération est substance ». La différence de nature n'est donc pas vraiment entre deux tendances, mais elle est une tendance elle-même : elle est bien une substance. « La durée, la tendance est la différence de soi avec soi ; et ce qui diffère avec soi est *immédiatement* l'unité de la substance et du sujet ». C'est donc la durée qui est ici la bonne tendance, parce qu'elle diffère avec elle-même. Mais dans son altération, elle reste simple, indivisible, elle n'est pas réduite à la pluralité.

Cette pensée de la différence que propose Deleuze s'applique bien à la différence entre le moi superficiel et le moi profond, dans la mesure où l'un et l'autre reposent respectivement sur l'espace et sur la durée. Notre moi est un mixte, composé de deux tendances. Le moi superficiel tend à se répéter, à montrer toujours la même surface. Il est possible, par l'intuition de saisir en dessous le moi profond. C'est bien par l'intuition que Bergson est parvenu à la durée, et à la considération du moi profond. Le moi profond est bien ce qui diffère avec soi, et qui se définit comme une substance. Le moi est la seule substance que nous connaissons, comme nous l'avons vu, mais elle est une substance, parce qu'il change toujours. Il diffère, il est toujours autre, mais ne se divise jamais. Il n'y a pas plusieurs états de conscience dans le moi. Il n'y a que le moi, que chaque état modifie entièrement, colore, et fait différer. Un nouvel état de conscience altère le moi, le rend différent, sans le diviser, sans le multiplier. Mais il y a toujours l'autre côté de la division, la tendance opposée. Le moi superficiel est une nécessité, une tendance de la vie humaine. L'intelligence fige, pense dans l'espace, et le moi superficiel, dans lequel les états de conscience s'ajoutent, s'associent est une tendance du mixte que forme notre moi. Le sujet se situe donc bien au point d'intersection entre deux tendances, constitue bien un mixte, que Bergson a divisé grâce à l'intuition de la durée, et donc du moi fondamental. Mais alors que Bergson semble toujours choisir le bon côté, celui du moi profond, de la personne, il semble important d'intégrer dans la pensée du sujet bergsonien, les deux

¹⁵¹ « Dans les *Données immédiates*, Bergson ne montre pas seulement que l'intensité est un mixte qui se divise en deux tendances, qualité pure et quantité extensive, mais surtout que l'intensité n'est pas une propriété de la sensation, que la sensation est qualité pure, et que la qualité pure ou la sensation diffère en nature avec soi-même. La sensation, c'est ce qui change de nature et non de grandeur ».

tendances. Bergson a mis en évidence la différence de nature qu'il existait dans un individu, entre l'espace et la durée, la matière et l'esprit. Cependant, ce mixte est à penser dans sa totalité, même s'il contient cette différence de nature, qu'il était nécessaire de montrer.

L'attention à la vie et la connaissance

Il faut donc prendre en considération la matière. L'attention à la vie que Bergson met en avant n'est pas seulement une remontée à la durée pure. Au contraire, il s'agit même de garder un contact avec la matière par notre corps.

Notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre. L'activité de l'esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente ; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce qu'on pourrait appeler l'*attention à la vie*¹⁵²

C'est la vie, dans ce qu'elle a de matériel, de corporel, qui nous oblige à ne pas suivre la tendance de la durée, et à suivre cette tendance que constitue l'attention à la vie elle-même. « 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 »¹⁵³. Or cet être suivrait entièrement la tendance de la durée, serait la différence de nature elle-même. Il différerait avec lui-même, mais en se saisissant entièrement dans une intuition. Mais cet être « rêverait » son existence au lieu de la « vivre ». Bergson choisit toujours le bon côté dans sa division, pour montrer que voir un simple mixte là où il y a deux tendances est une erreur. Cependant, l'idée même qu'il y a deux tendances, qui ont des mouvements opposés, montre que Bergson n'oublie jamais la deuxième tendance. Et si, dans l'*Essai*, le moi superficiel, figé par les besoins de la société, par l'utilité, semblait déconsidéré, caractérisé comme une « croûte », qui nous empêchait d'avoir accès à notre véritable être, *Matière et mémoire* met en évidence, que la durée compose tout le réel, et que le corps, immergé dans la matérialité, permet de ne pas être qu'un moi profond, qu'un être rêveur. La dualité de la réalité, que nous avons mise en avant, est une dualité de tendances, non une dualité de substances comme chez Descartes.

Il y a donc une réalité de l'esprit, mais aussi une véritable réalité de la matière, que nous atteignons aussi par la tension. « il n'y a tension que sur tension – c'est à savoir dans le degré qui peut aller toujours plus loin, mais qui suppose, de ce fait, la possibilité

¹⁵² *MM*, p. 193.

¹⁵³ *MM*, p. 172.

peut-être de n'y aller pas. La tension ne se conçoit que par l'espace *a priori* d'une *détente* qu'elle nie, récite ; où elle oppose son opposition ; dont elle n'est que le refus, l'effort, sur chaque moment, contesté, repris ; relâché, redressé. Tension, c'est détente¹⁵⁴ ». Dans la notion de tension, il y a donc bien deux tendances. C'est exactement ce qu'exprime l'attention à la vie. Il y a deux tensions qui s'opposent : l'esprit tend vers l'esprit, vers la durée, dans un effort constant pour l'atteindre. Mais la matière tend aussi vers la matière, ou « tendrait ». Le conditionnel n'est pas anodin comme le fait remarquer Alain De Lattre. Que ce soit la matière ou l'esprit, ils ne sont que supposés dans leur pureté, et jamais posés comme des substances : « ni la matière, ni la conscience ne s'expliquent par elles-mêmes¹⁵⁵ ». Il n'y a pas non plus de *cogito*, affirmation d'une chose, solide et inébranlable, du côté du sujet. Il est donc difficile de connaître ces tendances. Pour les mettre en évidence, il faut parvenir à saisir chacune des tendances dans son immédiateté. Jankélévitch note que chez Bergson, « *l'immédiat est avant tout le pur*¹⁵⁶ ». L'immédiat, c'est ce qui n'emprunte rien aux autres plans. La pensée de la matière ne doit rien emprunter à l'esprit. La pensée immédiate est directe avec son objet. C'est pourquoi la pensée de la réalité de la matière devrait être entièrement objective, et la pensée de la réalité de l'âme absolument subjective. Bergson essaie bien dans la perception pure, d'avoir une intuition de l'objet sans sujet, et la saisie de la durée, de la mémoire, ne se fait pas sans une intuition du sujet sans l'objet. Mais durer, c'est avoir conscience de soi. La durée n'est pas indépendante de la conscience comme nous l'avons vu.

Elle est une nécessité pour la conscience, qui se meut dans l'espace. Les choses durent autour de nous. C'est l'indétermination des choses qui nous permet de prendre conscience de notre propre durée. Mais il n'est pas possible de s'en tenir seulement à la durée. L'autre versant de l'être est toujours présent. Le sujet n'est jamais pure temporalité, pure durée.

En effet, nous agissons sur la matière, grâce à la représentation dans l'espace, et grâce à notre corps. C'est aussi dans l'espace que nous parlons et pensons. Les signes, les symboles sont spatiaux, et sont nécessaires à l'action du sujet. Dans la durée, il n'est pas possible de penser par un signe.

¹⁵⁴ DE LATTRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 120.

¹⁵⁵ *ES*, p. 18.

¹⁵⁶ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 122.

La connaissance par signe

Dans un cours au Collège de France¹⁵⁷ de 1902, consacré à l'histoire de l'idée de temps, Bergson définit ce qu'est un signe, et ce qu'est connaître par signe. Il oppose bien entendu cela à la connaissance du dedans : « connaître relativement c'est connaître du dehors, connaître absolument, c'est connaître du dedans ; se placer à l'intérieur de ce que l'on connaît, c'est coïncider avec ce que l'on connaît ». Or la connaissance du dehors est nécessairement une connaissance recomposée de la chose. Il s'agit d'une imitation de la chose, mais à l'aide d'éléments, qui sont en réalité signe, symbole, représentation, conventionnelle et souvent artificielle de la chose. Le signe est donc général, et c'est bien son caractère le plus important, il peut être commun à plusieurs choses significatives. Il ne peut pas, par nature, signifier quelque chose d'individuel. C'est pourquoi il ne permet qu'une connaissance relative, objective, pour Bergson. Connaître absolument, c'est connaître la chose elle-même, subjectivement. Mais cette connaissance est celle que Bergson décrit grâce à l'intuition. La connaissance de l'intelligence est une connaissance généralisante, qui se fait par signe. Cependant, si le signe est général, c'est parce qu'il « a en lui, en quelque sorte, une force intérieure, qui le pousse à devenir de plus en plus général ; tout signe tend donc, par sa nature, à s'universaliser ». Ce que Bergson désigne ici par le signe, c'est par exemple le nombre objectivé, tel qu'il le décrit au début du chapitre II de l'*Essai*. Mais il faut noter que le signe contient une tendance, par sa nature, il a tendance à se généraliser.

Il n'en reste pas moins que le signe n'a pas qu'un rôle spéculatif, n'est jamais complètement désintéressé. Le signe est orienté vers la pratique, vers l'action pour Bergson. C'est une invitation à agir : « le signe est toujours plus ou moins la suggestion d'une action, d'une action réelle ou d'une action virtuelle ou possible ». En effet, le signe, fixateur, immobile, est actif, parce qu'il permet d'avoir une prise sur la chose. L'exemple simple que présente Bergson est celui du mouvement. La représentation utile du mouvement est la représentation du mouvement comme une série de positions dans l'espace. Certes le mouvement est tout autre réellement. Se représenter le mouvement du dedans est inutile, dans la pratique de la vie, cela n'a qu'une valeur métaphysique. Il nous faut savoir où il sera à tel moment, parce que c'est de cette façon qu'il pourra nous servir, ou nous nuire d'ailleurs. « Donc, ici encore le signe, la manifestation extérieure, c'est la

¹⁵⁷ Cours de Bergson au Collège de France, Histoire de l'idée de temps de 1902, in *Annales bergsoniennes* Vol. I.

notation d'une attitude réelle ou virtuelle, suggestive d'une action, c'est un appel à l'action ; c'est un pont jeté entre la chose et nous, en tant qu'êtres capables d'agir sur elle ». Si le signe est général, c'est une question pratique. Il réalise une tendance en l'homme, en lui permettant d'agir sur les choses.

Le signe fonctionne de la même façon pour décrire un état psychologique. Un état psychologique est essentiellement individuel, personnel. Nous l'avons vu, la personne chez Bergson, est quelque chose qu'une psychologie classique ne peut pas connaître¹⁵⁸. « Un état psychologique, pour peu qu'il soit profond, et ce sont des êtres dans cet état-là qui écrivent des romans, est plus ou moins représentatif de la personne entière, toute la personne tient dans l'amour ou la haine qu'elle éprouve. C'est donc un tout indivisible, indécomposable, et avant tout, individuel, en son genre unique, qui va vers le signe ». Mais le mot doit représenter ce qui est commun à beaucoup de personnes. Les mots ne recomposeront qu'une imitation approximative de l'état d'âme, qui est en réalité personnel, différent selon chacun. Ce que Bergson met en évidence par cette analyse du signe, c'est qu'il y a un mixte entre le signe et la chose signifiée, une confusion, qu'il faut relever, qui est bien dû à une tendance même du signe, de l'espace. Mais il faut diviser ce mixte, tout simplement pour faire l'expérience de la durée : « si nous réfléchissons que nous ne voyons que des signes, et que, dans la chose signifiée, ce qui nous paraît multiple est en réalité un, nous arrivons à cette conclusion que, pour le plus léger changement, il faut une transformation intérieure profonde du tout ». On ne peut considérer que le signe. Or ce que Bergson nous demande, il semble surtout qu'on puisse l'appliquer à la connaissance de nous-mêmes. Nous pouvons très bien nous contenter de notre moi superficiel, il suffit pour vivre, puisqu'il satisfait aux exigences de la matière et de la société. Mais il ne faut pas se laisser abuser. Il y a dessous quelque chose de plus profond, des états d'âmes absolument individuels, qui transforment la personne. Cependant, comme pour le mouvement, il faut remarquer que la personne n'est pas utile seule. Les signes, et le moi superficiel est bien un signe, immobile et fixe, ont une portée pratique, que la personne seule ne peut avoir, sauf dans le cas rare de l'acte libre¹⁵⁹. On retrouve une opposition entre le sujet et la personne ici. C'est bien comme signe que le sujet fonctionne : il est généralisable, il permet de considérer les autres individus comme des sujets, qui ont des états d'âmes similaires, même approximativement aux nôtres. La personne reste toujours inaccessible aux autres,

¹⁵⁸ *DI*, p. 103-104.

¹⁵⁹ Comme nous le verrons, même dans l'acte libre, par l'effort qu'il demande, la personne semble devenir sujet.

puisqu'elle est de l'ordre du vécu. Il n'est pas possible d'avoir un discours sur celle-ci, puisqu'elle deviendra nécessairement générale, et n'aura donc plus rien de personnel, de subjectif. Le sujet est en réalité objectif chez Bergson, puisque seule la personne est subjective, c'est-à-dire connu absolument du dedans :

Nos états d'âme nous paraissent nombrables ; tels d'entre eux, ainsi dissociés, auraient une intensité mesurable ; à chacun et à tous nous croyons pouvoir substituer les mots qui les désignent et qui désormais les recouvriront ; nous leur attribuons alors la fixité, la discontinuité, la généralité des mots eux-mêmes. C'est cette enveloppe qu'il faut ressaisir, pour la déchirer. Mais on ne la ressaisira que si l'on considère d'abord la figure et la structure, si l'on en comprend aussi la destination. Elle est de nature spatiale, et elle a une utilité sociale. La spatialité donc, et dans ce sens tout spécial, la sociabilité, sont ici les vraies causes de la relativité de notre connaissance¹⁶⁰.

La structure de notre être, c'est-à-dire du sujet, doit être dépassée, car elle est de nature spatiale, afin de retrouver l'étoffe de notre être, dans sa durée. Or la structure de notre être et de notre connaissance s'appuie le plus souvent sur la pensée du rapport entre le sujet et l'objet. Ce rapport est rejeté par Bergson car c'est une erreur de partir du moi pour penser le monde. Si nous tentons de penser le sujet bergsonien, il s'agit bien de le penser en durée, et à partir de la philosophie de Bergson, et non de rétablir cette distinction entre sujet et objet alors même qu'elle est rejetée par notre auteur. Le sujet bergsonien est un sujet qui intègre en lui la durée, mais aussi la matière et l'espace, et nous avons mis en évidence la tension entre cette étoffe de notre être, et ce qui semble le structurer. Or, c'est dans le corps, corps humain, que l'individu, la personne s'incarne. Le corps structure, c'est-à-dire lui donne son cadre d'incarnation, à la personne. Le corps est d'abord le centre des perceptions.

Le rejet du sujet dans la perception pure

Dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson rejette la dichotomie sujet/objet afin d'objectiver la perception. La mémoire apporte trop du sujet à la perception. Pour établir la perception pure, il doit faire ce rejet. Or cela implique que la critique que Sartre¹⁶¹ fait est illégitime. 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

¹⁶⁰ *PM*, p. 20-21.

¹⁶¹ SARTRE, Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, PUF, 1936, p. 46-47.

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.

