



HAL
open science

Immanence et altérité dans la pensée de Bergson

Jérémie Duhauga

► **To cite this version:**

Jérémie Duhauga. Immanence et altérité dans la pensée de Bergson. Philosophie. 2017. dumas-01706859

HAL Id: dumas-01706859

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706859>

Submitted on 12 Feb 2018

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.

Jérémie
Duhauga

Immanence et altérité dans la pensée de Bergson

Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

UFR 10 – Philosophie

Travail d'étude et de recherche (TER) de Master 2

Sous la direction de Monsieur Frédéric Fruteau de Laclos

Mention : Philosophie

Parcours : Histoire de la philosophie

Année universitaire 2016 – 2017

Je souhaite adresser mes remerciements sincères à
Monsieur Fruteau de Laclos pour son accompagnement et ses conseils précieux.

Je remercie aussi mes proches pour leur soutien et leurs encouragements.

SOMMAIRE

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	5
INTRODUCTION	6
PREMIÈRE PARTIE. ALTÉRITÉ À SOI ET IMMANENCE PSYCHOLOGIQUE :	
L'INTUITION DE LA DIFFÉRENCE	15
I. INTUITION ET MOI PROFOND : ÊTRE « INTÉRIEUR » À SOI	16
1. <i>Le problème de l'identité : identité et mobilité</i>	<i>16</i>
2. <i>La solution par la durée : un temps non linéaire</i>	<i>22</i>
3. <i>Le problème de la saisie de soi : conditions d'accès et condition humaine.....</i>	<i>28</i>
4. <i>La solution par l'action libre : prendre contact avec soi-même.....</i>	<i>33</i>
II. SURFACES DE RÉFLEXION ET MOI SUPERFICIEL : ÊTRE « EXTÉRIEUR » À SOI.....	39
1. <i>Les trois lieux de l'incarnation : le corps, le langage, la société</i>	<i>39</i>
2. <i>L'unité personnelle et sa polarisation : il n'y a qu'un moi.....</i>	<i>45</i>
3. <i>Détente et contraction – surface et profondeur : le dynamisme vertical.....</i>	<i>50</i>
DEUXIÈME PARTIE. ALTÉRITÉ AU MONDE ET IMMANENCE COSMOLOGIQUE :	
SYMPATHISER AVEC LE DISTINCT	60
I. SYMBIOSE ET PERCEPTION PURE : À L'INTÉRIEUR DU MONDE, À L'EXTÉRIEUR DE SOI	61
1. <i>Banalité du corps propre et clôture organique : l'immanence matérielle.....</i>	<i>61</i>
2. <i>Animalité, perception pure et présence inconsciente : la symbiose animale.....</i>	<i>67</i>
3. <i>L'unité du monde et l'instinct comme sympathie : l'immanence spirituelle</i>	<i>71</i>
II. HUMANITÉ ET TRANSCENDANCE : L'OSCILLATION DE LA PRÉSENCE	77
1. <i>L'exception humaine et son envers : refouler l'immanence.....</i>	<i>77</i>
2. <i>Intuition et sympathie : se fondre à nouveau dans le tout.....</i>	<i>83</i>
TROISIÈME PARTIE. ALTÉRITÉ AUX AUTRES ET IMMANENCE SOCIALE :	
L'OUVERTURE.....	94
I. LE RAPPORT HUMAIN À L'AUTRE : ENTRE IMMANENCE SPIRITUELLE ET IMMANENCE SOCIALE	95
1. <i>Le statut cosmologique de l'autre : être une personne ou être quelqu'un.....</i>	<i>95</i>

2. <i>Le proche et l'étranger : le rapport animal à l'autre, les différences culturelles, le temps comme facteur d'intimité</i>	99
II. LE RAPPORT MYSTIQUE À L'AUTRE : RETROUVER L'IMMANENCE PAR-DELÀ LA TRANSCENDANCE.....	108
1. <i>Trouver l'autre : sympathiser, différencier, solidariser</i>	108
2. <i>Rencontrer l'autre : l'ouverture comme coactualisation</i>	114
 CONCLUSION	123
 BIBLIOGRAPHIE	126

LISTE DES ABRÉVIATIONS

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

MM : *Matière et mémoire* (1896)

Rire : *Le rire* (1900)

EC : *L'évolution créatrice* (1907)

ES : *L'énergie spirituelle* (1919)

DSi : *Durée et simultanéité* (1922)

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

PM : *La pensée et le mouvant* (1934)

EP : *Écrits philosophiques*

Ce travail fait un usage parfois important de la chronologie des textes, nous nous sommes donc permis de la rappeler ici. Les dates de première publication des textes tirés de recueils sont précisées quand cela est nécessaire.

INTRODUCTION

Étant donné le souci de Bergson pour l'individuel, la différence, ou comme le rappelle Deleuze¹, pour la nuance ; étant donné également l'intérêt croissant dont il témoigne dans son œuvre pour la notion de personne², on peut s'étonner de ce qu'il n'accorde aucun texte au problème de la connaissance, ou au moins de l'expérience d'autrui. En effet, autrui n'apparaît jamais chez Bergson que comme une des choses du monde extérieur au contact desquelles le moi se spatialise, et s'altère en se spatialisant³. Autrui n'est qu'à la surface du moi, au-dehors, au-devant, et par cela seul, il n'est plus qu'une occasion pour ce moi de rompre avec sa profondeur. Autrui est un obstacle de plus à l'expérience vraie de ma vie intérieure, de la durée en général. Autrui est un objet banal.

À titre d'exemple, rappelons que la théorie bergsonienne de la compréhension de la parole, qui aurait pu donner lieu à une thématization précise de l'expérience de l'altérité, n'est développée qu'afin d'illustrer l'effort d'attention : le circuit de la perception réfléchi⁴. La communication avec autrui se comprend donc de la même manière que la perception attentive de n'importe quel objet. Bien plus, en tant que la parole d'autrui est traitée comme un objet exemplaire, la spécificité de l'expérience de l'intersubjectivité paraît tout simplement niée.

Même quand un génie crée et partage une émotion, même dans la communion mystique, c'est avec l'émotion que la relation s'établit⁵. Dans les derniers textes, autrui

¹ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, « Bergson, 1859 – 1941 », p.32 ; « La conception de la différence chez Bergson », p.49

² Ce point a été souligné par Henri Gouhier dans *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale* (notamment p.93), et plus récemment par Antony Feneuil dans *Bergson. Mystique et philosophie* (notamment p.18). Plus radicalement, Camille Riquier voit dans le problème de la personnalité « le problème complexe autour duquel sa philosophie gravite et dont chaque livre a dû constituer une station et un moment », c'est-à-dire la clef de l'unité de l'œuvre (*Archéologie de Bergson*, p.21).

³ Voir en particulier l'*Essai*, p.93 « En un mot, notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes », p.116 « nous nous apercevons à travers des formes empruntées au monde extérieur », p.127 « quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifient à la manière des idées dont nous parlions tout à l'heure ».

⁴ *MM*, p.110 – 140

⁵ *DS*, p.36 « Quand la musique pleure, c'est l'humanité, c'est la nature tout entière qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse ». Voir également p.38, l'exemple de l'émotion que Rousseau lance « dans la circulation ». Ce n'est ni avec Rousseau, ni avec le compositeur que s'établit la relation, c'est avec l'émotion elle-même.

ne semble donc pas davantage appréhendé ni même simplement reconnu comme sujet. Dans le corpus bergsonien, seule la moquerie témoigne explicitement de ce que nous attribuons spontanément la vie et la conscience aux autres⁶. Mais la moquerie est elle-même un mécanisme, un mécanisme social visant à limiter les mécanismes individuels⁷. Elle reste donc tout en surface et semble loin de mettre en relation des personnes. À peine met-elle même en rapport des individus⁸, car c'est toujours d'abord un groupe qui se moque⁹. Il faut donc se rendre à l'évidence : si autrui est présent sous la plume de Bergson, il est absent de sa pensée. Le mot se trouve, mais pas le concept¹⁰.

Néanmoins, peut-être n'y a-t-il simplement pas lieu pour Bergson de réfléchir à ce que pourrait être autrui pour une conscience. En effet, sa cosmologie n'implique-t-elle pas que l'individuation ne peut jamais être parfaitement achevée¹¹ ? Qu'il n'y a pas, par conséquent, d'individu parfaitement distinct, seulement des différences dans ce tout hétérogène mais continu qu'il appelle univers ? L'analogie stricte que Bergson propose entre le mode d'être du tout de l'univers et celui de la conscience semble impliquer que les choses se compénètrent toutes à la manière dont le font les différents états d'une conscience, « choses » et « états » n'étant d'ailleurs que des

⁶ *Rire*, p.44 « *Nous rions toutes les fois qu'une personne nous donne l'impression d'une chose* » (souligné dans le texte). Il semble évident que cela suppose que nous percevions spontanément la différence entre une chose et une personne.

⁷ *Rire*, p.10

⁸ Nous distinguons ici personne et individu en suivant les définitions qu'en donne Feneuil dans *Bergson. Mystique et philosophie* (en particulier p.47). La personne se caractérise par son unicité. L'individu, au contraire, n'est jamais que l'instanciation d'une espèce. La personne est donc une entité réelle, l'individu une entité plutôt logique. Il ne nous semble pas que la distinction soit si nette dans les textes de Bergson, mais elle permet ici de préciser notre propos. Pour la clarté de l'expression, nous aurons à proposer une autre distinction entre ces deux notions au terme de ce travail.

⁹ *Rire*, p.5 « Notre rire est toujours le rire d'un groupe. »

¹⁰ Il faut d'ailleurs remarquer qu'aucun des index présents dans l'édition critique dirigée par Frédéric Worms aux Presses Universitaires de France (PUF) ne comporte d'entrée « autrui », alors que le terme apparaît bel et bien chez Bergson. Il ne peut être question ici d'effectuer un relevé d'occurrences précis (nous aurons évidemment à commenter en détail la manière dont autrui apparaît dans les textes) mais remarquons qu'il est présent dans chaque « grand livre » de Bergson : *Essai*, p.140 « s'assimiler les états de conscience d'autrui » ; *MM*, p.129 « comprendre la parole d'autrui », p.134 « lorsque nous écoutons la parole d'autrui » ; *Rire*, p.66 – 7 « si nous reprenions constamment contact avec autrui et aussi avec nous-même », p.102 « où la personne d'autrui cesse de nous émouvoir », p.112 « inattention à soi et par conséquent à autrui », « modeler sa personne sur celle d'autrui » ; *EC*, p.7 « [on ne peut pas] résoudre pour autrui les problèmes que la vie lui pose », p.296 « un avertissement donné à autrui ou à soi-même » ; *DS*, p.91 « qu'on songe à tout ce qu'il y a de déférence pour autrui dans ce qu'on appelle amour de soi », p.94 « comprendre de travers les actions d'autrui ». Il faudrait y ajouter tous les passages où Bergson évoque « d'autres personnes », « d'autres consciences », etc. Remarquons d'ors et déjà qu'autrui apparaît régulièrement aux cotés de « soi-même ».

¹¹ *MM*, p.220 « *Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle* » (souligné dans le texte) ; *EC*, p.12 « On verra que l'individualité comporte une infinité de degré et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. »

vues artificielles, prises sur un devenir toujours mouvant¹². Quelle réalité pourrait-on donner à autrui dans cette immanence universelle ? À première vue aucune. Autrui, en tant qu'autre, semble n'être qu'une vue imaginaire de plus cueillie dans le tout mouvant du monde.

Toutefois, une telle hypothèse omet d'importantes restrictions. Bergson refuse explicitement les lectures monistes ou panthéistes de sa cosmologie¹³ et, nous l'avons rappelé, il porte une grande attention à la notion de personne. Cette attention prolongée aboutit d'ailleurs, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, à la notion de héros, ou de génie, personne exceptionnelle, éminemment singulière, capable de continuer le mouvement créateur¹⁴. Mais déjà dans ses ouvrages précédents, les vivants étaient présentés comme des systèmes *naturellement clos*¹⁵, et Bergson a toujours mis l'accent sur cette clôture, sur cette unité interne et sur cette spontanéité caractéristique du vivant en général¹⁶. Bien plus, il n'a jamais cessé d'opposer au moi superficiel, social et imitable, un moi profond, unique et irréductiblement personnel¹⁷. Or, s'il y a clôture, il doit y avoir distinction et extériorité. Tout notre problème est alors de savoir comment s'articulent les notions

¹² *MM*, p.221 « *une continuité mouvante* nous est donnée » (souligné dans le texte), p.235 « qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée », p.246 – 7 « La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense, se neutralise » ; *EC*, p.302 « *La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition* » (souligné dans le texte).

¹³ *EP*, Lettre de Bergson à J. de Tonquédec du 20 février 1912, p.411 – 412. Bergson y écrit même, à propos de *L'évolution créatrice*, « de tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général » (p.412).

¹⁴ *DS*, p.50 – 52, p.233

¹⁵ Jusqu'aux *Deux sources*, la personne se caractérise par sa clôture : la nature tend à constituer des systèmes clos (les êtres vivants), et la personne humaine représente le plus haut niveau de clôture atteint dans notre monde, c'est-à-dire le plus haut degré d'indépendance vis-à-vis de son environnement. À partir des *Deux sources*, Bergson introduit le concept d'ouverture, par lequel il approfondit le sens de la notion de personne à travers l'exemple du grand mystique (exemple privilégié du génie). Nous revenons sur ce point à la fin de notre introduction.