La critique de Sartre met bien l'accent sur ce que Bergson ne pense pas. À cet endroit de sa démarche, Bergson ne pense pas faire intervenir la conscience comme conscience de quelque chose. Mais ce refus n'est pas un refus dogmatique, comme le montre Goldschmidt dans son cours consacré à la perception pure¹⁶². Il s'agit d'une démarche et ce refus est l'un des moments de cette démarche. Il ne faut pas, comme le fait Sartre y voir une position dogmatique. En posant un corps, avec un cerveau pour Bergson, on pose la totalité du monde, parce que le corps est soumis à l'action de l'ensemble des images¹⁶³. Mais ce moment de déduction de la perception pure dans *Matière et mémoire* se fait par l'intuition, par conséquent dans la durée. Or dans l'intuition, le sujet disparaît, parce que le dualisme disparaît. Dans la perception pure, il n'y a plus de sujet et d'objet, parce qu'ils coïncident. Bergson n'envisage pas dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, de moi connaissant, de sujet. Il s'agit de réfuter l'idéalisme et le réalisme, qui partait du moi pour en déduire le monde. « A cet égard, on peut dire que Bergson, bien qu'il se soit donné tout au départ, ne s'est pas donné l'essentiel, c'est à dire un moi capable de percevoir ; et ce moi capable de percevoir, on ne se le donne pas ensuite, on s'en tient aux choses¹⁶⁴ ». Bergson caractérise le fait humain, le sujet, simplement en considérant qu'il est un objet différent des autres. Mais il est une chose, et non pas face aux choses. Le sujet percevant est dans le même mouvement que les autres choses, il est pris dans le

¹⁶² GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 85-86.

¹⁶³ *MM*, p. 33.

¹⁶⁴ GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 97.

monde, et peut communiquer avec lui. Cependant, le corps humain a, par rapport aux autres images, un pouvoir de résistance¹⁶⁵, qui permet à la conscience de naître¹⁶⁶. La conscience, chez Bergson, est donc un pouvoir de privation de certains aspects des choses. Il est toutefois possible de faire ici une objection au bergsonisme. Bergson a certes évité le présupposé idéaliste d'un moi déjà donné, mais a dû se donner la vie. Il y a un présupposé biologique chez Bergson : « Le processus de la perception est un processus de réduction. On fera la théorie de la représentation en allant de la totalité des images, donnée dans la perception pure, à la sélection des images, nécessitée par l'action. La théorie de la représentation ne va donc pas sans une théorie de la vie¹⁶⁷ ». Dans cette enquête sur la perception, qui devait être gnoséologique, Bergson introduit l'action, et par là même la vie. Le corps est vivant, agissant, et c'est lui qui permet de faire naître le moi et la conscience dans le monde. Mais pour trouver cela, il fallait d'abord faire abstraction du moi. « La démarche, en effet, exige que le moi philosophant fasse abstraction de lui-même en tant que sujet conscient et percevant, pour ne garder de lui-même que sa fonction de « centre d'indétermination », et rien de plus : ce qui revient à n'être qu'un corps. Il y a une volontaire réduction du moi conscient à cette conscience simplement virtuelle qu'est le corps¹⁶⁸ ». Le corps peut donc être considéré comme un sujet minimum. L'incarnation d'une conscience dans un corps permet déjà de penser une individualité. L'individu est défini dans un premier temps par son corps, dans lequel il s'incarne, devenant donc un centre d'indétermination, où peut naître la conscience.

Conclusion

En tension entre son étoffe et sa structure, entre une durée sur laquelle il repose, et un corps qui le structure, le sujet bergsonien est bien un mixte de deux tendances. Cependant, le corps structure l'être d'une manière précise, en donnant à la durée de l'individu son rythme propre. Si le corps est lié à l'esprit, c'est dans l'action. C'est par l'action que je m'insère dans le monde. N'y a-t-il pas une tension plus profonde à mettre en œuvre pour comprendre le sujet bergsonien.

¹⁶⁵ *MM*, p. 34

¹⁶⁶ *EC*, p. 145.

¹⁶⁷ THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française, 1923, p. 114.

¹⁶⁸ GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *Annales bergsoniennes*, t. I : *Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, p. 109.

Chapitre 7 – La tension entre l’être et l’action

Une tension plus profonde

Il semble ressortir des analyses précédentes une tension encore plus profonde qu’entre deux pôles de l’être. Il y a une tension entre l’être et l’action chez Bergson, qui est particulièrement à l’œuvre dans le sujet que nous tentons de définir. Déjà à l’œuvre dans l’*Essai*, par l’opposition entre un moi superficiel défini comme automate conscient, sujet d’actions habituelles et sans profondeur, et le moi profond, immergé dans la durée, cette tension est mise en évidence dans *Matière et mémoire*. En effet, en 1896, Bergson développe sa pensée en montrant le rapport du présent et du passé dans l’être humain. La conscience, qui est mémoire, appartient bien à l’être, à la durée, alors que le corps, le cerveau est caractérisé par l’action. Le cerveau n’est qu’un instrument d’analyse pratique¹⁶⁹. Le cerveau, organe du corps, n’est qu’au présent. Mais qu’est-ce que le présent ? Le présent, par essence, occupe du passé et de l’avenir, est en deçà et au-delà « du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l’instant présent ? ¹⁷⁰ ». Or le passé, tel que le définit Bergson est sensation, et l’avenir détermination, c’est-à-dire action et mouvement.

Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement ; puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D’où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est par essence sensori-moteur.

C’est-à-dire que mon présent consiste dans la conscience que j’ai de mon corps ¹⁷¹.

Mon présent est mon corps : la conscience que j’ai de mon corps, comme recevant des sensations, et capable d’action sur les autres choses. Mon corps est un centre d’action, et le présent n’est que la conscience qui naît au cœur de ce centre d’action. La perception n’est pas purement spéculative, mais toujours pratique. La perception pure ne se définit pas que par l’action possible des choses les unes sur les autres. Ma perception ne sert qu’à mesurer la puissance d’agir de mon corps sur les autres objets¹⁷².

Dans la direction opposée, se trouve notre passé. Perception et souvenir sont encore un mixte¹⁷³ que Bergson divise. Il faut dissocier ces deux actes pour mettre en évidence les

¹⁶⁹ *MM*, p. 26-27 : « le cerveau nous paraît être un instrument d’analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté ».

¹⁷⁰ *MM*, p. 152.

¹⁷¹ *MM*, p. 153.

¹⁷² *MM*, p. 66.

¹⁷³ *MM*, p. 69 : « Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d’endosmose. Le rôle du psychologue serait de les

deux tendances, qui comme l'écrit Bergson, sont à l'œuvre aussi bien dans la psychologie que dans la métaphysique. Or la différence entre le passé et le présent se situe bien dans l'opposition entre l'être et l'action¹⁷⁴. Pour dissocier la perception du souvenir, il est nécessaire de prendre en considération que « le passé est par essence *ce qui n'agit plus*, et qu'en méconnaissant ce caractère du passé on devient incapable de le distinguer réellement du présent, c'est-à-dire de l'*agissant*¹⁷⁵ ». Ne pas voir que le passé n'agit plus, c'est ne voir qu'une différence de degré entre perception et souvenir, alors qu'il y a une différence de nature. Il s'agit bien de deux tendances qui divisent l'homme. L'impulsif et le rêveur¹⁷⁶ sont les deux cas extrêmes de réalisation de ces tendances : l'impulsif est entièrement plongé dans le présent, dans son présent, dans les réactions immédiates qu'il apporte à des sensations ; le rêveur, qui ne contemple que son passé, n'agit pas.

« La distension première de la conscience en avenir imminent et en passé immédiat n'est que la traduction en langage psychologique d'une opposition plus profonde – et métaphysique – celle de l'être et de l'acte. Nous ne sommes qu'au passé, nous agissons au présent et pour agir nous tournons le dos à l'être¹⁷⁷ ». Le passé, qui n'agit plus, correspond à la durée, à la profondeur de notre être. Nous avons montré que la durée correspondait à un acte, qui en faisait un être stable, mais toujours changeant. La durée tient parce qu'elle est l'acte de succession du temps. Mais cet acte n'est pas une action, au sens proprement humain. L'action semble purement corporelle chez Bergson. Elle appartient à la matière.

Or le rôle premier de la conscience est de présider à l'action. La conscience naît dans l'action, dans l'indétermination d'une action qui nécessite un choix. Nos états conscients passés sont inconscients, au sens où ils n'agissent plus, où ils sont impuissance, inaction. L'univers matériel représente nos possibilités d'actions, alors que le passé n'agit plus, sauf quand le mécanisme de la mémoire l'incorpore au présent pour l'action. Cependant, « l'espace n'est pas seulement un ordre de coexistence entre les objets de notre connaissance (ou de notre action). Il implique aussi un ordre de coexistence entre des sujets connaissant (ou agissant)¹⁷⁸ ». Nous croyons à l'existence des objets, parce que nous savons qu'ils peuvent être perçus par d'autres, alors que nos états de conscience n'ont de sens que pour nous. Il y a donc un sens à donner chez Bergson à une durée sociale, qui

dissocier, de rendre à chacun d'eux sa pureté naturelle : ainsi s'éclairciraient bon nombre de difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique ».

¹⁷⁴ *MM*, p. 166 : « Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui se fait*. Rien n'est moins que le moment présent ».

¹⁷⁵ *MM*, p. 71.

¹⁷⁶ *MM*, p. 170.

¹⁷⁷ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 21.

¹⁷⁸ THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française, 1923, p. 91-92.

permet de croire à l'existence et à la permanence des choses matérielles autour de nous. L'action donne un rythme particulier à la durée sociale, qui nous permet de vivre en société. Il n'en reste pas moins que l'instrument de l'action de l'individu est par essence le corps. C'est le corps qui représente cette tendance particulière, ce rythme particulier de durée qui caractérise le sujet.

Le corps

Le corps a une réalité relativement indépendante chez Bergson. Il opère selon les normes d'une géométrie spontanée, il est naturellement savant et naturellement artisan, équilibré dans l'adaptation au monde. « Le véritable *a priori* est donc biologique [...] c'est l'action, et l'action c'est la nécessité de la spatialisation par le corps¹⁷⁹ » : le corps est donc la véritable condition de l'action, la structure dans laquelle la durée s'incarne, qui trouve son sens dans l'acte.

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 exécuté¹⁸⁰ ». 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 ? « 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

¹⁷⁹ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 49.

¹⁸⁰ *MM*, p. 27.

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 actions¹⁸¹ ».

Le corps, parce qu'il est un centre d'action, devient mon corps. Mais il n'est pas en lui-même un être. Il n'est qu'un objet, toujours en action, alors que la personne touche à un être, à la durée, à la conscience. Pourtant le corps a une mémoire, la mémoire-habitude¹⁸² que Bergson définit ainsi : « 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 mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une 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 possibles¹⁸³ ». 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, biologique, qui n'a qu'un rôle utile. Bien entendu, la mémoire pure a aussi un rôle, puisqu'elle prépare l'action, elle fait entrer dans la perception les souvenirs utiles. Mais cette mémoire, dans sa pureté, détachée de l'action, est inutile. A quoi nous servent des souvenirs, des personnalités virtuelles, que nous ne serons jamais ?

Conclusion : le monisme de Bergson et l'unité du sujet

« La mémoire et la perception, distinctes en droit, distinctes par les sources opposées d'où elles viennent, se mélangent indiscernablement en fait, puisque l'action c'est ce mélange même »¹⁸⁴. La distinction entre la mémoire, et la perception, entre ce qu'il y a de spirituel et de corporel, entre l'être et l'action, en nous, n'est une distinction qu'il n'est possible de faire qu'en droit. Bergson devait montrer qu'il y avait une différence de nature entre l'esprit et le corps, car ils sont le résultat, l'aboutissement de deux tendances, de deux degrés de contraction de la durée différents. En réalité, l'action est l'effet même du mélange du corps et de l'esprit. De par sa nature même, le corps fait naître une forme de

¹⁸¹ *MM*, p. 45-46 Bergson souligne.

¹⁸² Cette mémoire doit être distinguée de la mémoire pure. Bergson divise encore ici un mixte. Comme il le montre (*MM*, p. 169), elles ne constituent pas deux mémoires séparées, mais fonctionnent ensemble dans l'action.

¹⁸³ *MM*, p. 86.

¹⁸⁴ THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française, 1923, p. 98-99.

conscience, et donc de mémoire. La conscience naît de l'indétermination des choses, et de l'indétermination de notre choix : « la conscience – dans le cas de la perception extérieure – consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement »¹⁸⁵. La mémoire *doit* surgir de la perception, comme l'écrit Bergson quelques pages plus loin¹⁸⁶. Conscience instantanée du corps et conscience, mémoire du corps et mémoire se retrouve donc dans l'unité du corps et de l'esprit.

Il y a chez Bergson la vie de la conscience, intuitivement perçue et librement effectué, la vie d'une conscience qui ne se pense pas dans l'espace, mais dans la durée. Mais il y a aussi la vie matérielle, qu'il convient de préserver : la vie de mon corps, vis-à-vis des autres, mais aussi vis-à-vis du monde. Il y a donc inscrit dans la conscience, une nécessité à diviser la réalité. Nous l'avons vu, diviser la réalité dans l'espace, la fixer par des signes n'a qu'un rôle pratique, mais l'action a pour but de préserver la vie, de satisfaire les besoins de notre corps. Mais il n'y a là que de l'artificialité, qui ne permet jamais de comprendre le vrai caractère de la vie. Si l'on s'en tient à l'action, on ne parvient jamais à comprendre la réalité de l'être, la durée, et nous philosophons en posant mal les problèmes, parce que nous n'avons pas saisi les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire des progrès, des tendances. Rien de divisé ne peut avoir d'existence indépendante, le déroulement de la vie véritable est continu. En fixant notre « attention à la vie », nous limitons sensiblement notre champ de vision et, dans notre intérêt pratique, nous écartons une grande partie de la réalité et de sa propre nature. C'est aux philosophes, parfois aux artistes, de détourner l'attention du côté pratiquement intéressant qui s'impose et de la retourner vers la pleine perception de la réalité, qui est inutile. En principe, le rapport entre la conscience et l'action reste ici « disjonctif ».

Cependant, comme le montre Pavel Kouba¹⁸⁷, Bergson semble abolir la distinction originelle entre le temps et l'espace. L'attention à la vie est elle-même une manifestation de la vie, même si elle nous détourne de la réalité. L'activité pratique, qui spatialise, nous empêche de saisir la réalité telle qu'elle est, mais elle est aussi sa condition, son substrat originel. En effet, c'est l'attention à la vie qui permet le rapport à l'avenir, en restreignant

¹⁸⁵ *MM*, p. 35.

¹⁸⁶ *MM*, p. 41.

¹⁸⁷ KOUBA, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace », in *AB II*, p. 223.

le passé. Mais c'est seulement de cette manière que la mémoire, et par là même la pensée, peut participer à la réalité actuelle. Ce n'est pas la vie que retrouve le rêveur. Lorsque l'attention à la vie se relâche, l'homme n'est plus dans l'équilibre des tendances, il n'est plus en contact avec la vie réelle¹⁸⁸. Le rêve est comparé à l'aliénation. Si le rêve nous mettait en contact avec la durée dans l'*Essai*, il est ici mis en cause dans notre rapport à la vie réelle. Un homme qui rêve sa vie, est un homme incapable de vivre. La rupture de l'équilibre mental « suffirait à créer une espèce de vertige psychique, et à faire ainsi que la mémoire et l'attention perdent contact avec la réalité »¹⁸⁹. Il est intéressant de voir ici que la réalité consiste dans la vie, dans nos besoins, dans le moment présent. La réalité de notre corps, c'est bien le présent, et c'est vers cette réalité que l'attention à la vie nous tourne. Vivre, c'est agir. « La liberté n'est alors pas en premier lieu la singularité, mais la faculté d'opposer à un ordre des choses un autre ordre et d'exister entre les deux. La vie ainsi conçue fait preuve d'un double besoin, d'un double caractère ; ses deux tendances contraires font partie intégrante de son essence¹⁹⁰ ».

La vie ne consiste donc pas dans la recherche de la pureté de la durée, dans la plongée dans le moi profond. Bergson semblait nous y inviter quand il avait découvert la durée dans l'*Essai*, parce qu'elle était la véritable nature de la réalité. Mais la prise en compte de la réalité du corps oblige Bergson à unifier, dans la vie, les deux tendances qu'il a d'abord opposées : « La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres¹⁹¹ ». Or ces deux durées coexistent dans le sujet. Il s'agit juste d'une question de point de vue sur notre action. Nous agissons dans la durée, nous agissons nécessairement dans l'être, mais notre regard sur cette action a nécessairement une distance, qui supposent une pensée dans l'espace et par le signe. L'action définit donc bien deux rythmes différents de durée aussi, que la notion de tension permet d'unifier.

Le sujet, par cela seul qu'on le nomme, est défini comme invariable; la variation résidera dans la diversité des états qu'on affirmera de lui tour à tour. En procédant ainsi par apposition d'un prédicat à un sujet, nous suivons la pente de notre intelligence, nous nous conformons aux exigences de notre langage, et nous obéissons donc à la nature.

¹⁸⁸ *MM*, p. 193-194.

¹⁸⁹ *MM*, p. 195.

¹⁹⁰ KOUBA, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace », in *AB II*, p. 224.

¹⁹¹ *MM*, p. 207.

Le sujet, tel que nous le concevons, n'est en réalité qu'une idée générale. Or comme Bergson le montre¹⁹², « l'essence de l'idée générale est de se mouvoir entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure [...]. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au *tout fait* qui ne connaît que des *choses* et ignore les *progrès*, n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille ; elle fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples, en nombre indéfini, qui en sont l'équivalent dans la mémoire. Mais la vérité est que l'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Elle consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre ». Il en va bien ainsi du sujet. Si nous le pensons comme une chose, nous verrons d'un côté l'action, de l'autre l'être. Mais ce ne sont que deux extrémités entre lesquelles le sujet bergsonien oscille. Il n'est jamais absolument un corps, objet parmi les objets, ni jamais absolument une personne, esprit par les esprits. La personne serait comme un sujet pur : « Il y aurait donc, correspondant à la perception pure, un objet pur qui serait la matière dans ses ébranlements élémentaires et instantanés. Et il y aurait, correspondant à la mémoire pure, un sujet pur, qui serait, dans sa totalité, le passé, ce qui n'agit plus, ce qui apparaît comme connaissance, représentation¹⁹³ ».

Le sujet bergsonien, que nous tentons de penser unifie bien ces deux tendances, parce qu'elles ne sont que des rythmes différents de la durée, de l'être même. Il y a une différence de nature profonde entre ces deux tendances, mais il est possible de penser leur unité dans le sujet. Le sujet est un corps et une personne. Le sujet bergsonien est un individu parce que la personne s'incarne dans le corps, qui lui permet, parce qu'il est déjà une forme d'individuation, d'être le lieu où l'ipséité s'exprime. C'est par l'action que l'être peut s'exprimer. La tension du sujet, entre deux pôles de l'être, mais aussi entre l'être même et l'action, nous permet de comprendre son unité. Les deux pôles de l'être, la durée pure et la matière, sont des rythmes différents de durée. L'espace est la durée où nous nous regardons agir, parce que c'est une durée détendue. Dans l'espace, l'homme agit en se regardant agir, en se pensant comme sujet agissant sur des objets. En réalité, et c'est bien ce que Bergson met en évidence par la différence de nature, il y a une durée où nous agissons, une temporalité où notre personne est à la fois unité et multiplicité. Or l'individu oscille entre ces représentations, parce que l'action suppose à la fois que nous agissons, et que nous nous regardions agir. L'unité du sujet se trouve dans cette tension, dans cet

¹⁹² *MM*, p. 180.

¹⁹³ THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Française, 1923, p. 98.

équilibre entre la contraction de notre durée, de notre personne pour agir, et la détente que suppose l'action pour s'insérer dans la matière, la détente que suppose le regard ou le discours sur notre action, le partage avec d'autres individus. Il y a unité parce qu'il y a tension, au sens d'équilibre. Il y a équilibre, parce que la personne dure, tout en étant action.

Il n'en reste pas moins que cette distinction entre l'être et l'action ne peut pas être maintenue comme nous l'avons présenté. Il n'est pas donc possible de diviser l'être et l'acte comme semble le faire *Matière et mémoire* au premier abord. En réalité, l'action fait partie de l'être, elle s'appuie sur lui. Mais l'être a aussi besoin de l'action. Etre un sujet agissant, conscient de son action, c'est suivre deux tendances, qui diffèrent en nature.

Partie 3

Le dualisme génétique : le sujet vivant et l'actualisation de la personne

Chapitre 8 – La distinction entre actuel et virtuel

L'analyse de *Matière et mémoire*, a mis en évidence un sujet pur, une personne qui n'agit pas, qui s'oppose à l'action même du corps dans le présent. Or la philosophie de Bergson est une philosophie de l'action¹⁹⁴. 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'agir¹⁹⁵ ».

Comment penser alors l'unité du sujet bergsonien, l'unité d'un sujet pur, non agissant, et d'un sujet qui ne cesse d'agir pour vivre ? Nous avons montré le paradoxe de la personne, qui n'agissait pas. Il semble possible de comprendre comment la personne se distingue du sujet, en étant à son fondement. Bergson pense à travers ses ouvrages une distinction importante entre l'actuel et le virtuel qui peut nous permettre de mettre en évidence le rapport problématique dans le sujet entre la personne et l'action. Le sujet est l'actualisation de la personne dans l'action.

Une distinction bergsonienne

La distinction entre le virtuel et l'actuel est une distinction très utile pour comprendre la différence entre l'objectif et le subjectif, et par là même le rapport entre la personne et l'action. On peut la voir à l'œuvre dès l'*Essai*, lorsque Bergson définit justement ce couple de notion¹⁹⁶ afin de mettre en évidence l'idée de multiplicité qualitative, non numérique. En un sens, c'est une multiplicité virtuelle. Bergson utilise souvent l'adjectif virtuel. Dans *Matière et mémoire*, il sert à définir la perception, qui est délimité par la puissance d'agir de notre corps : « Notre perception d'un objet distinct de notre corps par un intervalle n'exprime jamais qu'une action virtuelle¹⁹⁷ ». Ici, la virtualité de l'action s'oppose à sa réalité. Une action virtuelle se transforme en action réelle, lorsque la distance avec l'objet disparaît. Dans *L'évolution créatrice*, la notion semble devenir synonyme d'inconscient¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Dans le projet de mémoire, nous avons consacré tout un chapitre à l'action chez Bergson.

¹⁹⁵ *MM*, p. 221.

¹⁹⁶ *DI*, p.

¹⁹⁷ *MM*, p. 57.

¹⁹⁸ *EC*, p. 151.

On peut envisager une série d'oppositions pour comprendre et saisir la notion de virtuel. Elle semble s'opposer au réel au premier abord. Mais l'action virtuelle dans *MM* n'est pas réelle au sens où elle n'est qu'une action possible, non réalisée. Elle existe pourtant. C'est pourquoi cette opposition n'est pas intéressante. Opposer le virtuel à l'actuel, et le distinguer du possible permet de mieux saisir la notion. Bergson, dans « Le possible et le réel », met en évidence que le possible n'est pas du réel auquel il manque quelque chose, que le réel n'est pas possible avant d'être. Le possible n'est porté sur le réel qu'après sa réalisation. Alors que le réel contient virtuellement l'avenir. L'actualisation du virtuel le rend actuel, mais il n'en était pas moins réel avant. Le possible s'oppose au réel, parce qu'il est ce qui aurait pu être, pas ce qui est, alors que le virtuel est déjà.

A partir de cette opposition entre le possible et le virtuel, il semble intéressant de penser la durée : une durée que nous immobilisons rétrospectivement, que nous ne vivons plus, en la pensant en instants, qui auraient développé des possibles ; et une durée, pensée comme vécue, contenant virtuellement tout notre passé.

Le virtuel et le subjectif

Dans l'*Essai*, Bergson définit le subjectif, comme ce que l'on connaît entièrement et adéquatement. Il est possible de comprendre cette définition grâce à la notion même de virtuel. Le subjectif, « c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inséparable du mouvement de son actualisation¹⁹⁹ », selon Deleuze. Le subjectif, c'est ce qui se définit selon un mode de réalité particulier, qu'est le virtuel. Le moment présent est vécue, subjectivement, et se trouve donc entièrement connu, parce que virtuellement il contient tout notre passé par exemple. Le subjectif nous plonge donc bien « dans une autre dimension, purement temporelle ». Les virtualités sont bien réelles, elles sont la pure durée. Il est cependant impossible de les saisir dans l'espace, puisque toute conceptualisation les spatialiserait.

Le virtuel est le mode d'être particulier de la personne, et il n'est donc pas étonnant que l'on caractérise ainsi la mémoire, le passé du sujet en général. Pour Bergson, les vies que nous n'avons pas vécues sont des virtualités, et non des possibilités. Elles sont en nous, dans la durée présente, certes inconsciemment. Bergson utilise l'adjectif

¹⁹⁹ 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.

« subconscient²⁰⁰ » pour caractériser le passé. Il n'est jamais loin, juste caché par la nécessité de l'action, le souci de l'avenir, par l'attention à la vie. Il n'en reste pas moins que les personnes que nous aurions pu être, ainsi que tout notre passé, ont un être, une étoffe. Elles sont toujours là. Ce ne sont pas des possibles auxquels ils manquent l'être du réel. Elles ne s'actualisent jamais, ne sont jamais vécues, mais ces vies que nous n'avons pas vécues nous accompagnent toujours, sont au fondement de notre personnalité même. Notre personne en est constituée, avec tout notre passé. Le passé ne sert jamais entièrement à l'action, ne devient pas tout entier actif : seul un souvenir, une petite partie de notre personne s'insère dans le monde par notre action. Mais dans ce souvenir, dans cette part de subjectivité, c'est-à-dire de virtuel qui s'actualise, on peut trouver tout notre passé : « Il est incontestable que tout état psychologique, par cela seul qu'il appartient à une personne, reflète l'ensemble d'une personnalité. Il n'y a pas de sentiment, si simple, soit-il, qui ne renferme virtuellement le passé et le présent de l'être qui l'éprouve²⁰¹ ». Le passé est toujours là virtuellement, dans un souvenir ou un sentiment que nous ressentons.

Le virtuel est donc bien un mode d'être propre à ce qui a trait à l'esprit. Il ne s'agit pas d'opposer le réel et le virtuel ici. L'esprit est tout aussi réel que le corps, ils ont simplement deux modes d'être différent. Dire que le passé est inconscient, au sens où il n'aurait pas la conscience n'est donc pas pertinent dans la philosophie de Bergson. Le virtuel, et le réel, la mémoire et le corps, la durée et la matière sont deux formes de conscience différentes. L'inconscient n'est pas du passé auquel il manque la conscience. Le passé ne nous est simplement pas perceptible, nous n'avons pas accès à cette forme de conscience si nous faisons attention à la vie.

Ainsi, le sujet bergsonien contient deux modes d'être. Le virtuel est ce qui caractérise la personne, la mémoire, l'étoffe même du sujet, et son ipséité, son individualité. Et c'est dans ce virtuel que se trouve le sens du sujet. Un automate conscient, dont les actions sont simplement guidées par les habitudes, n'a pas de profondeur. Ses actions n'ont pas de sens, de raisons profondes, que seule la personne peut donner en s'engageant dans l'action. Mais en n'agissant pas, comme nous l'avons vu, il est possible d'accéder à l'être même, à la durée, à l'étoffe du réel. La réalité de la personne se présente donc sous un mode particulier qu'est le virtuel. C'est bien à partir de cette distinction que Deleuze travaille la philosophie de Bergson, en définissant la durée comme « une

²⁰⁰ *ES*, p. 57.

²⁰¹ *PM*, p. 190.

multiplicité virtuelle²⁰² » dans sa conclusion. La virtualité est bien un mode d'être spécifique de la durée, de la multiplicité non numérique que définit Bergson dès le début du deuxième chapitre de l'*Essai*.

Il faut cependant distinguer le subjectif et la pure virtualité. Ce qui caractérise le sujet, la subjectivité, c'est la virtualité en train de s'actualiser, en train de différencier son passé, par l'action, comme nous le verrons par la suite. Le sujet est bien dans l'actualisation de la personne, du virtuel.

L'objectif et l'actuel

Par opposition à la virtualité du subjectif, il est possible d'opposer l'actualité de l'objectif. L'objectif, c'est ce qui n'a pas de virtualités. L'objectif est complètement actualisé, complètement présent. Si la durée présente, vécue, a une certaine actualité, parce qu'elle est vécue, elle n'est jamais entièrement actualisée, parce qu'il y a toute une part qui ne peut s'actualiser, qui n'est pas sélectionné pour servir à l'action. Ce qui n'a pas de virtualités, qui est complètement actualisé, c'est l'objet. Le savoir de l'objet est un savoir conceptuel, un savoir du possible. L'objet peut toujours être autre, il est toujours possible de le décomposer, d'en ôter une partie. Il peut être autre, et le savoir de l'objet n'est donc qu'un savoir du possible. Le nombre est divisible à l'infini quand il est objectivé, c'est-à-dire quand il devient une partie d'espace. Or une partie d'espace peut toujours être substituée à une autre. Un symbole peut toujours être substitué à un autre. Nous voyons bien ici la différence avec le mode d'être de la durée, d'une multiplicité virtuelle. Dans le virtuel, tout se tient, il n'est pas possible de substituer un état de conscience à un autre parce qu'un nouvel état de conscience modifie le moi en profondeur. Une nouvelle sensation n'est pas une partie qu'on extrait d'un tout déjà formé. Je peux retirer un au nombre dix, parce que dix est un objet, actuel, mais qui n'est pas singulier. Je ne peux pas retirer ma sensation de colère à ma personne, sans l'objectiver, sans la considérer comme un concept, un symbole, qui n'a aucun rapport avec la personne. Considérer ma colère, c'est l'analyser. Or Bergson, dans l'*Introduction à la métaphysique*, écrit : « Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle²⁰³ ». L'analyse permet de tourner autour de l'objet, de trouver les points communs avec les objets qu'on connaît déjà. Si j'examine de près ma colère, si je l'analyse, je l'objective. Je vais la

²⁰² DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 119.

²⁰³ *PM*, p. 181.

rapprocher d'autres colères que j'ai vécu. Et il peut en aller ainsi à l'infini. L'objectif est infini, il ne connaît jamais adéquatement et absolument car il n'épuise jamais la représentation de l'objet. C'est pourquoi il est bien différent de la subjectivité. Le subjectif est connu entièrement, absolument, dans une intuition qui embrasse toutes les virtualités du sentiment. Dans l'intuition, je coïncide avec ma colère, mais il n'est pas possible d'exprimer son unicité.

Qu'en est-il du moi ? Le moi n'est jamais un pur objet. Il est possible de considérer le moi de deux façons. On peut en faire un objet, sur lequel on prend plusieurs points de vue. Une autre méthode est de saisir par une intuition fondamentale, que notre moi dure. C'est bien là ce dont je ne peux douter. Le temps s'écoule à l'intérieur de moi. Cependant, cette saisie de moi par moi, par qui est-elle réalisée ? Il faut bien supposer un sujet, qui, se détachant d'une connaissance par analyser, tente de saisir le moi dans sa pureté. L'intuition est une action, une réflexion, qui suppose un sujet, capable de convertir son regard, son point de vue sur lui-même. Le sujet est donc là pour saisir la personne. Le moi, unité, prend conscience de sa multiplicité, de la présence d'un moi superficiel et d'un moi profond.