¹⁶ Les formulations les plus radicales de la thèse de la clôture des vivants se trouvent certainement dans *Le rire*. Par exemple, p.68 « Chaque être vivant est un système clos de phénomènes, incapable d'interférer avec d'autres systèmes. Changement continu d'aspect, irréversibilité des phénomènes, individualité parfaite d'une série enfermée en elle-même, voilà les caractères extérieurs (réels ou apparents, peu importe) qui distinguent le vivant du simple mécanique ». Il importe de souligner qu'il s'agit là des caractères *extérieurs* du vivant. Voir également p.127 « Les âmes ne sont pas pénétrables les unes aux autres. »

¹⁷ À propos de cette clôture individuelle, Frédéric Worms évoque, à l'occasion d'un commentaire de *l'Essai*, un rapprochement possible entre le moi bergsonien et la monade leibnizienne, avec cette restriction « qu'il s'agit d'une *monade sans monadologie* » (*Bergson ou les deux sens de la vie*, p.76 – 77). David Lapoujade, à l'occasion d'une explication des rapports existant entre les théories bergsonienne et leibnizienne du nombre, propose également un rapprochement entre monade et moi profond (*Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.40 – 41).

de différence, d'extériorité, d'immanence, de distinction, et toutes celles qui leur sont corrélatives, de sorte à pouvoir déterminer sous laquelle d'entre elles l'altérité, et plus particulièrement autrui, doit être placé pour n'être pas seulement un effet de mirage dû aux nécessités de l'action, mais une réalité avec laquelle il est possible d'entrer en contact.

Mais Bergson est un empiriste, et plutôt que d'examiner dialectiquement, par le pur jeu des concepts, quel genre de réalité peut être autrui en contexte bergsonien, il faut se demander s'il est objet d'expérience réelle ou possible¹⁸. C'est-à-dire qu'il faut expliciter *les conditions d'accès à autrui comme tel*, qu'il faut rendre compte de la manière dont il serait possible de nous mettre en présence les uns des autres. Or, nous butons là sur la principale difficulté qui apparaît quand on veut penser autrui dans les termes de Bergson : pour qu'autrui se présente comme une personne, c'est-à-dire dans son unicité, pour qu'il soit perçu en profondeur, il faut sympathiser avec lui, coïncider avec son rythme propre¹⁹. Mais en quoi cette sympathie consiste-t-elle précisément et comment s'instaure-t-elle ? Si c'est par la surface que le contact s'établit, comment les « moi profonds » descendront-ils l'un vers l'autre ? Et même en supposant cette coïncidence réalisée, serions-nous encore dans un rapport d'altérité ? Le temps de cette sympathie ne serions-nous pas, au fond, une seule et même âme, vibrant à l'unisson ? *L'Essai* montrait déjà que pour saisir toute la profondeur d'une personnalité, pour la comprendre intimement, il faut coïncider avec elle dans ses moindres détails, adopter toutes les nuances de sa vie intérieure, s'identifier à elle, vivre de sa durée propre, abolir l'altérité. C'était le fond de la réfutation du déterminisme psychologique²⁰.

D'avantage, Bergson n'a de cesse de le rappeler, c'est l'espace qui distingue, qui extériorise les choses les unes par rapport aux autres. C'est l'espace qui sépare et isole, c'est lui aussi qui clôt une réalité sur elle-même²¹. La sympathie, au contraire,

¹⁸ *MM*, p.163 « l'existence paraît impliquer deux conditions réunies : 1° la présentation à la conscience, 2° la connexion logique ou causale de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit » ; voir aussi *Les deux Sources* (p.255), où cette définition est reprise, et *Durée et simultanéité*, où l'on retrouve cette exigence de perceptibilité tout au long de la discussion sur la réalité du temps.

¹⁹ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.178, p.210

²⁰ *Essai*, p.139 – 142

²¹ *ES*, « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », p.78 – 79 « N'oublions pas, d'ailleurs, que l'espace est ce qui crée les divisions nettes. Nos corps sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace ; et nos consciences, en tant qu'attachées à ces corps, sont séparées par des intervalles. » Voir aussi l'Introduction de *La pensée et le mouvant*, p.28 « Entre notre conscience et les autres consciences, la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. La sympathie et l'antipathie irréflechies, qui sont si souvent divinatrices, témoignent

abolit la distance. Sans l'espace, la multiplicité n'est plus que virtuelle, et ce qui demeure alors, c'est la continuité fluide d'un même progrès. Autrui doit donc être à distance pour être perçu comme autre. Mais si cette distance et cette distinction sont indispensables, comment autrui pourra-t-il m'apparaître dans son unicité, dans sa profondeur, comment pourrais-je sympathiser avec lui au sens où Bergson entend ce mot ? Il semblerait que le bergsonisme ne permette pas de penser la rencontre avec une *autre personne* comme telle, superficialité et profondeur étant, apparemment, également requises.

Est-ce à dire pour autant que toute rencontre n'est que superficielle ? Ce serait aller contre des thèses présentes dès l'*Essai*, développées dans *Le rire*, approfondies dans *Les deux sources*²², ce serait aller contre sa mystique et son esthétique, mais ce serait aussi rendre incompréhensible la notion d'intuition, au cœur de la méthode bergsonienne²³. Et pourtant, il semble bien qu'autrui soit toujours manqué comme tel : nous entrons en contact et en solidarité avec nos semblables par la surface de nos personnes²⁴ ; nous nous confondons parfois dans la fusion mystique²⁵ ; mais nous ne nous rencontrons jamais, semble-t-il, en tant que personnes à part entière, *à la fois* uniques et distinctes. En effet, toute distinction suppose mise à distance et homogénéisation des termes distingués, donc trahison de leur unicité. Toute distinction change donc immédiatement les personnes en individus. La clôture sur soi du moi profond semble bien irrémédiable, et la rencontre d'autrui apparaît comme impossible.

La difficulté paraît d'ailleurs exacerbée par Bergson lui-même qui, dans

d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosmose psychologique. »

²² Voir notamment *Essai*, p.9 – 15, en particulier p.13 « ainsi tombera la barrière que le temps et l'espace interposaient entre sa conscience et la nôtre » ; *Rire*, p.102 « il y a des états d'âme, disions-nous, dont on s'émeut dès qu'on les connaît, des joies et des tristesses avec lesquelles on sympathise, [...] enfin des sentiments qui se prolongent d'âme en âme par des résonances sentimentales » ; *DS*, p.36 déjà citée (*supra*. p.1).

²³ L'intuition n'est pas un concept simple chez Bergson, ayant reçu plusieurs sens non seulement chez les commentateurs, mais aussi dans les textes de Bergson lui-même. Nous l'entendons ici, non pas au sens de résistance spontanée (*PM*, « L'intuition philosophique », p.120), ni au sens d'analyse et recouplement méthodiques (*DS*, p.263), mais au sens de « *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*PM*, « Introduction à la métaphysique », p.181). Ce sens, ou plutôt cet aspect de l'intuition, nous semble le plus pertinent pour poser le problème d'autrui. Sur les différents sens de l'intuition, leur valeur théorique, leur contexte de formulation et leurs relations, nous ne pouvons que renvoyer au travail de Léon Husson, *L'intellectualisme de Bergson*. Sur la complexité de la relation des notions d'intuition et de sympathie, on pourra se reporter plus précisément au deuxième chapitre du travail de David Lapoujade *Puissances du temps. Versions de Bergson*.