Il n'en reste pas moi que saisir le moi dans sa virtualité, dans sa profondeur est un acte rare, qui demande un effort. En effet, il faut aller contre l'attention à la vie, contre une des tendances qui composent le sujet, l'actualisation. Le sujet est toujours en voie d'actualisation. « L'actualisation a pour règles, non plus la ressemblance et la limitation, mais la différence ou la divergence, et la création [...] Car pour s'actualiser, le virtuel ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit *créer* ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs²⁰⁴ ». Lorsque je considère un sentiment en moi, comme un objet, après l'avoir ressenti, je cherche sa ressemblance, et je limite donc mon point de vue avec lui. J'ai l'impression que mon sentiment est le même qu'un autre déjà ressenti. En réalité, le sentiment que j'ai ressenti est entièrement nouveau, dans l'histoire de ma personne, puisqu'il la transforme entièrement. Toutefois, comment cette modification advient-elle ? Le virtuel s'actualise, et mon passé devient bien subjectivité. Les souvenirs reviennent à la surface. C'est là l'une des idées que Bergson défend dans *Matière et mémoire*. Mais en devenant actuel, le souvenir est complètement modifié, et avec lui tout mon être, dont il est indissociable.

²⁰⁴ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, p. 100.

Mes sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de mon corps ; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps. Sans doute il engendrera des sensations en se matérialisant ; mais à ce moment précis il cessera d'être souvenir pour passer à l'état de chose présente, actuellement vécue ; et je ne lui restituerai son caractère de souvenir qu'en me reportant à l'opération par laquelle je l'ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé. C'est justement parce que je l'ai rendu actif qu'il sera devenu actuel, c'est-à-dire sensation capable de provoquer des mouvements²⁰⁵.

Le souvenir pur devient une chose présente, actuellement vécue quand il se matérialise, lorsqu'il engendre ses sensations. Il faut remarquer deux choses ici. Bergson oppose bien le virtuel et l'actuel. Un souvenir qui devient actif s'actualise, et il appartient bien en ce sens là au sujet, il est subjectif, car il est du virtuel en cours d'actualisation. Il sert à mon action, il permet d'accélérer mon adaptation à la situation présente. Mais avant, il était virtuel, subjectif. Devenant utile à l'action, le virtuel s'actualise, et subit donc une division. L'homme, tel que Bergson le décrit, est donc composé de deux modes d'être différents. Nous retrouvons aussi l'opposition que nous avons développée, entre l'être et l'action. L'être de l'homme, c'est la durée, qui se développe toujours. Mais dans un mouvement, que nous avons décrit d'abord comme un mouvement d'opposition, l'homme vit, et pour vivre, agit. Il n'a pas plus conscience que le souvenir qui se matérialise est chargé de tout son passé, que tout le passé est là, et que dans le moment présent que je vis, ma durée s'écoule.

Bergson multiplie les images à propos de la durée. Dans l'*Introduction à la métaphysique*, il parle d'enroulement, de déroulement, pour revenir ensuite sur cette image, bien trop spatiale.

Imaginons donc plutôt un élastique infiniment petit, contracté, si c'était possible, en un point mathématique. Tirons-le progressivement de manière à faire sortir du point une ligne qui ira toujours s'agrandissant. Fixons notre attention, non pas sur la ligne en tant que ligne, mais sur l'action qui la trace. Considérons que cette action, en dépit de sa durée, est indivisible si l'on suppose qu'elle s'accomplit sans arrêt ; que si l'on y intercale un arrêt, on en fait deux actions au lieu d'une et que chacune de ces actions sera alors l'indivisible dont nous parlons ; que ce n'est pas l'action mouvante elle-même qui est jamais divisible, mais la ligne immobile qu'elle dépose au-dessous d'elle comme une trace dans l'espace. Dégageons-nous enfin de l'espace qui sous-tend le mouvement pour ne tenir compte que du mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure. Nous aurons cette fois une image plus fidèle de notre développement dans la durée²⁰⁶.

Il n'en reste pas moins que même cette image n'est pas complètement fidèle à ce que Bergson tente de décrire. En effet, je privilégie toujours soit l'unité de la durée, soit sa multiplicité. La durée n'est jamais seulement unique, mais elle est aussi composée d'une multiplicité d'états, de caractéristiques, de qualités, qui la colorent. Il faut tenir compte des

²⁰⁵ *MM*, p. 154-155.

²⁰⁶ *PM*, p. 184.

deux aspects, qui coexistent dans ce mode d'être particulier de la durée, dans sa virtualité. Il n'en reste pas moins que l'homme ne cesse de faire des arrêts, de voir plusieurs actions, plusieurs moments, dans une durée qui est une.

Une autre image est utilisée par Bergson. Il compare notre vie intérieure à une phrase, « une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points²⁰⁷ ». Cette phrase, lorsque je me détache de l'action, je peux en saisir le sens, l'embrasser entièrement. Mais en agissant, je découpe cette phrase, je ne m'intéresse qu'à une petite partie. Il est cependant dans la nature de l'homme d'agir, pour survivre, pour répondre à ces besoins. 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 besoins²⁰⁸.

Toutefois si l'actuel et le virtuel sont deux modes de réalité différents, ils se trouvent unis dans un sujet. Dans *Matière et mémoire*, il apparaissait une opposition entre ces deux mouvements contraires. Le sujet était en tension entre ces deux pôles :

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 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 chose²⁰⁹.

En réalité, ce mouvement de tension qui anime l'homme n'est-il pas au fondement de sa nature et de sa vie ? L'actualisation du virtuel n'est-elle pas nécessaire et n'est-elle pas ce qui permet de définir le sujet et la subjectivité ?

²⁰⁷ *ES*, p. 56-57.

²⁰⁸ 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 ».

²⁰⁹ *MM*, p. 170.

Chapitre 9 – La subjectivité et le dualisme génétique

Nous avons montré qu'il existait deux modes d'être différents dans le bergsonisme. Le virtuel n'est pas moins réel que la matière elle-même. Cependant, la virtualité est le mode d'être particulier de la personne. La virtualité en train de s'actualiser caractérise le sujet, la subjectivité. La conscience est bien une région ontologique particulière dans la philosophie de Bergson. La conscience s'oppose à la matérialité dans *Matière et mémoire*, par son type d'être, par sa contraction particulière. Mais cette conscience est toujours conscience de quelqu'un, d'un sujet, placé dans un point de l'espace et qui agit. La virtualité n'est donc pas la conscience de soi. Notre durée se distingue de la durée. Ce texte de *L'Evolution Créatrice* illustre ce point : « Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace ; et, si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière. Cette vision rétrospective est, comme nous l'avons montré, la fonction naturelle de l'intelligence et par conséquent de la conscience distincte. Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*²¹⁰ ». Notre conscience se distingue de son principe, d'une durée plus profonde que la nôtre, parce qu'elle est le point de convergence de deux tendances, d'une tension entre la matière et la durée. Notre conscience n'est jamais pure virtualité car le sujet est vivant.

Le tragique de la durée

Dès l'*Essai*, il est possible de voir à l'œuvre ce double mouvement, cette durée sans cesse tirée en sens inverse par la matière, la virtualité de la durée toujours en cours d'actualisation car l'être humain est un sujet agissant. Notre personne est caractérisée par sa profondeur dans la philosophie de Bergson. Le moi profond est le lieu de la subjectivité, de la mémoire, de la durée. La personne est entièrement plongée dans la durée. Nous la 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 existentielle²¹¹ 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

²¹⁰ EC, p. 238.

²¹¹ HUDE, Henri, *Bergson*, Paris, Editions universitaire, 1990.

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 complètement²¹². 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. C'est bien là une exigence organique de l'esprit même.

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 »²¹³. 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. Les états de conscience du point se pénètrent solidairement dans la mesure où, en ne considérant pas l'idée d'espace, il ne les juxtapose 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 »²¹⁴. Il faut noter que Bergson cherche juste 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'emploient 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-mêmes. Le point conscient n'est rien d'autre que la conscience humaine : « Notre conscience à nous est la

²¹² 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.

²¹³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 49.

²¹⁴ *DI*, p. 77.

conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace²¹⁵ ». En prenant conscience de soi, il est nécessaire pour l'homme d'avoir la vision rétrospective de l'intelligence, et de se considérer dans l'espace, et par là même d'actualiser la virtualité de la personne.

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 solidifier nos impressions pour les exprimer par le langage »²¹⁶. 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. 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, de la pure virtualité. 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. Le moi superficiel est le résultat de l'actualisation du virtuel. C'est la mémoire qui caractérise notre personne, qui permet de rendre le passé présent.

La mémoire : la présence du passé et la connaissance de soi

La mémoire est ce qui permet la présence du passé. Elle organise le passé en passé mien. La mémoire est ce qui permet l'enroulement²¹⁷, si nous pouvons utiliser cette image malgré son imperfection. Elle individualise toute perception en souvenir, contracte et

²¹⁵ EC, p. 238.

²¹⁶ DI, p. 97.

²¹⁷ PM, p. 183.

unifie cette multiplicité de souvenirs en personnalité unie. La mémoire permet la continuité de l'existence. « Ainsi, les deux aspects essentiels de la personnalité humaine sont : d'abord la Mémoire, qui embrasse toute l'étendue du passé inconscient de manière à en rendre consciente toute partie qui en peut être utilisée; et secondement, la Volonté qui tend continuellement vers le futur²¹⁸ ». La mémoire est ce qui permet que la personnalité soit une, tout en étant multiple. Elle unifie les moments, les sentiments particuliers, tout en maintenant une différence virtuelle entre eux. Elle permet la continuité de l'existence spirituelle. Tous les moments de mon passé sont présents. La mémoire n'est pas, comme une lecture simple de Bergson pourrait laisser penser, un sac sans cesse grossissant, dans lequel les souvenirs s'accumulent, puisque la mémoire a sans cesse un rôle dans le présent. Elle n'est jamais pure virtualité par conséquent. La mémoire est un acte, elle est sans cesse présente. C'est elle qui permet la solidarité de l'être avec lui-même, et qui temporalise son existence. Sans la mémoire, il n'y a pas de passé, seulement un instant sans cesse renouvelé. Sans l'effort constant d'une personne qui tient, qui s'unifie, grâce à la mémoire, il n'y a qu'une mémoire-habitude, corporelle, répétitions de mécanismes. Certes, sans l'incarnation dans un corps, il n'y a pas de mémoire, mais sans la mémoire incarnée dans le corps, il n'y a pas de sujet. La mémoire est l'acte qui rassemble et synthétise la durée pour en faire ma durée, et permettre donc l'existence, la réalité de l'esprit. La mémoire personnalise et individualise donc en donnant son caractère propre à l'existence virtuelle de mon passé. La mémoire est bien la tendance inverse de la matière. La matière n'est jamais présente à elle-même, parce qu'elle est toujours identique à elle-même, toujours dans un présent sans cesse renouvelé et toujours semblable à lui-même. La matière n'est qu'une interminable répétition. Au contraire, parce que la mémoire conserve le passé et le reproduit, sert même à penser l'avenir, elle est création, et non simple enregistrement du passé.

La théorie de la perception que développe *Matière et mémoire* montre bien que la subjectivité des qualités sensibles ne vient que de la mémoire. « Où est au juste la différence entre les qualités hétérogènes qui se succèdent dans notre perception concrète et les changements homogènes que la science met derrière ces perceptions dans l'espace ?

²¹⁸ *Mélanges*, p. 1082 : « Ainsi, les deux aspects essentiels de la personnalité humaine sont : d'abord la Mémoire, qui embrasse toute l'étendue du passé inconscient de manière à en rendre consciente toute partie qui en peut être utilisée ; et secondement, la Volonté qui tend continuellement vers le futur. Mais c'est seulement par un effort que l'humanité en général a pu acquérir ces deux fonctions et que l'individu peut les exercer. Cet effort nous ne le remarquons pas parce qu'il est constant, mais il n'en est pas moins une tension. Etre un être humain est en soi-même une tension. »

²¹⁹ », s'interroge Bergson. Il y a une différence de tension entre la qualité et la quantité, entre la mémoire et la matière, entre deux rythmes de durée différents. La matière pure est pur objet, elle est objective. Les qualités sensibles ne « sont pas une création de notre cerveau, de notre esprit subjectif, mais le résultat d'une contraction opérée par notre mémoire sur une matière qui lui vient de l'univers réel, de la perception pure elle-même. La mémoire ne crée pas les qualités sensibles de la matière, elle leur donne seulement, par son rythme propre de contraction, leur aspect subjectif variable²²⁰ ».

L'acte fondamental de l'esprit n'est pas la pensée comme donation d'un contenu sensible, mais la mémoire comme contraction d'un contenu sensible qui vient de la matière elle-même. C'est un acte de tension, qui définit la matière comme mémoire. La mémoire rend la matière subjective, par le rythme de durée qui la caractérise. Elle est bien ce qui personnalise et individualise l'activité même du corps. Si l'incarnation est déjà une forme d'individuation, elle ne suffit pas. La mémoire-habitude corporelle n'est pas à même de conserver le passé. Il faut un acte de tension supplémentaire, l'acte de la mémoire, pour être un être humain, conscient de soi.

Le passé tout entier semble donc être connaissance de soi. Cette ipséité, ce savoir de soi repose sur un mode d'être particulier qu'est le virtuel. Le passé n'est jamais un objet actualisé dont on connaîtrait tout actuellement. La connaissance de soi peut être actuelle, ressentie et vécue, comme lorsque Bergson nous invite à nous laisser vivre pour ressentir la durée. Il ne nous invite pas à la saisir par un concept. Dans le rêve, dans ces moments où l'action n'est plus ce qui retient l'attention, la durée est vécue actuellement, sans qu'aucun travail de conceptualisation ne vienne la déformer, l'actualiser en la différenciant. Nous pouvons avoir une connaissance immédiate de ce virtuel, l'immédiat signifiant le pur, c'est-à-dire ce qui n'est pas altéré. Dans l'*Essai*, Bergson décrit le moi superficiel comme altéré, et vivre la durée, parvenir à une connaissance de soi profonde, c'est bien aller à la rencontre d'un savoir différent de la connaissance de soi. « Le passé tout entier est donc connaissance, ou plus exactement connaissance de soi, et c'est ce que signifie l'opposition de l'actualité, conscience du monde et de la virtualité, conscience de soi, ces deux types de conscience renvoyant à deux sortes de savoir : un savoir de l'objet qui ne peut être que conceptuel, et un savoir de soi qui ne peut être que virtuel²²¹ ». Il faut remarquer que la connaissance de soi, le savoir de soi se fait sur un mode d'être particulier, qu'est le virtuel,

²¹⁹ *MM*, p. 203.

²²⁰ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 199.

²²¹ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 156.

mais il est un savoir réel de soi. Bergson ne semble pas refuser que, dans un acte d'intuition, nous puissions connaître les choses telles qu'elles sont, en abaissant notre tension, en parvenant à connaître la durée des choses elles-mêmes. Mais il s'agit d'abord de connaître notre propre existence, notre moi, qui est ce dont nous sommes le plus assuré, ce que nous pouvons le mieux connaître.

Il n'en reste pas moins que cette différence en moi, entre la durée et l'espace, entre la mémoire et la matière, entre le corps et l'esprit, n'est pas la décomposition d'un mixte en deux mouvements contraires. Les degrés de tension de durée différents permettent de penser l'unité du sujet. Mais il est possible de penser l'unité du sujet différemment en expliquant la genèse de ces différences de tension, et leur dynamisme.

La deuxième façon de diviser : le dualisme génétique

Nous avons montré que Deleuze met en évidence deux façons de diviser dans le bergsonisme. La première divisait un mixte en deux tendances divergentes, opposant deux réalités différentes. En réalité, Bergson développe une deuxième façon de diviser, qui unit le réel, qui permet de penser le sujet, et ce dès *Matière et mémoire*. En effet, lorsque Bergson pense des degrés de conscience, qui descendent jusqu'à la conscience corporelle, il unit le corps à l'esprit²²². Il ne s'agit donc plus d'un dualisme qui oppose deux consciences, deux éléments, mais bien au contraire, un dualisme qui tend à unir ces deux éléments, à penser l'unité d'un sujet. « Les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives – la matière tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme prolongement du passé dans le présent, un progrès, une évolution véritable²²³ ». Il n'y a plus qu'une réalité, qu'une seule durée, unit dans un même sujet, et se différenciant selon des degrés successifs de tension. Bergson critique un dualisme vulgaire, car il ne permet pas de penser l'union de l'esprit et de la matière. En un sens, il revient bien sur l'opposition entre l'espace et la durée dans *l'Essai*. En effet, il ne semblait pas possible de penser une relation entre ces deux termes, entre la qualité et la quantité dans cet ouvrage. Plonger dans la durée impliquait de cesser de penser dans l'espace, et l'espace semblait rendre aveugle à la durée. Or Bergson se doit de penser l'unité du réel, et

²²² *MM*, p. 250.

²²³ WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 354.

donc l'union des deux tendances. C'est donc un même acte fondateur, la tension, qui permet de penser l'union. Dans la matière comme dans l'esprit, la réalité consiste donc dans un acte et non dans un objet, dans l'acte par lequel les moments du temps, loin de se succéder les uns aux autres de manière extérieure et abstraite, sont rassemblés dans l'unité d'un sujet.

Cependant, n'est-il pas dans la nature même de la durée de s'arrêter pour former la matière, dans la nature même du moi de se diviser en moi superficiel et en moi profond ? L'élan vital que Bergson décrit est bien ce qui retombe en matière. « Le surgissement du temps originel, en effet, l'élan de vie que la mémoire élargie découvre et retrouve est immédiatement surgissement arrêté et divisé ; de même qu'en moi la détente est toujours possible vers l'extension et la spatialité, de même qu'en moi je rencontre cette défaite réelle qui est mon corps, la vie universelle trouve son opposition dans la matérialité qu'elle soit assumer pour s'explicitier ; de même que ma durée en moi se brise en moi superficiel et moi profond de même le temps réel s'immobilise en formes figées ; la finitude c'est la matière, rien de positif, mais l'arrêt du mouvement, son négatif, le geste créateur qui se défait à travers celui qui se fait²²⁴ ». Il y a bien à l'œuvre une différenciation : ma durée se divise entre le moi superficiel et le moi profond. Il n'en reste pas moins qu'il y a une deuxième façon de diviser dans le bergsonisme, celle qui aboutit selon Gilles Deleuze à un « dualisme génétique²²⁵ ». Il s'agit de partir d'une unité, d'une totalité virtuelle, et par l'actualisation, cette unité développe en se différenciant ce qu'elle contenait virtuellement. Nous avons vu que, dans son article sur la différence chez Bergson, Deleuze montrait que la durée était ce qui diffère avec soi. Dans un dualisme réflexif, on divise la durée en deux tendances. En réalité, la durée contient déjà virtuellement la deuxième tendance. La durée est la différence de nature elle-même. La différence n'est qu'une contraction, un acte. Si Bergson a critiqué la notion d'intensité, il ne la réintroduit pas en invoquant des différences de degrés, des tensions différentes. Ce que Deleuze montre, c'est que Bergson ne revient pas à une différence de degrés, mais à des degrés de la différence elle-même, après avoir mis en évidence les différences de nature. Penser par différence de degrés empêche de voir les différences de nature, c'est rester dans l'espace. Or « ce qui diffère en nature est ce qui diffère en nature avec soi, si bien que ce qui diffère est seulement son plus bas degré ; telle est la durée, définie comme la différence de nature en personne. Quand la différence de nature entre deux choses est devenue l'une des deux choses, l'autre est seulement le

²²⁴ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 179.

²²⁵ DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, puf, 1966, p. 99.

dernier degré de celle-ci²²⁶ ». Se différencier, c'est le mouvement d'une virtualité qui s'actualise, c'est-à-dire d'un sujet. La virtualité existe de telle façon qu'elle se réalise en se dissociant, qu'elle est forcée de se dissocier pour se réaliser. Il y a un passage ontologique du virtuel à l'actuel, et c'est dans ce passage qu'il semble possible de penser le sujet bergsonien.

En effet, c'est bien ce dualisme génétique qui est à l'œuvre dans *L'évolution créatrice*, lorsque Bergson évoque la différenciation des deux moi. La division entre deux types de moi, la pensée du sujet chez Bergson, s'appuie sur la durée, et c'est pourquoi tous deux ont une certaine substantialité, mais qui s'exprime différemment, entre actualité et virtualité. « Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés. Mais plus le sentiment est profond et la coïncidence complète, plus la vie où ils nous replacent absorbe l'intellectualité en la dépassant. Car l'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables au cadre de l'intelligence que les faits qui se répètent. Or, sur les moments réels de la durée, l'intelligence trouve sans doute prise après coup, en reconstituant le nouvel état avec une série de vues prises du dehors sur lui et qui ressemble autant que possible au déjà connu²²⁷ ». Dans ce texte, Bergson développe la genèse des deux moi que l'*Essai* avait présentée. Le moi profond coïncide avec la durée de l'être, une durée, qui est multiplicité une, et unité multiple, comme ma personnalité. Un sentiment qui coïncide avec mon être, avec ma durée, est un, tout en étant multiple. Ma personnalité est unique, elle est un tout, mais composées virtuellement de parties, que je peux isoler. Mais isoler un sentiment, c'est lier le même au même, c'est tenter de le comparer à un autre déjà vécu. L'unité et la multiplicité sont des catégories de l'intelligence, qui ne raisonne que sur de l'objectif. Objectiver un sentiment, c'est le considérer comme une partie d'un tout. Or ce sentiment appartient bien à ma personnalité, en réalité. L'intelligence, par l'intermédiaire de l'action, divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple. Mais le sentiment n'était pas contenu dans l'ensemble de ma personne comme une pierre dans un mur. Le passage à l'actualisation, à la ressemblance, rend le sentiment différent. Le moi superficiel, construit par l'objectivation du moi profond, par le regard de l'intelligence sur le moi profond, n'est pas un double actuel du moi profond. Il est vraiment différent. Cependant, cette genèse est déjà contenue dans notre moi, dans la vie elle-même. C'est bien là le sens d'un dualisme génétique. « La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et,

²²⁶ DELEUZE, Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », in *EB*, 1956, p. 110.

²²⁷ *EC*, p. 201.

en ce sens, l'individuation est en partie, l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle²²⁸ », écrit Bergson à propos de la vie en général. Mais il en va de même de la vie intérieure, et l'image de la poésie juste après le texte que nous venons de citer est assez explicite : « C'est ainsi que d'un sentiment poétique s'explicitant en strophes distinctes, en vers distincts, en mots distincts, on pourra dire qu'il contenait cette multiplicité d'éléments individués et que pourtant c'est la matérialité du langage qui la crée ». Le sujet est constitué par une personne, qui est divisée effectivement, par la rencontre de la matière, mais aussi en partie par elle-même. La durée contient en elle-même les deux tendances, la vie elle-même, l'élan vital, qui en l'homme crée la conscience de soi.

L'individu, le sujet, est donc au prise entre deux courants, en lui-même, qui le différencie, entre une personne toujours changeante, et une personne figée, constituée de sentiments qui se ressemblent et se juxtaposent. Mais ces deux psychologies appartiennent bien au même sujet. Il y a une différence de nature entre les degrés de tension dans le sujet, mais des degrés de la différence elle-même selon le mot de Deleuze. La durée est la différence de nature elle-même, qui différencie l'homme en une personne, qui peut s'actualiser et être un vrai sujet agissant.

²²⁸ *EC*, p. 259.

Chapitre 10 – La dialectique de l’action et de l’actualisation

Nous avons mis en évidence que l’unité du sujet était garantie par le dualisme génétique, par le fait que c’est la durée elle-même qui sert de principe de différenciation. Le moi superficiel est un moi profond inversé, interrompu par la matérialité, qui rencontre l’obstacle de son propre corps, et la nécessité de l’action pour la vie. Mais si l’homme est un sujet, c’est parce qu’il a une spécificité sur les autres êtres vivants : la mémoire. La personne apparaît bien comme le fondement, le support du sujet, mais elle n’est pas suffisante.

La spécificité de l’homme : la mémoire et le cerveau. La mise en évidence par le rêve

L’homme est un être vivant spécifique. Il n’est pas entièrement gouverné par son corps, et par les habitudes que celui-ci garde en mémoire. Dans *Matière et mémoire*, et dans les deux premières conférences de *L’énergie spirituelle*, Bergson montre que le cerveau humain est l’organe de l’attention à la vie, le point d’insertion de l’esprit dans la matière. Le cerveau est l’instrument de sélection de souvenirs. Il permet le choix, la sélection, l’adéquation du virtuel à l’actuel. Le souvenir, ce qui est proprement inutile, sans contact avec la réalité présente, doit se rendre utile. Lorsque le corps de l’homme, et donc le cerveau est stimulé, lorsqu’il reçoit une perception, une sensation, il est à même de choisir la réaction adéquate. Mais cette possibilité de choix est ce qui permet à la mémoire, à un souvenir de devenir utile. « 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 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 réalités²²⁹ ». Le cerveau choisit ce qui est « matérialisable ». L’homme est capable d’actualiser le virtuel, et c’est en cela que consiste sa liberté, et la précision de son action. Les pages où Bergson développe la spécificité par de l’homme par rapport aux autres êtres vivants sont importantes dans *L’évolution créatrice* et permettent de comprendre le rapport de la conscience avec la liberté et la mémoire, ainsi que le rôle du cerveau. « La volonté d’un animal est d’autant plus efficace, d’autant plus intense aussi, qu’elle a le choix entre un plus grand nombre de ces mécanismes [...] que son cerveau atteint un développement

²²⁹ ES, p. 47.

plus considérable²³⁰ ». Mais chez l'homme, le nombre de ces mécanismes est indéfini, illimité, et c'est ce qui fait toute la différence entre l'homme et l'animal, même le plus intelligent²³¹. L'animal reste enfermé dans les habitudes contractées par le corps. L'homme est à même de se libérer des habitudes, parce que la mémoire lui permet de créer, d'utiliser la matière, et c'est pourquoi il est sujet. La mémoire peut venir tout entière dans l'action. La personne peut agir. Le corps n'est pas un sujet seul, la conscience corporelle ne suffit pas. Il est nécessaire que l'action du corps soit guidée par l'esprit. Elle peut l'être, parce que comme nous l'avons vu, le sujet est une unité.

Ce qui révèle le mieux la personne et son mode d'être, ce sont les moments où la personne est pure. Où nous nous retrouvons dans une durée pure, qui n'est pas entravée par l'action. L'action ne vient pas toujours faire obstacle à la durée, la détendre. Il y a des moments où nous n'agissons pas. Bergson prend le plus souvent comme exemple d'un tel moment le sommeil, et donc le rêve. Notre esprit a une activité dans le rêve, mais pas notre corps. Quelle est donc la différence ? Le rêve nous met en contact avec notre ipséité toute entière, nous plonge dans la mémoire entière, dans nos souvenirs qui ne sont plus sélectionnés par l'action. Les souvenirs ne sont plus actualisés, ne sont plus en contact avec la réalité, ne sont plus utilisés. Les textes où Bergson se sert de l'expérience du rêve sont nombreux²³², mais ils sont à lire avec attention. Si le rêve semble d'abord dans l'*Essai* permettre de retrouver la durée pure, en modifiant « la surface de communication entre le moi et les choses extérieures²³³ », il n'est pourtant pas un état dans lequel l'homme vit. C'est à l'état de veille qu'il faut apprendre à retrouver la durée, à distinguer les deux types de multiplicité. Bergson ne nous invite jamais à rêver notre vie. Il s'agit simplement de faire l'expérience de la durée, de retrouver cette substance en nous, l'être. Mais il est tout à fait possible de le faire sans rêver. Le rêve permet de comprendre le rôle de l'action, du présent dans la sélection de souvenirs. Mon passé n'est jamais entièrement présent, sauf quand l'action présente cesse de conditionner la mémoire. En réalité, comme Bergson le montre dans la conférence sur Le rêve, dans *L'énergie spirituelle*, le corps, même endormi, continue de sélectionner les souvenirs. Une lumière, un bruit fera survenir telle image dans mon rêve, parce que le souvenir est quand même sélectionné, par une ressemblance plus ou moins proche avec une réalité extérieure que mon corps continue de percevoir, mais de

²³⁰ *EC*, p. 253.

²³¹ *EC*, p. 264 : « Or du limité à l'illimité il y a toute la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré mais de nature ».

²³² *DI*, p. 94 ; *MM*, p. 170 ; *ES*, « Le rêve ».

²³³ *DI*, p.94.

façon plus confuse. Il n'y a plus d'ajustement du souvenir à la situation présente. Le rêve ne crée pas, alors que la durée est créatrice. « La détente qui permet nos songes découvre une durée elle-même détendue, c'est-à-dire de la durée en état de moindre consistance, où le mouvant est du flottant, où l'être est ontologiquement faible. Au contraire, la détente qui donne la pure durée doit permettre de la saisir en tant que créatrice, c'est-à-dire là où sa tension la manifeste comme gain continu, comme énergie substantiellement spirituelle²³⁴ ». Si le rêve permettait dans les textes antérieurs à *L'évolution créatrice* de saisir la durée en arrêtant l'action, il ne s'agit plus en 1907 que de l'absence d'effort, d'une vie sans la tension qui la caractérise. « Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente était complète, il n'y aurait plus ni mémoire, ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. [...] Laissons-nous aller, au contraire ; au lieu d'agir rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé, qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres [...]. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace²³⁵ ». La détente est bien ce qui nous ramène à une existence qui est presque matérielle. Nous retrouvons l'espace. Cependant, le moi superficiel de *l'Essai* n'était pas un moi tendu. Bien au contraire, il était bien détendu : grâce au langage, à la société, il n'était pas nécessaire de faire effort, les choses étaient stabilisées. Il n'est pas possible d'être entièrement libre, mais il est possible de ne pas être complètement enchaîné comme les animaux aux habitudes. La vie sociale emmagasine les efforts, sert de repère²³⁶ : les moins forts doivent faire effort pour atteindre ce degré, les individus meilleurs peuvent dépasser cette limite, peuvent retrouver la réalité telle qu'elle est vraiment. L'homme, grâce au langage et à la société ne se laissera jamais redescendre jusqu'à une tension plus basse. Mais certains individus, et Bergson semble désigner par là les philosophes, peuvent faire un effort encore plus grand. Par l'intuition, les philosophes se hissent à un niveau de tension plus élevée, détournent leur regard de l'action, pour saisir la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire créatrice, pour comprendre la réalité. « Le rôle de la philosophie ne serait-il pas ici de nous amener à une perception plus complète de la réalité par un certain déplacement de notre attention ? Il s'agirait de détourner cette attention du

²³⁴ GOUHIER, Henri, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Paris, Fayard, 1961, p. 66.

²³⁵ *EC*, p. 201-203.

²³⁶ *EC*, p. 265.

côté pratiquement intéressant de l'univers et de la retourner vers ce qui, pratiquement, ne sert à rien. Cette conversion de l'attention serait la philosophie même²³⁷ ». Les philosophes sont des sujets, qui par l'effort d'intuition, parviennent à détourner leur attention de l'action utile, pour parvenir à saisir la vie telle qu'elle est vraiment, lorsqu'elle n'est pas altérée par l'espace, par le mouvement opposé à la vie psychique.