²⁴ *DS*, p.7

²⁵ *DS*, p.50 – 51

plusieurs textes, évoque la crédibilité qu'il accorde aux témoignages d'expériences télépathiques, d'empiétements réciproques de consciences différentes, comme si seuls nos corps nous distinguaient réellement les uns des autres et qu'une même mémoire pouvait trouver occasion de s'actualiser dans plusieurs consciences²⁶. La description de l'univers comme infra ou supra-conscience de *L'évolution créatrice* et les explications données par Bergson de l'enthousiasme mystique et de sa contagion dans *Les deux sources* semblent d'ailleurs corroborer l'idée d'un fond commun, duquel des consciences individuelles se détacheraient en s'incarnant, et que seule l'incarnation maintiendrait isolées²⁷. Peut-être Bergson donnerait-il à penser dans ces passages quelque chose comme une monadologie dynamique²⁸, mais il faudrait, pour en préciser le sens et la portée, savoir si toutes les consciences sont prises dans une participation réciproque et immédiate des unes aux autres, synchroniquement, et on aurait alors une monadologie semblable à celle proposée par Leibniz²⁹ qui rendrait aisément compte des « empiétements » dont parle Bergson ; ou si elles ne sont liées entre elles que dans la mesure où chacune participe d'un fond commun virtuel et différent de leur simple somme, comme le moi profond diffère radicalement de la somme des états actuels dans lesquels il s'exprime, ce qui se laisserait plus facilement exprimer en termes bergsoniens³⁰. Le problème restant, *dans les deux cas*, de savoir comment éviter un monisme métaphysique que Bergson affirme réfuter.

Néanmoins, si la cosmologie et la mystique bergsoniennes exacerbent notre problème, elles sont aussi ce par quoi nous entrevoyons, sinon une solution, au moins une direction de recherche. En effet, l'âme du mystique coïncide avec Dieu mais *sans*

²⁶ *ES*, « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », p.78 – 79 ; *PM*, Introduction II, p.28 ; *DS*, p.337

²⁷ Par exemple, *EC*, p.270 « Seule, la matière qu'il [l'élan de vie] charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. »

²⁸ Bergson rapproche lui-même sa cosmologie de la monadologie leibnizienne. Cf. *ES*, « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », p.77 – 78 « Leibniz disait que chaque monade, et par conséquent, *a fortiori*, chacune de ces monades qu'il appelle des esprits, porte en elle la représentation consciente ou inconsciente de la totalité du réel. Je n'irais pas aussi loin ; mais j'estime que nous percevons virtuellement beaucoup plus de choses que nous n'en percevons actuellement, et qu'ici encore le rôle de notre corps est d'écarter de la conscience tout ce qui ne nous serait d'aucun intérêt pratique, tout ce qui ne se prête pas à l'action ». Ce passage est immédiatement suivi d'une hypothèse sur la possibilité des communications télépathiques.

²⁹ Elle s'en distinguerait cependant sur plusieurs points essentiels, comme l'efficacité réelle de la durée.

³⁰ La participation ne serait plus alors synchronique mais diachronique, les consciences ne participant les unes des autres qu'à condition de les considérer sous l'angle de leur extériorisation progressive dans le temps.

s'absorber en lui³¹. Le mystique authentique parviendrait donc à faire l'expérience d'une sympathie profonde, allant jusqu'à la coïncidence du vouloir, sans abolir pour autant son extériorité, sa distinction d'avec Dieu. Or, ce qui caractérise le mystique, c'est que son âme est ouverte. L'ouverture mystique, concept tardif dans l'œuvre de Bergson, semble donc offrir un premier modèle pour penser l'expérience de l'autre, et par là même, un premier sens possible de l'altérité.

Mais on voit également que ce que réalise l'âme ouverte du mystique, c'est précisément le type de sympathie exigée par l'*Essai* : une coïncidence telle qu'une fois réalisée, il n'est plus temps de contempler mais d'agir, de réaliser l'action que l'on cherchait à expliquer. Le mystique réalise ce dont le psychologue voudrait être capable : en cherchant à expliquer une création, un acte libre, il se trouve pris dans l'élan qu'il voulait observer, et il acquiert ainsi une connaissance interne de l'acte et de son auteur. Mais là où *Les deux sources* constituent un apport profond vis-à-vis de l'*Essai*, c'est sur le fait que cette sympathie n'implique plus l'identification réelle entre les deux termes. C'est cela même qui permet d'envisager comme possible une autre sympathie que la seule sympathie à soi. La notion d'ouverture fonde ainsi, au terme de l'œuvre de Bergson, la possibilité de la sympathie exigée dès l'*Essai* et thématifiée dans son « Introduction à la métaphysique »³² sous le nom d'intuition³³.

Plus précisément, nous croyons voir dans la notion d'ouverture l'aboutissement d'un mouvement de fond dans l'œuvre de Bergson, par lequel se précisent les deux sens de la différence³⁴ qui font pendant aux deux types de multiplicité dégagés dès l'*Essai*³⁵ : la multiplicité qualitative, au sein de laquelle les parties *se différencient* dans le temps dans *une intégration* continue ; la multiplicité quantitative, au sein de laquelle les éléments *se distinguent* dans l'espace dans *une extériorisation réciproque* toujours croissante. Différence (ou nuance) et distinction (ou extériorité) sont, pour ainsi dire, les deux pôles de la différenciation posés dès l'origine du bergsonisme, mais dont les rapports ne sont que progressivement

³¹ DS, p.224 ; voir aussi p.268 « La personne coïncide alors avec cette émotion [l'amour divin] ; jamais portant elle ne fut à tel point elle-même : elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. »

³² PM, « Introduction à la métaphysique », notamment p.181

³³ Parce qu'intuition et sympathie reçoivent l'une et l'autre plusieurs sens, mais aussi simplement parce que ce sont des mots différents, il y a lieu de les distinguer dès que l'on entre plus avant dans le détail du texte. Nous aurons à voir comment.

³⁴ Nous sommes contraints, dans ce qui suit, d'alterner entre un sens large et un sens restreint du mot différence. C'est que, Deleuze l'avait bien vu, la différence englobe la distinction et ne fait donc pas que s'y opposer.

³⁵ *Essai*, p.63. Sur les deux types de multiplicité, voir en particulier Deleuze, *Le bergsonisme*, p.31, et « La conception de la différence chez Bergson », in *L'île déserte*.

approfondis au fil de l'œuvre.

Ce que la notion d'ouverture nous semble ajouter à cette distinction conceptuelle, c'est l'existence d'un troisième sens de la différence, d'un sens non pas idéal mais concret. Autrement dit, l'ouverture mystique nous semble réaliser un type mixte de différence, tendu entre les deux pôles de la différenciation explicitement dégagés par Bergson, exactement comme la perception concrète réalise un mixte de perception pure et de souvenir³⁶. Or, si l'ouverture est bien un premier sens possible de l'altérité, ne sommes-nous pas conduits à appeler altérité cette différence mixte, concrète, actuelle ?