Il n'en reste pas moins qu'en dehors de cette vie intuitivement perçue, il y a une véritable nécessité à préserver la vie. L'attention à la vie concerne l'individu mais concerne aussi la société et le monde environnant. Si la conscience divise la réalité, distingue dans l'espace des objets, pense le temps, le mouvement, comme des choses, c'est pour préserver la vie. L'homme a besoin du langage, de la vie sociale, pour vivre, pour être ce qu'il est : il est nécessaire que la durée se détende, que l'espace fige les choses. Et c'est la durée même qui sert de principe de différenciation. C'est la durée qui se détend pour créer la matière, ce n'est plus la matière qui vient faire obstacle à la durée. Toutefois, la création de ces symboles ne permettra jamais de comprendre la véritable nature de la vie. L'attention à la vie est une limitation de notre vision de la réalité : la conscience divise le monde en objet pour mieux le maîtriser. Le philosophe²³⁸ retrouve la réalité entière, dans toute sa virtualité, lorsque les divisions ne sont pas effectuées, la réalité dans son inutilité immédiate à l'action. Mais cet acte d'intuition est rare et bref. Alors que le rêve nous fait accéder à une tension plus basse de la durée, l'intuition nous demande de nous élever à un degré supérieur, et donc d'augmenter l'effort intellectuel. Il n'en reste pas moins que l'attention à la vie est bien une manifestation de la vie elle-même : « Cependant, Bergson ne peut pas s'empêcher d'abolir à tout moment sa distinction originelle entre le temps et l'espace, même là où il ne cherche pas à la démentir explicitement. [...] La façon dont Bergson utilise l'expression « attention à la vie » laisse entendre d'une manière très convaincante, que les besoins et leurs conséquences sont eux aussi *la manifestation originelle de la vie*. Non seulement l'activité pratique, « spatiale », nous détourne de la réalité ; elle est aussi sa condition, son substrat originel. L'attention à la vie met en œuvre le rapport à l'avenir, qui restreint le passé et permet ainsi la pensée (à la mémoire) de participer à la réalité actuelle. Là où l'attention à l'avenir se relâche, la situation actuelle perd sa cohérence avec « la vie réelle », l'homme perd son équilibre et tombe dans l'illusion, onirique ou pathologique, il

²³⁷ *PM*, p. 153.

²³⁸ Nous privilégions l'image du philosophe, mais Bergson utilise aussi celle de l'artiste, qui dans l'art détourne aussi l'attention à la vie.

cesse d'être capable de vivre²³⁹ ». Si Bergson privilégie dans son œuvre la personne, elle n'est pas pour autant capable de vivre. C'est là que le sujet bergsonien apparaît.

Liberté et action

Mais si le sujet bergsonien est le sujet d'action, il n'agit pas tout le temps librement. La liberté de l'*Essai*, jaillissement spontané d'un moi profond, d'une durée qui s'exprime, n'est pas la liberté que Bergson décrit dans ses ouvrages suivants. Le moi n'est plus contemplatif, passif pendant l'acte libre, comme il apparaissait dans l'*Essai*. En effet, dans cet ouvrage, Bergson semble à plusieurs reprises décharger le moi d'une véritable volonté. L'acte libre est effectué sans raison, le moi n'est pas posé comme son principe. L'acte libre est un résultat naturel, qui exprime la personnalité entière à travers un acte. Dans ces analyses, l'acte libre semble se passer d'un sujet, volontaire et agissant.

Il n'en reste pas moins que nos analyses des ouvrages postérieurs de Bergson montre que la conscience, incarnée dans un corps, nous approche d'un moi agissant. La personne, le passé ne vient pas sporadiquement dans l'acte, il s'insère dans le présent à chacune de nos actions, plus ou moins, selon le degré de tension, d'attention que requiert cette action. Il est intéressant de comparer l'*Essai*, et *L'évolution créatrice*. « 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 fondamental²⁴⁰ » ; « Il faut que par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe pour le pousser, compact et indivisé dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres²⁴¹ ». Entre ces deux textes, il y a une différence forte, qui est due à *Matière et mémoire*. Bergson a modifié son point de vue, après avoir incarné la conscience dans un corps. L'homme ne se possède et ne se dirige, il n'est qu'un moi que lorsque sa pensée s'extériorise dans une action corporelle, qui est plus ou moins libre, plus ou moins personnelle.

A quelle condition l'action sera-t-elle vraiment libre ? L'action est d'autant plus libre, qu'elle ressaisit d'autant plus la personne, qu'il y a de la personne en moi. Il n'y a pas de changement dans l'œuvre de Bergson. L'acte libre de l'*Essai* reflétait l'âme entière. L'acte libre du sujet bergsonien est libre si la mémoire sert plus à l'action, et par là même

²³⁹ KOUBA, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace », in *Annales bergsoniennes*, vol II, p. 224.

²⁴⁰ *DI*, p. 124-125.

²⁴¹ *EC*, p. 201.

créée. Il n'y a pas de création dans les actes d'un automate conscient, guidé par un moi superficiel, par un corps figé dans des habitudes. Il y a des degrés de durée, de tension de durée, et il y a donc des degrés de liberté, correspondant à une tension, ou à une détente plus ou moins forte. La matière, extrémité la plus détendue de la durée n'est pas libre. Elle est la retombée de l'élan vital, la détente la fige. Or guidé par les symboles du langage, ou par la société, notre action ne reflète pas notre personnalité. Elle reflète certes l'effort humain, constant, qui permet à l'homme d'être ce qu'il est, mais elle ne reflète pas notre personnalité.

La liberté consiste donc dans une actualisation de la mémoire. Les divisions virtuelles, la multiplicité virtuelle des souvenirs, doivent se réaliser pour entrer dans l'action. L'actualisation se fait par une contraction, par une tension plus forte, et par une différenciation. Le souvenir qui s'actualise, qui s'insère dans l'action présente, se transforme, devient autre. Je suis libre, « parce que, sur tout ce que je suis et l'éventail de ce que j'ai été, je puis éliminer ou retenir ; évacuer, privilégier. La contraction du temps – les contractions que je puis effectuer, imaginer à l'infini – peuvent, s'il est besoin et tour à tour, donner de moi-même un pluriel où je puis décider selon la circonstance – ou une façon singulière, toute, d'être ce que je suis et, par là, inventer, improviser ce que, dans le moment et sur l'instant, je puis me risquer d'entreprendre, de faire, d'être surtout²⁴² ». L'indétermination du choix n'est pas seulement ce qui fait la liberté. En réalité, c'est la façon de faire ce choix. Je suis libre de me laisser porter comme un automate conscient, ou libre de me ressaisir, et de créer quelque chose de nouveau.

Il est bien là question de création de soi par soi, tel que Bergson la décrit au début de *l'Evolution créatrice* : « Ainsi pour les moments de notre vie, dont nous sommes les artisans. Chacun d'eux est une espèce de création. 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 faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. Cette création de soi par soi est d'autant plus complète, d'ailleurs, qu'on raisonne mieux sur ce qu'on l'ait. Car la raison ne procède pas ici comme en géométrie, où les prémisses sont données une fois pour toutes, impersonnelles, et où une

²⁴² DE LATRE, Alain, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, Paris, PUF, 1990, p. 153.

conclusion impersonnelle s'impose. Ici, au contraire, les mêmes raisons pourront dicter à des personnes différentes, ou à la même personne à des moments différents, des actes profondément différents, quoique également raisonnables. A vrai dire, ce ne sont pas tout à fait les mêmes raisons, puisque ce ne sont pas celles de la même personne, ni du même moment²⁴³ ».

Il y a liberté quand l'acte et l'être coïncident. L'action n'est plus ce qui détourne de l'être, mais elle est nourrie par celui-ci, et en retour l'être est modifié par l'action.

Transformer l'acte en être, l'être en acte

Ce texte de Bergson met en évidence qu'il y a sans cesse un échange entre l'être et l'acte dans le sujet bergsonien. Mais comme le fait remarquer Jeanne Delhomme, il n'y a pas de dialectique de l'être chez Bergson, mais une dialectique de l'action. L'existence du sujet est l'existence où se joue le rapport entre l'être et l'acte, entre l'esprit et le corps, entre la durée et l'espace. Si tous les aspects du sujet sont issus d'un même être, d'une durée qui se contracte ou se détend, qu'est-ce qui provoque la différenciation ? C'est bien l'action, la nécessité que l'homme a d'agir²⁴⁴ qui oblige le passé à s'insérer dans l'action présente. « Il n'y a pas de dialectique de l'être car, malgré les apparences, c'est de ce qui ne change pas qu'il y a dialectique, non de ce qui change, qui n'a besoin ni d'un autre mouvement et d'un autre changement que les siens, ni de la médiation ou de la négativité qui opéreraient les passages ou les transitions que le changement pur, sans chose qui change, accomplit²⁴⁵ ». La durée change continuellement, c'est dans sa substance même qu'elle change, comme nous l'avons vu. Or l'action, de manière générale, est ce qui ne change pas. L'action est nécessaire, et elle est même première. Bergson insiste sur le fait que l'action est première sur la connaissance. La pensée est subordonnée à l'action, la vie de l'esprit : « 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 nécessité²⁴⁶ ». Il y a donc bien chez Bergson une dialectique de l'action, action du sujet. Si l'action est d'abord l'expression du corps, la conscience permet de rendre cette action moins nécessaire.

²⁴³ EC, p. 7.

²⁴⁴ MM, p. 221 : « 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 ».

²⁴⁵ DELHOMME, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Paris, PUF, 1954, p. 188.

²⁴⁶ EC, p. 44-45.

Mais comme nous l'avons montré, agir, c'est créer. Nous sommes ce que nous faisons, tout en agissant selon notre personnalité. Nous changeons continuellement, parce que nous agissons toujours. Dans l'*Essai*, Bergson montre qu'un sentiment colore le moi entièrement. Mais comment est apparu ce sentiment ? La vie psychique n'est pas indépendante de la vie physique. Les coups de cloche qui s'entrepénètrent dans la durée, mais que je sépare en réfléchissant sur chaque son comme sur un objet, dépendent de l'action d'écouter. Le sujet est toujours agissant, parce qu'il est d'abord agissant. Si l'homme perçoit, c'est parce qu'il est dans la nécessité d'agir avec son environnement. Agir pour l'homme, c'est bien passer de l'être à l'action, et faire passer l'être à l'acte. En revanche, durer, c'est transformer l'acte en être. Lorsque j'agis, je double le présent et l'action par le passé, et donc se créer en créant le passé. La durée, le passage insensible, inconscient des instants qui s'entrepénètrent sont toujours accompagnés d'un changement de la substance elle-même. L'étoffe de la personne, la mémoire crée de l'être, toujours nouveau, car la durée est bien ontologique comme nous l'avons vu, et pas seulement une expérience psychologique. Mais cette mémoire, ce passé, toujours en changement, s'actualise dans l'action, et s'actualise plus si l'action est libre, si l'action me ressemble plus. Le sujet est d'autant plus libre, que l'acte ressemble à la personne incarnée dans le corps, que la matière que l'homme saisit devient plus indéterminé : « *L'élan de vie* dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme d'indétermination et de liberté²⁴⁷ ».

Il y aurait deux espèces de conscience chez Bergson : une conscience actuelle, de mon corps, toujours agissante, tournée vers l'attention à la vie ; une conscience virtuelle, inconsciente, impuissante si elle ne se matérialise pas, ne s'actualise pas. La première ne suffit pas, elle ne fait pas d'un corps une personne. Mais la seconde a besoin de la première pour être utile, utilisée. Bergson ne nous invite jamais à devenir des êtres rêveurs, ou des êtres impulsifs, seulement guidés par une conscience tournée vers l'action. Le sujet est bien la réunion de ce sujet corporel et de ce sujet pur.

Mais à ces deux types de conscience qui forment un sujet, il peut correspondre deux corps. Un corps géomètre et un corps vivant. Le premier est la synthèse des schèmes moteurs, des habitudes, qui n'a pas besoin de la mémoire pour le guider. Cependant, le corps devient un

²⁴⁷ EC, p. 252.

corps véritablement vivant, lorsqu'il est traversé par ce courant de vie particulier de l'homme, lorsqu'il est entraîné par la mémoire dans l'expression de l'esprit. Il devient alors en un sens le dernier plan de l'esprit, de la personne, il est déjà spirituel, alors que la conscience virtuelle tend à s'actualiser.

Dans le sujet doué de bon sens, d'équilibre, la tension entre ces deux consciences s'équilibre. Mais c'est comme le montre Bergson un équilibre précaire. Ce texte de *Matière et mémoire* déjà cité plus haut prend tout son sens ici :

Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur des ébranlements ou des excitations et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leurs connexions et la précision de leurs entrecroisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente. Relâchez cette tension ou rompez cette équilibre : tout se passera comme si l'attention à la vie se détachait de la vie. Le rêve et l'aliénation ne paraissent guère être autre chose²⁴⁸.

L'équilibre peut aussi rompre si l'attention portée au corps est trop grande, si l'homme ne s'efforce plus d'être libre, s'il laisse l'intelligence lui faire oublier la vie, la tendance, en raisonnant sur des choses. En effet, chez l'homme, la conscience est principalement intelligence, intelligence qui raisonne sur les choses, qui va dans le sens inverse de la vie, qui découpe dans la matière ce qui l'intéresse. A quoi bon considérer le mouvement tel qu'il est ? L'important est de savoir où sera l'objet. « L'intelligence est là, qui dit que la cause détermine son effet, que le même conditionne le même, que tout se répète et que tout est donné²⁴⁹ ». C'est pourquoi l'intelligence n'est pas à même de rendre compte de la liberté par exemple.

C'est seulement dans l'intuition que la conversion du regard est possible, c'est dans la philosophie que nous avons accès à la vie spirituelle, que nous comprenons la liberté, le rapport du corps et de l'esprit. Mais la philosophie et le philosophe, par l'acte d'intuition, doivent aller contre la nature, nature qui nous a fait intelligente. C'est par « un effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants²⁵⁰ ». Il est difficile d'avoir accès à cette connaissance du réel tel qu'il est, parce que l'effort est douloureux. Il l'est parce qu'il n'est pas naturel, parce qu'il exige une torsion du moi sur lui-même. Bergson l'évoque même en ces termes : « Ainsi, en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le

²⁴⁸ *MM*, p. 194.

²⁴⁹ *EC*, p. 269.

²⁵⁰ *EC*, p. 238.

nœud que la raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas²⁵¹. La conscience doit regarder le réel au train de se faire. Mais que peut faire notre intelligence d'un réel toujours en mouvement, toujours changeant ? L'action, dirigée par l'intelligence, ne peut pas se mouvoir dans cette réalité. Mais la philosophie est là pour nous montrer le réel. Le sujet n'est pas enfermé en lui-même. Il peut en sortir et connaître le tout dont il fait partie, une fois qu'il a compris comment l'intelligence lui fait percevoir le réel. Or l'intelligence prend l'esprit comme objet le plus souvent, et c'est lorsque le sujet est considéré comme un objet comme les autres qu'on ne peut plus le comprendre comme vivant, comme capable de liberté.

Conclusion

Le sujet bergsonien est donc un individu par sa mémoire, qui lui permet d'avoir le choix, d'agir par son esprit, et non seulement guidé par les habitudes corporelles. C'est bien là l'être de l'homme, sa durée particulière. Il diffère des autres êtres par cette différence de nature, que le cerveau associé à la mémoire, lui donne. Il est un être particulier, et surtout dans son rapport à l'action. En effet, c'est dans l'action que l'homme trouve sa particularité, car c'est dans l'action que les souvenirs de la mémoire s'actualise, mais en même temps que la mémoire se crée. C'est dans cette actualisation des souvenirs que l'homme peut être plus ou moins libre, selon l'effort qu'il fait pour être créateur. Le sujet bergsonien est un être libre en puissance, et en acte si l'effort de la volonté est suffisant.

²⁵¹ EC, p. 194.

Chapitre 11 – Etre un sujet

Le sujet chez Bergson nous apparaît donc plus clairement. Il n'est pas divisé en deux parties opposées, entre un esprit et un corps, qui ne peuvent avoir de rapport entre eux. Bien au contraire, ils sont l'effet, la retombée d'un même élan vital, ils appartiennent tous deux à l'être, à la durée. Le corps dure, sous un rythme différent que l'esprit. Ce sont deux mouvements opposés, mais qui dépendent du même principe, et qui peuvent donc être réunis, car l'esprit peut aller dans les deux sens : il peut se contracter, introduire de l'indétermination dans la matière, ou bien suivre le mouvement de la matière, comme l'intelligence l'invite à la faire, et suivre le mécanisme géométrique. L'élan vital est contingent, il pourrait l'être complètement s'il n'y avait pas la matière pour apporter de la nécessité. C'est là toute l'originalité de Bergson. La matière et la vie sont coextensives : l'une ne se conçoit pas sans l'autre. Il y a une même substance, si on peut l'utiliser ce mot, traversé d'un mouvement descendant qui forme la matière, et d'un mouvement ascendant que caractérise la vie. Il y a un mélange entre la nécessité de la matière et la contingence de la vie, la vie qui est création de nouveauté.

La part de contingence est donc grande dans l'évolution. Contingentes, le plus souvent, sont les formes adoptées, ou plutôt inventées. Contingentes, relatives aux obstacles rencontrés en tel lieu à tel moment, la dissociation de la tendance primordiale en telles et telles tendances complémentaires qui créent des lignes divergentes d'évolution. Contingents les arrêts et les reculs ; contingents, dans une large mesure, les adaptations. Deux choses seulement sont nécessaires : 1° une accumulation graduelle d'énergie ; 2° une canalisation élastique de cette énergie dans des directions variables et indéterminables, au bout desquelles sont les actes libres²⁵².

Cette description des conditions de la vie fonctionnent aussi pour décrire l'homme. L'homme est un système, est à l'image du monde. Notre conscience ressemble en partie à cette conscience du monde, principe qui n'a qu'à se détendre pour développer la matière. L'homme est une partie de cette supraconscience à l'origine de la vie. Notre corps est un débris de « cette fusée dont les débris éteints retombent en matière ; conscience encore est ce qui subsiste de cette fusée même, traversant les débris et les illuminant en organisme²⁵³ ». Et la conscience se manifeste quand la création est possible, elle naît quand il y a un choix. La conscience du corps est réveillée par cette conscience que la vie anime. Plus le choix est grand, plus la conscience peut introduire de la spontanéité, de la nouveauté dans la matière par l'acte libre. C'est à ce croisement entre les deux mouvements que se situe le sujet. Privilégier un des mouvements, c'est bien rompre

²⁵² EC, p. 255-256.

²⁵³ EC, p. 261-262.

l'équilibre. Bergson ne nous invite jamais à être pure mémoire, un sujet pur, qui n'a aucun rapport avec l'action. La mémoire est même décrite comme une gênante parfois. Mais la conception du sujet que Bergson développe permet de résoudre des problèmes qu'il n'était pas possible de comprendre jusqu'ici.

La mémoire vue comme négative

Bergson développe cette idée, dès *Matière et mémoire*, en distinguant le souvenir et la perception. Le souvenir n'est pas une perception d'une moindre intensité. Il y a une véritable différence de nature. Le souvenir fait revenir une perception, mais il n'en est pas la copie. Le souvenir est virtuel alors que la perception est actuelle. Bergson le rappelle dans l'article sur la fausse reconnaissance de *L'énergie spirituelle*, par la métaphore du miroir : « L'objet se touche aussi bien qu'il se voit ; il agira sur nous comme nous agissons sur lui ; il est gros d'actions possibles, il est *actuel*. L'image est *virtuelle* et, quoique semblable à l'objet, incapable de rien faire de ce qu'il fait. Notre existence actuelle, au fur et à mesure qu'elle se déroule dans le temps, se double ainsi d'une existence virtuelle, d'une image en miroir. Tout moment de notre vie offre donc deux aspects : il est actuel et virtuel, perception d'un côté et souvenir de l'autre. Il se scinde en même temps qu'il se pose. Ou plutôt consiste dans cette scission même, car l'instant présent, toujours en marche, limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore se réduirait à une simple abstraction s'il n'était précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir²⁵⁴ ». Ce texte éclaire particulièrement ce que nous avons essayé de montrer du sujet bergsonien. Il est toujours en scission, entre une personne, mémoire, passé, et un sujet agissant, d'ordre corporel, plongé dans le présent.

Mais cette mémoire peut troubler, gêner. La personne que nous pouvons trouver en nous, lorsque nous rêvons, ne crée rien²⁵⁵. Or le problème que Bergson essaie de résoudre, celui de la fausse reconnaissance, fait partie de ces moments où la mémoire devient gênante, où le souvenir n'est pas à sa place, où le sujet n'est plus en équilibre. La perception se double toujours d'un souvenir, donc la perception du présent est doublée d'un souvenir du présent. Le souvenir du présent est comme tous les autres souvenirs. Il a tendance à s'actualiser, à entrer en contact avec la perception du présent. Cependant, l'élan de vie, de conscience est toujours en avance, plus dans l'avenir que dans le présent. Mais si nous arrêtons le

²⁵⁴ *ES*, p. 136.

²⁵⁵ Notons que l'impulsif ne crée pas non plus, puisqu'il est pris dans la nécessité.

mouvement de la vie, si nous nous détendons, il n'y a plus de différence entre la perception et le souvenir. L'homme a donc ce sentiment de *déjà vu*, de fausse reconnaissance. Cet arrêt de l'élan est une inattention à la vie. « La fausse reconnaissance serait donc enfin la forme la plus inoffensive de l'inattention à la vie²⁵⁶ ». Elle n'est qu'un arrêt très bref de l'attention à la vie, qui permet à l'homme de vivre et d'agir. Toutefois, Bergson explique même la présence de cette inattention à la vie. Elle n'est pas un trouble psychologique, comme les autres. Elle permet en réalité de maintenir l'attention à la vie. De même que la matière est l'obstacle que la vie rencontre pour s'exprimer, la mémoire est aussi un obstacle à l'expression de la vie. La détente de l'esprit, l'inattention à la vie, sert à se ressaisir pour mieux agir. La tension trop forte de l'intuition ne peut être maintenue, et le philosophe doit retrouver l'équilibre ; la détente rompt aussi l'équilibre en permettant à la mémoire de devenir présente, mais de façon inutile.

C'est bien dans les cas où l'élan s'arrête, où l'équilibre se rompt, qu'il est possible de comprendre le fonctionnement du sujet. C'est en réfléchissant sur les aphasies que Bergson a compris le rôle de la mémoire. « *L'élan de conscience*, qui manifeste l'élan de vie, échappe à l'analyse par sa simplicité. Du moins peut-on étudier, dans les moments où il se ralentit, les conditions de l'équilibre mobile qu'il avait jusque-là maintenu, et analyser ainsi une manifestation sous laquelle transparaît son essence²⁵⁷ ». C'est bien par cet élan de conscience qu'est constitué le sujet. La mémoire, qui constitue l'ensemble de la personne, ne va pas dans le sens de cet élan de conscience : l'esprit tend à n'être qu'esprit, dans son propre mouvement, inverse de celui de l'action. L'attention à la vie maintient les conditions d'équilibre entre les deux mouvements, pour maintenir la vie.

Nous retrouvons donc bien ici les deux sens de la tension dans le bergsonisme que nous avons développé au début de la deuxième partie. Il y a une tension qui correspond à l'effort, à la contraction, de l'esprit qui se contracte, pour s'insérer dans la matière, pour rompre la nécessité. Mais cet effort n'est possible pour l'homme que si l'équilibre entre l'esprit et la matière est maintenu, et cet équilibre exige aussi de l'effort. Si ces tensions appartiennent bien à une même tendance, à la tendance même de la vie, le sujet n'en est pas moins toujours en scission, toujours en mouvement. Si nous pensons que la personne n'est pas à même d'être sujet parce qu'elle n'est pas agissante, il ne s'agit pas de considérer le sujet comme une chose. Le sujet dure et se scinde toujours en ces deux existences, virtuelle et actuelle.

²⁵⁶ *ES*, p. 151.

²⁵⁷ *ES*, p. 152.

La question de l'individualité

Dans cette dualité, dualisme de l'existence du sujet, qu'est-ce qui fait du sujet un individu ? L'élan de conscience ne s'exprime qu'à travers un seul individu en nous. Nous n'avons qu'une personnalité. Nous avons déjà évoqué l'idée que présente Bergson dans *Matière et mémoire*. Nous avons plusieurs personnalités dans notre enfance, et nous faisons un choix. Ces personnalités restent en nous, à l'état virtuel, dans notre mémoire. Pourtant, nous ne sommes qu'un seul individu. « Les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix²⁵⁸ ». L'individuation psychologique est donc nécessaire. Mais elle est aussi nécessaire. C'est la matière et la vie, l'effort de ces deux tendances, qui font des individus. C'est bien par l'insertion dans la matière que la vie développe ce qu'elle tenait virtuellement enveloppée. Elle se différencie en individualité distincte. La multiplicité n'est plus seulement virtuelle, elle devient une multiplicité d'individus. Ainsi les individus continuent l'élan vital, par leur action. Le corps est l'instrument particulier de cette individuation. Le corps vivant de l'homme n'est pas un corps comme les autres, il n'est pas fait que de la matière. « Mais, tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même²⁵⁹ ». L'individualité de l'être vivant est donc une tendance de la nature. Mais elle n'est jamais complète, même dans l'homme. Nous sommes un et multiple. L'homme a deux individualités en lui, une individualité au sens strict et une ipséité. En effet, je me considère comme un individu différent des autres, mais aussi comme un individu par moi-même, en moi-même. Or Bergson montre bien que l'individu, en tant que système naturellement clos, a aussi une tendance à reproduire, se reproduire, pour continuer l'élan vital. Il faut donc bien qu'en tant que système clos, je reconnaisse les autres comme semblables à moi. Une réponse se trouve peut-être, comme le fait remarquer Pierre Trotignon²⁶⁰, dans cette idée de personnalités virtuelles que je n'ai pu être : « Je suis amené à comprendre autrui comme le spectacle vivant de ce que j'aurais pu être, de possibles que j'avais oubliés et qui avaient été miens, ou qui sont encore miens, et que les actes et les gestes d'autres hommes éveillent en moi. La sympathie, la possibilité de saisir et de

²⁵⁸ EC, p. 101.

²⁵⁹ EC, p. 12.

²⁶⁰ TROTIGNON, Pierre, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 164-165.

comprendre les sentiments des autres ne peut avoir pour fondement que ces virtualités antérieures en moi ».

L'individuation et le regroupement en société est une expression encore de l'élan vital. « L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie²⁶¹ ». L'homme a tendance à se considérer comme un individu unique, tout en étant obligé de vivre en société, de reformer un système clos. Mais son ipséité est garantie par la durée, par la mémoire. Si je suis une personne, c'est bien parce que la durée est multiplicité une et unité multiple. Mais on retrouve cette duplicité au niveau du sujet même et de la société. La société est une unité mais elle est aussi multiple.

Cette question aboutit à la question de l'obligation morale dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, que nous n'évoquerons que rapidement. Le sujet subit l'obligation morale dans la société, et elle est une nécessité. Cette nécessité morale s'apparente selon Bergson à la nécessité physique. Si l'homme n'était pas libre, s'il n'avait pas le choix de son action, il serait comme la cellule de son organisme. Rien ne viendrait faire obstacle à son action. « Mais l'intelligence intervient, avec la faculté de choisir : c'est une autre force, toujours actuelle, qui maintient la précédente à l'état de virtualité ou plutôt de réalité à peine visible dans son action, sensible pourtant dans sa pression : telles, les allées et venues du balancier, dans une horloge, empêchent la tension du ressort de se manifester par une détente brusque et résultent pourtant de cette tension même, étant des effets qui exercent une action inhibitrice ou régulatrice sur leurs causes²⁶² ». Il apparaît ici plus clairement le rôle de l'intelligence. L'intelligence du sujet, en tant que manifestation de l'élan vital, le maintient dans l'attention à la vie, l'aide dans les difficultés. L'homme n'est donc pas une fourmi, qui travaille pour l'espèce. Mais en réalité, il y a une autre force en jeu, et l'homme subit sa pression. La pression sociale est une manifestation de la vie. L'intelligence « se persuadera donc à elle-même qu'un égoïsme intelligent doit laisser leur part à tous les autres égoïsmes ». Mais c'est une illusion. Ce n'est pas l'intelligence qui crée l'obligation sociale. La vie de l'homme en tant qu'être vivant s'exprime sur la voie de l'association. L'obligation est une nécessité de la vie, de même que les deux mouvements, tension et détente, étaient nécessaires dans l'homme, pour qu'il puisse agir, librement ou non. « A quelque philosophie qu'on se rattache, on est bien forcé de reconnaître que l'homme est un être vivant, que l'évolution de la vie, sur ses deux principales lignes, s'est accomplie dans

²⁶¹ EC, p 261.

²⁶² DS, p. 94.

la direction de la vie sociale, que l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation, et que dès lors on passe par transitions insensibles des rapports entre cellules dans un organisme aux relations entre individus dans la société²⁶³ ». La personne, fondement du sujet, subit cette pression de la nécessité, de l'action, de la vie. L'ipséité de la personne doit s'exprimer. Le sujet exprime donc bien la personne, parce que celle-ci rencontre un obstacle. Mais cet obstacle est lui-même l'expression de la personne, de la vie elle-même. Il en va de même de l'homme dans la société. Il subit la pression sociale, qui est une manifestation de la vie.

²⁶³ *DS*, p. 96.

Conclusion

La réflexion sur le sujet bergsonien nous a conduit à définir de manière précise le sujet et la personne dans la philosophie de Bergson. La personne, le moi que décrit Bergson ne suffit pas à définir un sujet qui agit, qui s'insère dans le monde. Si nous ne considérons que la personne, il n'est pas possible de comprendre comment elle s'inscrit dans la vie sociale, comment nous parvenons à avoir un discours sur notre personne. Si Bergson met en lumière l'ipséité du sujet, s'il saisit le moi tel qu'il est, dans l'immédiateté d'un regard, qui ne déforme pas le réel, il faut rendre compte de l'action du sujet, du fait que la personne a aussi un corps, qui est un centre d'action. Cependant, dans la mesure où la psychologie bergsonienne s'appuie aussi sur une métaphysique de la durée, il a fallu comprendre comment Bergson définissait la durée, et ses différents rythmes. La différence de nature entre le corps et l'esprit, entre la personne, pure mémoire, et le sujet agissant, n'empêche pas de penser leur rapport, parce que cette différence de nature se pense selon des degrés de conscience, des degrés de durée. Et la conception d'un dualisme génétique, qui nous permet de penser l'unité du sujet, qui se divise selon les deux tendances que sont le passé et le présent, le corps et l'esprit, explique la genèse de ces deux tendances, et l'unité même du sujet. Or le problème le plus important à résoudre dans cette mise en évidence des différences de nature était de relier les éléments différenciés. C'est en pensant une nouvelle métaphysique que Bergson unifie le réel qu'il venait de diviser. Par là même, le sujet est aussi unifié.