L'altérité serait donc, selon notre hypothèse, l'aspect ou la forme que prendrait, pour nous, la tension entre intégration et extériorisation comprise dans toute perception, une des « contradictions réalisées » par la vie³⁷. Autrement dit, l'altérité serait l'aspect que prendrait, dans notre expérience, la participation de toute perception concrète aux deux pôles ou tendances de la différenciation. Elle s'étagerait ainsi sur une infinité de plans possibles, plans de présence à l'autre, ou, exprimé négativement, degrés d'altérité. En ce sens, autrui serait bel et bien un objet banal (il ne s'agit pas ici de trahir la pensée de Bergson), puisque son appréhension ne mobiliserait pas d'autres facultés que l'appréhension de n'importe quel objet du monde³⁸. Mais on comprendrait aussi la spécificité de l'effet que peuvent produire d'autres personnes pour une conscience par la prise en considération de l'intensité de la relation établie entre elle et son « objet ». Davantage, il nous semble que le bergsonisme rendrait ainsi efficacement compte des différents rapports à l'autre dont nous sommes capables, car notre expérience serait, par hypothèse, toujours tendue entre l'appréhension impersonnelle de nos rapports extérieurs et objectifs avec d'autres individus, et la sympathie profonde « qu'une longue camaraderie »³⁹ peut instaurer entre des personnes.

³⁶ *MM*, p.229

³⁷ L'expression est utilisée par Bergson pour qualifier le caractère mixte de la perception, qui semble nous représenter *en nous* des objets *hors de nous*. Cf. *MM*, p.229. On la retrouve dans *Les deux sources*, p.249.

³⁸ À titre de première justification de cette hypothèse, voir *DS*, p.109, « Par exemple, [la psychologie] pose des facultés générales de percevoir, d'interpréter, de comprendre, sans se demander si ce ne serait pas des mécanismes différents qui entreraient en jeu selon que ces facultés s'appliquent à des personnes ou à des choses, selon que l'intelligence est immergée ou non dans le milieu social. Pourtant le commun des hommes esquisse déjà cette distinction et l'a même consignée dans son langage : à côté des *sens*, qui nous renseignent sur les choses, il y a le *bon sens*, qui concerne nos relations avec les personnes ». Il faut remarquer ici que *les mêmes facultés* peuvent mettre en jeu *des mécanismes différents* selon leur contexte de mobilisation.

³⁹ *Rire*, p.2 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.226

Mais on voit aussi que dans cette hypothèse, l'altérité n'est pas le nom de la seule expérience d'autrui. Elle désigne toutes les différences concrètes, c'est-à-dire toutes les façons dont apparaît la différence entre un moi et ce qui n'est pas lui. D'un mot, l'altérité est, dans notre hypothèse, différence vivante et différence vécue.

Il s'agira donc, dans ce travail, d'explorer les degrés de la différence et ses modes de réalisation, à travers l'examen des différents lieux où apparaissent les deux pôles de la différenciation dans l'œuvre de Bergson, et des différents types d'altérité qu'ils nous donnent à penser. C'est la raison pour laquelle il nous paraît pertinent de suivre l'ordre d'application du couple conceptuel dégagé dès l'*Essai* : avec la psychologie nous serons alors amenés à nous interroger sur le sens de l'altérité à soi ; avec la cosmologie, sur le sens de l'altérité au monde et aux choses ; avec la sociologie et la morale, sur le sens de l'altérité aux autres entendus comme *alter ego*, c'est-à-dire comme personnes. Il s'agira, corrélativement, d'examiner les différents styles de sympathie, les différentes attitudes en jeu dans ces rapports, et de préciser ainsi le sens de ce concept central mais difficile dans la pensée de Bergson qu'est l'intuition.

PREMIÈRE PARTIE

ALTÉRITÉ À SOI ET IMMANENCE PSYCHOLOGIQUE :

L'INTUITION DE LA DIFFÉRENCE

I. *Intuition et moi profond : être « intérieur » à soi*

1. Le problème de l'identité : identité et mobilité

Bergson est le premier à l'admettre, la notion d'identité est spontanément associée à celle d'immuabilité⁴⁰. De même, l'être, depuis Zénon d'Élée et le développement platonicien des conséquences de ses arguments, se pense difficilement comme un devenir⁴¹ : il est ou il n'est pas. Tout ce qui *se fait* semble condamné à tendre indéfiniment vers un être perpétuellement imminent, vers une identité toujours à venir, et par là-même, si paradoxal que cela puisse paraître, posée comme hors de soi. Le devenir platonicien est de ce genre : seules les Formes sont au sens strict, car seules les Formes peuvent prétendre à une identité parfaite, atemporelle. Tout ce sur quoi le temps a prise possède, au contraire, un être et une identité bancals. Être c'est être toujours déjà pleinement réalisé, et le temps semble ainsi, par nature, creuser un écart infranchissable entre l'essence et l'existence de tout ce qu'il affecte.

On nous objectera avec raison que Bergson montre aussi qu'il s'agit là de la métaphysique naturelle de l'intelligence, d'une métaphysique de la forme, de l'instantanéité, de la fixité, d'une l'éternité de mort⁴². Il s'agit là d'identifier l'ontologique au logique, l'être à son idée, tendance qui trouvera ses développements paradigmatiques dans l'axiomatique spinosiste de *L'éthique* ou dans la monadologie de Leibniz⁴³.

Pourtant, il n'en demeure pas moins que cette tendance à penser l'identité comme fixité témoigne d'une véritable difficulté conceptuelle : comment penser qu'une chose soit identique à elle-même, qu'elle soit tout à fait elle-même et rien d'autre, si elle est prise dans un devenir, c'est-à-dire si elle change ? Changer n'est-ce pas devenir autre que ce que l'on était ? Et même si l'on suppose que tout changement repose sur une part d'invariance, puisque c'est bien une même chose qui change, il

⁴⁰ *EC*, p.29 « Mais contre cette idée de l'originalité et de l'imprévisibilité absolue des formes toute notre intelligence s'insurge. [...] Elle isole donc instinctivement, dans une situation, ce qui ressemble au déjà connu ; elle cherche le même, afin de pouvoir appliquer son principe que "le même produit le même". » ; p.301 – 303 sur la forme comme dessin immobile

⁴¹ *PM*, « La perception du changement », p.156 « C'est Zénon qui, en attirant l'attention sur l'absurdité de ce qu'il appelait mouvement et changement, amena les philosophes – Platon le tout premier – à chercher la réalité cohérente et vraie dans ce qui ne change pas. » ; voir aussi *EC*, p.307 – 309

⁴² Voir en particulier *MM*, p.221 – 223 sur la contamination de la connaissance pure par les catégories de la connaissance pragmatique, et *DS*, p.256 – 259 sur l'hypostase spontanée des formes prises sur le devenir en Formes extérieures à lui.

⁴³ Nous ne faisons ici que rappeler la lecture bergsonienne de ces penseurs. Cf. *EC*, p.276 – 277, mais aussi p.308 – 355 sur le rapport de la pensée moderne à la pensée antique.

reste à déterminer en quoi consiste cette invariance et à examiner si elle peut bien fonder une identité réelle, c'est-à-dire une identité que ne serait pas que notionnelle, abstraite du devenir par l'intelligence. En définitive, pour penser l'identité à même un devenir, il semble indispensable soit de poser l'identité d'une substance à laquelle des accidents contingents, extérieurs à ce qu'elle est réellement, se surajoutent sans l'affecter dans son être ; soit de poser l'identité d'une forme, de l'idée par laquelle on identifie la chose, ou vers laquelle elle tend comme à la réalisation d'un soi dont elle serait au moins partiellement privée.

Il y aurait bien sûr lieu de raffiner cette présentation malheureusement trop schématique. Mais ce qu'il importe de remarquer c'est que l'identité paraît devoir demeurer extérieure au devenir, qu'elle est pensée *malgré* le temps. Et notre expérience étant indubitablement temporelle ou temporalisée, l'identité paraît toujours posée derrière elle ou à son horizon, mais jamais donnée en elle au sens où l'on voudrait spontanément la comprendre⁴⁴.

Et certes, cela ne pose aucun problème dès lors qu'on nie la réalité du devenir, qu'on l'attribue à la finitude d'un point de vue pris sur une éternité où rien ne change véritablement, ou qu'on pense le temps comme l'espace dans lequel une ou des essences déploient l'intégralité de leurs déterminations toujours déjà données. Mais pour Bergson, il est hors de question de déréaliser ainsi le temps. La durée est l'étoffe même des choses et c'est plutôt l'immobile, le fixe, le tout fait, qui sont imaginaires, qui sont effets de perspective⁴⁵. Comment, dès lors, penser l'identité en un sens fort si tout devient en un sens non moins radical ? Le seul terme de devenir ne recouvre-t-il pas déjà l'idée selon laquelle ce qui devient n'est pas encore ? En se plaçant si résolument dans la durée, dans le temps comme altération continue, Bergson ne se condamne-t-il pas à renvoyer l'identité à l'horizon de l'existence ? Ne doit-il pas, lui aussi, la postuler sans l'éprouver, ne la saisir que dans une imminence perpétuelle ?

Nous verrons très bientôt comment Bergson redéfinit l'identité et se trouve même, dans la science moderne, quelques précurseurs chez les inventeurs du calcul infinitésimal. Il faut toutefois, avant cela, remarquer une difficulté qui justifie qu'on s'interroge sur la manière dont il articule identité et mobilité.

⁴⁴ À en croire Bergson, c'est même cette difficulté conceptuelle qu'il faut mettre à l'origine de toute la métaphysique. Cf. *PM*, Introduction I, p.8 « C'est ainsi que la métaphysique fut conduite [après Zénon] à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent. »

⁴⁵ Par exemple : *MM*, p.210 – 211, p.220 – 226 ; *EC*, p.301 – 303 ; *DSi*, p.35 – 36 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.211 - 213

En effet, Bergson recourt dès l'*Essai* à une image récurrente pour penser la durée : celle de la mélodie⁴⁶. Parfois, il lui substitue l'image d'une phrase, seulement ponctuée de virgules, et qui se poursuivrait sans cesse⁴⁷. Ces images suggèrent plusieurs traits caractéristiques de la durée mais, parmi eux, on trouve l'idée d'une imminence perpétuelle de la clôture, corrélative d'une ouverture temporelle indéfinie. Dans la mélodie bergsonienne, chaque note est penchée sur la suivante, indéfiniment en tension, sans qu'aucune cadence ne puisse résoudre et clore cette série de stations qui n'en sont que de nom⁴⁸. La phrase bergsonienne, de même, ne connaît pas le point⁴⁹. Pour l'une comme pour l'autre, nous savons par quoi elles sont passées, mais nous ne savons pas précisément où elles pourraient aller. Bien entendu, la mélodie n'admet pas aisément de dissonances fondamentales ; de même la phrase appelle un complément relativement déterminé. C'est dire qu'on peut attendre du futur imminent qu'il soit cohérent, qu'il continue le passé immédiat. Mais c'est dire aussi qu'on pourrait être surpris, ou plutôt, c'est dire que quand bien même la note suivante serait correctement anticipée, l'effet de ce petit événement sur la qualité du tout de la mélodie, sur la nuance qui fait sa différence, resterait absolument imprévisible, puisqu'il consiste justement dans la durée prise à sa variation. C'est qu'à chaque nouvel ajout, à chaque événement, la mélodie, comme la phrase, change de physionomie générale⁵⁰, et l'on pourrait découvrir plus tard que ce que l'on croyait être le ton définitif du texte ou du morceau n'était qu'un prélude à une tout autre nuance. Et encore ce prélude ne l'aura-t-il été que rétrospectivement⁵¹ : sur le moment, il n'était rien d'autre que le tout, indéfinissablement pleinement présent.

Ce que nous donnent à penser ces images, c'est donc une ouverture essentielle du présent sur l'avenir, mais une ouverture qui est aussi attente, tension de ce qui

⁴⁶ *Essai*, p.75, p.79 ; *PM*, Introduction I, p.10, « La perception du changement », p.164 – 166 ; *DSi*, p.47

⁴⁷ *PM*, Introduction II, p.80 ; *ES*, « L'âme et le corps », p.56 – 57

⁴⁸ *Essai*, p.79 « Mais la vérité est que chaque surcroît d'excitation s'organise avec les excitations précédentes, et que l'ensemble nous fait l'effet d'une phrase musicale *qui serait toujours sur le point de finir et sans cesse se modifierait dans sa totalité par l'addition de quelque note nouvelle.* » (nous soulignons)

⁴⁹ *ES*, « L'âme et le corps », p.56 – 57 « Or, je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points. »

⁵⁰ *Essai*, p.75 « La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. » Voir aussi p.79, p.92, p.115

⁵¹ Sur le rôle de la rétrospection, voir en particulier *Essai*, p.118 ; *PM*, Introduction I, p.14 – 19, « Le possible et le réel », p.110 - 116 ; *DS*, p.71 – 73, p.313 – 314. Nous développons ce point dans la suite de ce travail.

devient vers ce qui vient, conscience d'imminence⁵². Alors comment concilier cette fuite hors de soi de chaque instant et la notion d'identité ? Si nous sommes vraiment pris dans un tel devenir, ne faut-il pas abandonner l'idée même d'identité personnelle à laquelle Bergson semble pourtant tenir ?

On pourrait d'abord proposer, avec Paul Ricœur⁵³, de distinguer deux sens de l'identité : l'identité-*idem*, comprise comme « fait d'être le même que » (mêmeté), impliquant une comparaison entre deux états de la chose ou de la personne et, par conséquent, une permanence dans le temps ; et l'identité-*ipse*, comprise comme identité ponctuelle, instantanée, de la chose en tant qu'elle forme ici et maintenant une seule et même entité (ipséité). Le devenir ne menacerait donc que l'identité-*idem*, l'identité-*ipse* ne requérant ni comparaison ni permanence⁵⁴. Mais on voit bien l'insuffisance de cette réponse, car elle repose sur une stabilité de l'instant que Bergson n'accorde pas. La mobilité n'admet aucun arrêt où établir une identité statique, même provisoire, car tout arrêt n'est qu'artifice de la perception et de l'intelligence⁵⁵. Bergson n'affirme-t-il pas d'ailleurs que « rien n'est moins que le moment présent »⁵⁶ ? Le présent, c'est ce qui se fait, ce qui n'en finit jamais de se faire.