Nous avons intégré cette définition du sujet dans une perspective historique afin de comprendre l'intérêt de cette réflexion pour la philosophie générale. Bergson s'inscrit dans l'histoire de la philosophie par cette réflexion sur la personne. Bergson montre qu'une connaissance du moi est possible, mais que la connaissance de soi n'est pas à penser comme un autre objet. Pour connaître le moi, il faut se détacher de notre connaissance habituelle, objective, du réel. L'ipséité est à connaître dans un acte d'intuition. Le moi n'est pas une fiction, ni une fonction logique. Mais ce moi que nous pouvons connaître ne s'en trouve pas pour autant figé dans une substance, ce que Bergson reproche au regard spatialisant que la psychologie a normalement sur la personne. Il faut considérer la personne dans son unité et sa multiplicité, dans l'unité de l'identité personnelle, et la

multiplicité des états de conscience qui traversent le moi. Or la découverte par Bergson de la durée, et de son mode de réalité particulier, permet de penser cette unité et cette multiplicité de la personne. La durée se révèle comme une substance : le réel repose sur la durée, mais la durée est aussi bien psychologique que métaphysique. La durée est au fondement du réel même, mais aussi de la personne, et du sujet. Cette pensée est intéressante à notre sens, car elle unifie la métaphysique et la psychologie. Descartes, lorsqu'il substantifie le sujet, en fait le fondement du réel. Or il faut commencer par expliquer le réel, par le retrouver tel qu'il est, et la réalité que nous pouvons le mieux connaître, c'est notre moi. Mais le mode de réalité de notre moi n'est pas le même que le mode de réalité des objets. La virtualité du passé ne se confond pas avec l'actualité du présent. Il n'en reste pas moins que c'est dans l'homme, l'individu humain, que le présent et le passé se mêlent. La subjectivité, c'est le virtuel en train de s'actualiser, en train de s'insérer dans l'action et dans le monde. En pensant les différents degrés de tension du réel, Bergson garantit à la fois l'unité du sujet, et l'unité du réel sur lequel le sujet repose. La personne est pur devenir, elle n'est jamais figée dans une identité, une substance. Lorsque nous pensons le sujet dans son unité, nous prenons un point de vue particulier sur la personne qui nous constitue, sur la durée. La vie sociale, le langage, nous oblige à penser par concept, par idée générale. Il y a une durée où nous agissons, et une durée où nous nous regardons agir, et nous regardons agir les autres. Nous prenons sur la personne soit un point de vue qui nous fait penser l'unité du sujet, dans une substance par exemple, soit la multiplicité, et le moi ne sera qu'une collection d'états de conscience. Or la métaphysique bergsonienne pense à la fois l'unité et la multiplicité de la durée, et de la personne. Nous sommes uns et multiples. L'unité et la multiplicité ne sont que la conséquence de la vie, de l'élan vital. Ainsi Bergson met en lumière l'ipséité, en refusant le concept de sujet, mais en pensant la personne, il pense aussi un sujet, qu'il est possible de connaître, tel qu'il est, c'est-à-dire un pur devenir.

Il n'en reste pas moins que notre réflexion intéresse aussi l'exégèse bergsonienne. En effet, même si Bergson refuse la notion de sujet, il n'en pense pas moins l'objet. Or une lecture simple de sa philosophie ne laisse penser que la personne, le moi, la conscience, qui semble se détacher de l'activité même d'un sujet. Pourtant, Bergson ne cesse de décrire l'activité du corps, l'action de l'individu dans la société, et la pensée par le langage qui conceptualise et généralise. C'est là le rôle de l'intelligence. S'il en dénonce le regard

déformant, altérant de la réalité, il en pense cependant le rôle réel. C'est l'action qui est à l'origine de l'individu même, du sujet. Dans l'*Essai*, Bergson divise le réel en deux parties. L'action du moi superficiel n'a plus de fondement, n'est même pas décrite, et l'acte libre du moi profond se comprend comme une spontanéité qui ne semble pas s'incarner. C'est pourquoi *Matière et mémoire* apporte une réponse à cette question. Le corps est un centre d'action, immergé dans la réalité, et toutes les actions se rapportent à ce centre. La conscience corporelle naît, est une première forme d'individuation, un premier rythme de durée. Mais ce qui apporte une réelle subjectivité, c'est la mémoire, par la contraction particulière qu'elle apporte aux images, au réel. La mémoire apporte son rythme propre au réel, crée et insère dans le monde son propre rythme, le rythme propre du sujet. Mais la matière fait obstacle à la subjectivité de la mémoire, et la rencontre entre la personne et la matière est création de soi par soi. Le présent s'enroule en passé, devient subjectif et virtuel. Mais le passé n'est que pure virtualité s'il ne s'actualise pas, s'il n'est pas utile à l'action. La mémoire s'insère dans le monde quand j'agis, et cette actualisation est ce qui me transforme. Toutefois, elle est aussi ce qui permet de mieux comprendre la liberté bergsonienne. Plus j'insère de ma personne dans le monde, plus je suis libre, car je suis créateur, car je ne me soumet plus à la simple nécessité de la vie, qui consiste à reproduire, à suivre les habitudes corporelles.

Néanmoins, la différence de degré de tension entre matière et mémoire, qui permet de penser l'unité du réel ne doit pas cacher la différence de nature entre le corps et l'esprit. La relation entre corps et esprit, qui est entre rupture et continuité, se pense par la tension et l'extension, par les rapports entre l'être et l'action. La liberté consiste dans un esprit, incarné dans un corps, qui dépasse et maîtrise le corps. La rencontre des deux formes de conscience est possible, parce que l'esprit peut se tendre et se détendre, peut faire un effort plus grand pour actualiser une plus grande partie de son être, ou peut se détendre, se laisser guider par les habitudes. Le sujet bergsonien est en continuelle oscillation entre la tension et l'extension, entre la continuité et la virtualité du passé, et la rupture et l'actualité du présent et de l'action. Mais cette oscillation est l'expression même de la vie, qui, unité virtuelle, se divise et se distingue entre passé et présent. Le sujet est l'expression de cette vie même, de cette unité vivante, qui se distingue entre le passé et le présent, entre la durée et la matière, dans des rythmes différents de durée.

Ainsi, le sujet bergsonien est l'unité entre la conscience corporelle et la conscience spirituelle, l'unité entre la matière et la mémoire, entre l'actualité et la

virtualité. C'est la vie même qui unifie. L'homme est un système, qui fonctionne comme le monde. L'élan vital rencontre la matière sur laquelle il peut s'exprimer, créer. La personne doit s'insérer dans le monde, agir et rencontrer la matière par l'intermédiaire de son propre corps, et être créateur. Le sujet bergsonien est au cœur, à la rencontre des tendances, de la durée et de la matière, de la liberté et de la nécessité, de l'être et de l'action.

Bibliographie

1. Littérature primaire

• Le sujet dans l'histoire de la philosophie

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction de Tricot, Paris, Vrin, 1991.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 1992, édition bilingue,

HUME, *Traité de la nature humaine* (1739), Livre I, Paris, Flammarion, 1995.

KANT, *Critique de la raison pure* (1788), Paris, PUF, 2001.

• Œuvres de Bergson :

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1889, 5^e édition.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1896, 4^e édition.

BERGSON, Henri, *Le rire*, Paris, PUF, 1900, 13^e édition.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, 5^e édition.

BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1919, 7^e édition.

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

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, 5^e édition.

BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, 15^e édition.

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

BERGSON, Henri, *Cours, Volume I, II, III*, Paris, PUF.

2. Littérature secondaire :

Abréviations :

AB : Annales Bergsoniennes

AP : Archives de philosophie

EB : Etudes Bergsoniennes

RMM : Revue de métaphysique et de morale

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

BARBARAS, Renaud, « Le problème de l'expérience », in *AB II*.

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

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

BRAHAMI, Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine de David Hume*, Paris, PUF, 2003.

BRAHAMI, Frédéric, « La généalogie du moi dans la philosophie de Hume », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, n°2.

ČAPEK, Jakub, « Les apories de la liberté bergsonienne », in *AB II*.

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

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

DAYAN, Maurice, « L'inconscient chez Bergson », in *RMM*, n° 3, Paris, 1965.

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

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

DELEUZE, Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », in *EB*, 1956.

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

DELHOMME, Jeanne, « Durée et vie dans la philosophie de Bergson », in *EB*, 1949.

FRANÇOIS, Arnaud, « La volonté chez Bergson », in *La volonté*, Paris, Ellipses, 2002

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

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

GOLDSCHMIDT, Victor, « Cours sur le premier chapitre de *Matière et mémoire* », *AB I*.

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

GOUHIER, Henri, *Descartes, Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, Paris, J. Vrin, 1973.

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

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

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

JOUSSAIN, Alain, « Le sujet conscient et l'inconscient, dans leur rapport avec la durée chez Bergson », in *AP*, Paris, Beauchesne et fils, 1959, n°1.

- KAMBOUCHNER, Denis (dir), *Notions de philosophie*, Vol 2, Paris, Gallimard, 1995.
- KOUBA, Pavel, « Le mouvement entre temps et espace », in *AB II*.
- LACOMBE, Roger-E., *La psychologie bergsonienne*, Paris, F. Alcan, 1933.
- LEBRUN, G., *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.
- LE ROY, Edouard, *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson*, Paris, F. Alcan, 1932.
- MADINIER, Gabriel, *Conscience et mouvement*, Paris, F. Alcan, 1938.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1997.
- MOURELOS, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.
- MULLARKEY, John, « La naturalisation de la métaphysique : la théorie bergsonienne de la possibilité appliquée à la science et à la philosophie », in *AB I*.
- NAULIN, Paul, *Bergson, Naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1991.
- POLITZER, Georges, *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, Paris, Editions sociales, 1947.
- RIQUIER, Camille, « La personnalité chez Bergson », *Les Etudes philosophiques*, n°2, Paris, PUF, 2007.
- ROBINET, André, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Aubin, 1965.
- RUYER, Raymond, *La Conscience et le corps*, Paris, Alcan, 1937.
- SALANSKIS, Jean-Michel, « Bergson, Le continu et l'être-au-monde », in *AB II*.
- 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.

VAYSSE, Jean-Marie, « Aperception », *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipses, 1998.

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.

WORMS, Frédéric, « La conscience ou la vie ? », in *AB II*.

WORMS, Frédéric, « L'intuition et l'intelligence, Kant et Bergson », in *Cahier d'Histoire et de Philosophie des sciences*, n°50, Paris, ENS éditions, 2001.

WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes, vol. 1 : Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002

WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes, vol. 2 : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes, vol 3 : Bergson et les sciences*, Paris, PUF, 2006.

Références électroniques :

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

FRANÇOIS, Arnaud, « L'image ; Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* » , <http://www.philopsis.org>

Congrès international de clôture de l'année Bergson, *L'évolution créatrice* de Bergson cent ans après, Epistémologie et métaphysique, http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/phi_sci/colloques.htm

TARRADE ; Céline, *L'intuition chez Bergson*, <http://pedagogie-ac-toulouse.fr/philosophie/forma/atelierbergson.htm>

Table des matières

ABRÉVIATIONS UTILISÉES	3
REMERCIEMENTS	4
SOMMAIRE	5
INTRODUCTION	6
PARTIE 1 UNE ANALYSE HISTORIQUE DE LA NOTION DE SUJET	14
<i>Chapitre 1 – La notion de sujet</i>	15
<i>Le sujet, la subjectivité, l'ipséité</i>	15
Le sujet.....	15
La subjectivité.....	16
La saisie par lui-même de l'individu ou l'ipséité	18
<i>Le dépassement de la notion classique et le rapport problématique à la substance</i>	19
La justification des auteurs	19
Le dépassement.....	20
<i>Chapitre 2 – Histoire philosophique du sujet</i>	22
<i>Descartes : le cogito et la substantialisation du sujet</i>	22
Le cogito, comme expérience pure de l'ego dans l'immédiateté de la pensée	22
La substantialisation du sujet	24
<i>Hume : la fiction du moi</i>	25
La critique d'une métaphysique classique.....	25
La nécessité de cette fiction : les causes.....	27
Hume et Bergson.....	29
<i>Kant : dépasser la substantialisation du sujet</i>	30
L'illusion transcendantale	30
L'interdit kantien est à dépasser.....	31
<i>Chapitre 3 – Le travail de Bergson sur la notion de sujet, et le paradoxe du sujet</i>	33
<i>Le rejet de la notion de sujet</i>	33
<i>Aller au-delà du tournant de l'expérience</i>	35
<i>La notion de personne</i>	36
PARTIE 2 UN SUJET EN TENSION ENTRE DEUX PÔLES DE L'ÊTRE	41
<i>Chapitre 4 – Utilisation du terme de tension par Bergson</i>	42
<i>Chapitre 5 – Une substance chez Bergson ? L'étoffe de la durée et l'être-temps</i>	47
<i>Dépasser la dichotomie être-devenir</i>	47
<i>La substantialité du moi</i>	49
<i>L'ontologie de la durée et l'unité du réel</i>	51
La durée : un absolu ?	53
La durée n'est pas indépendante de nous	54
<i>Chapitre 6 – La tension du sujet entre deux pôles de l'être : un sujet qui unit les deux versants du réel en lui</i>	59
<i>La division du mixte en deux tendances</i>	60
<i>L'attention à la vie et la connaissance</i>	64
La connaissance par signe.....	66
<i>Le rejet du sujet dans la perception pure</i>	68
<i>Chapitre 7 – La tension entre l'être et l'action</i>	71
<i>Une tension plus profonde</i>	71
<i>Le corps</i>	73
<i>Conclusion : le monisme de Bergson et l'unité du sujet</i>	74
PARTIE 3 LE DUALISME GÉNÉTIQUE : LE SUJET VIVANT ET L'ACTUALISATION DE LA PERSONNE	79
<i>Chapitre 8 – La distinction entre actuel et virtuel</i>	80
<i>Une distinction bergsonienne</i>	80

<i>Le virtuel et le subjectif</i>	81
<i>L'objectif et l'actuel</i>	83
Chapitre 9 – La subjectivité et le dualisme génétique	87
<i>Le tragique de la durée</i>	87
<i>La mémoire : la présence du passé et la connaissance de soi</i>	89
<i>La deuxième façon de diviser : le dualisme génétique</i>	92
Chapitre 10 – La dialectique de l'action et de l'actualisation	96
<i>La spécificité de l'homme : la mémoire et le cerveau. La mise en évidence par le rêve</i>	96
<i>Liberté et action</i>	100
<i>Transformer l'acte en être, l'être en acte</i>	102
Chapitre 11 – Être un sujet	106
<i>La mémoire vue comme négative</i>	107
<i>La question de l'individualité</i>	109
CONCLUSION	112
BIBLIOGRAPHIE	116
TABLE DES MATIÈRES	122

MOTS CLÉS : Bergson ; sujet ; subjectivité ; action ; liberté ; individualité

RÉSUMÉ

La notion de sujet est une notion riche en histoire de philosophie, chargée d'un certain nombre de tensions. C'est pourquoi Bergson ne pense pas véritablement un sujet, dans un rapport avec un objet. Notre auteur retrouve ce qu'il y a de légitime dans le sujet, ce que nous pouvons connaître le mieux, c'est-à-dire la conscience, le moi. Après avoir montré les enjeux et les problèmes que soulève cette redéfinition de la notion que propose Bergson grâce au concept de personne, notre travail de recherche met en évidence la possibilité de penser un sujet dans cette philosophie. Chaque ouvrage de Bergson apporte un élément nouveau qui permet de mieux comprendre la subjectivité, et le rapport qu'entretiennent l'être et l'action à l'intérieur même du sujet. Philosophe de l'action, Bergson pense un sujet vivant, agissant, dont il faut rendre compte, à travers le corps, mais aussi à travers l'esprit. L'unité du sujet se comprend dans le rapport qu'elle entretient avec l'être, avec la durée. Définir le sujet bergsonien a ainsi permis de mieux comprendre le rapport entre le corps et l'esprit, la liberté et l'individualité dans la philosophie de Bergson.