⁵² Voir par exemple l'attente qui caractérise les souvenirs, *MM*, p.191 – 192 « Remarquons le en passant : si l'on refuse d'attribuer quelque attente de ce genre aux souvenirs récents, et même relativement éloignés, le travail normal de la mémoire deviendra inintelligible. Car tout événement dont le souvenir s'est imprimé dans la mémoire, si simple qu'on le suppose, a occupé un certain temps. Les perceptions qui ont rempli la première période de cet intervalle, et qui forment maintenant avec les perceptions consécutives un souvenir indivisé, étaient donc véritablement “en l'air” tant que la partie décisive de l'événement n'était pas encore produite. » Il faut noter ici qu'il n'est pas exclu qu'un souvenir ainsi clos par l'événement qui lui donne son sens et sa cohésion soit lui-même à son tour en attente d'un événement dont l'advenue l'intégrera dans un souvenir plus large, dont il ne sera plus, par conséquent qu'un moment, au même titre que les moments « en l'air » qui attendaient de lui sens et cohésion. Il faut aussi remarquer qu'il s'agit là de rendre compte de la manière dont les souvenirs s'individualisent spontanément en images plus ou moins aisément rappelées par la conscience, la clôture des souvenirs reste donc l'effet d'un point de vue à la fois rétrospectif et pragmatique. Un passage de *Durée et simultanéité* (p.62 – 63) montre bien que l'ouverture du présent comme hésitation et la clôture des événements passés sont conciliables dès lors qu'on admet que l'une et l'autre dépendent de points de vue différents sur un même continuum temporel. Voir aussi *PM*, « Le possible et le réel », p.101 « Le temps est cette hésitation même ou il n'est rien du tout. »

⁵³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p.12 – 13

⁵⁴ Ricœur distingue ailleurs deux genres de mêmeté : l'identité numérique, qui désigne l'identité d'une chose avec elle-même dans le temps, son unicité ; l'identité qualitative, qui désigne « une ressemblance extrême ». Cette nouvelle distinction ne nous semble pas remettre en question notre utilisation de la distinction *idem-ipse* dans la mesure où elle est introduite par Ricœur afin de réaffirmer le caractère fondamental de la permanence dans le temps comme critère de la mêmeté. Il s'agit en effet pour Ricœur de déterminer comment une identité apparemment numérique peut être apodictiquement distinguée comme telle d'une identité seulement qualitative. Cf. *Soi-même comme un autre*, p.140 – 141

⁵⁵ *MM*, p.209 – 215 ; *EC*, p.307 ; *PM*, Introduction I, p.6 – 8

⁵⁶ *MM*, p.166. Bergson précise immédiatement « si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et

Mais peut-être alors faut-il chercher l'identité dans le passé ? Le passé ne présente-t-il pas l'immutabilité requise pour qu'on puisse y découvrir des choses enfin identiques à elles-mêmes ?

La solution est tentante, mais le passé n'est pas plus achevé que le présent car il grossit continuellement du passage de ce dernier. Et de même que la mélodie ou la phrase pourraient se trouver profondément réorganisées par un événement contrastant, de même que le présent glisse indéfiniment vers un avenir reculant toujours, de même le passé s'ouvre sans fin sur ce qui se fait. Mieux, il est maintenu ouvert par le présent qui fuit, et il se fait ainsi lui-même continuellement par solidarité⁵⁷. On ne peut donc rigoureusement même pas dire du devenir bergsonien qu'il est un devenir-autre puisqu'il n'y a aucun point de comparaison, aucun terme, aucun mobile sous le mouvement, rien qui change sous le changement⁵⁸, c'est un changement pur dont on comprend aisément que Bergson ait dû préciser qu'il reste néanmoins à distinguer du devenir héraclitéen où rien ne demeure identique à soi⁵⁹. On se baigne bien toujours, pour Bergson, dans le *même* fleuve, seulement ce fleuve coule.

Remarquons enfin que cette imminence perpétuelle d'une identité fixe, toujours déjà reculée par l'avancée du temps, n'est autre que la condition sans laquelle il est tout simplement impossible que le temps passe réellement. En effet, le temps ne doit pas pouvoir se clore, car toute clôture le transformerait en lieu, en un espace où une série définie d'événements se juxtaposent, et par cela seul, se distinguent et s'opposent. Si l'on pose un temps fini, on pose immédiatement tout ce qu'il contient *par avance*. Or, si tout était donné, même à titre de « passé pour plus tard »⁶⁰, comme

quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. » Ce présent abstrait s'oppose au présent concret, vécu. Rappelons toutefois que même ce présent vécu « consiste en grande partie dans le passé immédiat ». Sur ce point, voir également le commentaire de Gilles Deleuze dans *Le bergsonisme*, p.49 – 50, notamment p.49 « Nous confondons l'Être avec l'être-présent. Pourtant le présent *n'est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. »

⁵⁷ *ES*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.136 « 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 il 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 souvenir. » Nous nous plaçons délibérément ici sur un plan purement conceptuel, mais nous aurons à préciser bientôt la nature du présent concret que Bergson oppose à la limite abstraite entre passé et futur.

⁵⁸ *PM*, « La perception du changement », p.163 « *Il y a des changements, mais il n'y pas, sous le changement, de 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, invariable, qui se meuve : le mouvement n'implique pas un mobile.* », voir aussi p.174 ; *EC*, p.300, p.308 ; *MM*, p.212

⁵⁹ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.211, note 1

⁶⁰ L'expression est de Charles Péguy. Cf. Péguy, *Note sur M. Bergson et note conjointe sur M. Descartes*, p.29 « C'est cette profonde et capitale idée bergsonienne que le présent, le passé, le futur, ne

le supposent les théories déterministes, que resterait-il du temps ? Il ne ferait rien advenir, il ne ferait rien, tout serait déjà là dans une éternité fixe, et son passage serait réduit à l'effet d'une perspective qui ne peut tout embrasser d'un seul coup. Le temps, d'un mot, ne ferait plus que déplier l'éventail des déterminations⁶¹. Dire que le temps est réel, qu'il est réellement efficace, ce ne peut donc être que dire qu'il consiste en une création continue d'imprévisible nouveauté⁶². Et le mot clef est ici « continue ». Le temps comme création n'a ni parties distinctes, ni début, ni fin, car s'il était un lieu bordé de frontières, il serait figé par elles. Pour passer, il doit couler⁶³.

L'alternative semble donc simple : soit l'identité implique une suspension de l'efficacité du temps au profit d'êtres que notre expérience ne nous découvre pas mais que l'intelligence postule ; soit le temps entraîne l'identité dans son passage et, la rendant, à son image, indéfiniment ouverte, repousse sans cesse sa détermination définitive dans une imminence perpétuelle. On peut donc penser l'identité ou le temps, mais pas les deux, semble-t-il, en un sens également fort.

Or, cela implique un problème grave dès lors que l'on pose, avant même la question d'autrui, celle de l'identité personnelle. Car si Bergson opte pour la fluidité du devenir contre la fixité de l'identité, il semble ne plus y avoir aucun sens à demander ce que peut être l'altérité, ou comment rencontrer autrui, puisqu'il n'y a rigoureusement plus rien qui puisse être d'abord identifié comme tel. Être autre est irrémédiablement corrélatif d'être même, et il nous faut par conséquent comprendre comment Bergson réconcilie identité et mobilité avant même de pouvoir envisager le moindre sens de l'altérité⁶⁴.

sont pas du temps seulement mais de l'être même. Qu'ils ne sont pas seulement chronologiques. Que le futur n'est pas seulement du passé pour plus tard. Que le passé n'est pas seulement de l'ancien futur, du futur de dedans le temps. Mais que la création, à mesure qu'elle passe, qu'elle descend, qu'elle tombe du futur au passé par le ministère, par l'accomplissement du présent ne change pas seulement de date, qu'elle change d'être. Qu'elle ne change pas seulement de calendrier, qu'elle change de nature. Que le passage par le présent est le revêtement d'un autre être. Que c'est le dévêtement de la liberté et le revêtement de la mémoire. »

⁶¹ EC, p.9

⁶² PM, « Le possible et le réel », p.115 ; voir aussi EC, p.341 « *Le temps est invention ou il n'est rien du tout.* »

⁶³ Ici encore le commentaire de Deleuze est éclairant, en particulier *L'île déserte*, « La conception de la différence chez Bergson », p.53 « En effet, si la durée peut être présentée comme la substance elle-même, c'est dans la mesure où elle est simple, indivisible. L'altération doit donc se maintenir et trouver son statut sans se laisser réduire à la pluralité, ni même à la contradiction, ni même à l'altérité. » Qu'est-ce à dire sinon que la durée comme altération *pourrait* aboutir à la pluralité, à la contradiction, ou à l'altérité, si elle ne restait irrémédiablement ouverte ? Il faut aussi rappeler la formule si claire de Jankélévitch, « Le temps ne tolère pas les prédicats définitifs » (*Henri Bergson*, p.37).

⁶⁴ Il faut remarquer que ce problème apparaît à Bergson lui-même. Cf. *Rire*, p.108 « Comment se mettre à l'unisson d'une âme qui n'est pas à l'unisson d'elle-même ? », p.112 « Inattention à soi et *par conséquent* à autrui, voilà ce que nous retrouvons toujours. [...] Comment modeler sa personne sur

Que l'on pose la question à partir des notions générales d'identité et de mobilité, ou qu'on la pose plus précisément depuis la radicalité des exigences bergsoniennes quant au statut primordial du temps, la question reste donc à nos yeux pertinente : comment le concept de durée peut-il fonder l'identité s'il la dilue d'un côté dans un passé toujours plus varié, et s'il la reporte, de l'autre, dans une clôture à jamais repoussée⁶⁵ ?

2. La solution par la durée : un temps non linéaire

C'est qu'il y a une condition supplémentaire et plus profonde au passage du temps. Plus profonde, parce qu'elle est condition du changement lui-même. En plus de la continuité, il faut qu'il y ait rétention, ou comme dira Bergson dès son deuxième ouvrage, il faut qu'il y ait mémoire. Mais il ne faut pas s'y méprendre : cette mémoire, sans laquelle il n'y aurait pas de différence entre deux répétitions et qui garantit, par là même, la nouveauté de chaque instant, n'est pas une mémoire statique. Parce que le temps n'est pas une ligne qui se prolongerait indéfiniment, parce que le temps n'est même pas linéaire, la mémoire ne saurait être rétention de ce qui, de cette ligne, aura déjà été tracé⁶⁶. Penser le temps comme une ligne, c'est le penser en termes de simultanéité, c'est dire que la continuité du temps lui vient de ce que tous ses moments se touchent, se juxtaposent. Alignés, c'est dans l'espace qu'ils se succèdent, ils n'y sont que contigus. Mais la durée bergsonienne n'admet l'avant et l'après que rétrospectivement. Le temps réel n'est pas simultanéité actuelle, il est contemporanéité virtuelle. Et il n'est même pas besoin d'attendre *Matière et mémoire* pour que la durée se fasse conservation, contraction, concentration. Dès l'*Essai*, cette idée fondamentale apparaît des plus nettement.

Que dit Bergson de la durée ? « Toute pure », elle est « la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il

celle d'autrui si l'on ne commence par faire connaissance avec les autres et aussi avec soi-même ? » (nous soulignons).

⁶⁵ Vladimir Jankélévitch assume parfaitement la tension que nous indiquons dans son commentaire de la pensée de Bergson, et en fait même l'occasion de formules frappantes. Par exemple *Henri Bergson*, p.36 « L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante ! Ni il n'est, ni il n'est pas : donc il devient... »

⁶⁶ *Essai*, p.136 « Mais le temps n'est pas une ligne sur laquelle on repasse. Certes, une fois qu'il s'est écoulé, nous avons le droit de nous en représenter les moments successifs comme extérieurs les uns aux autres, et de penser ainsi à une ligne qui traverse l'espace ; mais il demeurera entendu que cette ligne symbolise, non pas le temps qui s'écoule, mais le temps écoulé. »

s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs »⁶⁷. La durée est donc succession sans distinction de ce qui se succède, sans avant ni après qui délimiteraient des moments du temps. Mais comment cela se peut-il ? C'est qu'il y a intégration continue de l'avant dans l'après. Autrement dit, le passé demeure présent, il ne s'éloigne pas à mesure que se tracerait la ligne du temps, il s'accumule au contraire, pour ainsi dire, verticalement. Et c'est même encore trop dire, puisqu'on voudrait alors tracer une autre ligne. Mais s'il est impossible de se figurer le temps, de le dessiner, il est possible d'être attentif au sentiment de son passage.

Un point se déplaçant, nous dit Bergson, n'aurait aucune conscience de la ligne qu'il tracerait s'il n'était d'abord capable de s'abstraire de lui-même, de se regarder de l'extérieur, et de suivre du regard la trajectoire qu'il décrit⁶⁸. Replacé au-dedans de lui-même, ce point de conscience n'aurait l'expérience que d'une pure succession de qualités hétérogènes, ou du moins aurait-il cette conscience s'il était doué d'une mémoire par laquelle la moindre répétition produirait déjà la différence, en qualifiant le présent par son rapport au passé. Autrement dit, s'il n'y a pas dans cette succession ni d'avant ni d'après, c'est parce que l'avant est constitutif de la qualité propre de l'après. Le présent n'est pas un instant distinct, c'est le passé en tant qu'il se change, en tant qu'il « ronge l'avenir »⁶⁹. Et c'est pourquoi, pour que le temps passe, dès l'*Essai*, il faut qu'il y ait mémoire, rétention, coprésence de tous les instants qu'une vue spatiale du temps nous présenterait isolément. Tous les instants du temps, parce qu'ils sont fondus ensemble, sont contemporains : ils sont en un même temps, coprésents. C'est la condition même de leur différence, de leur hétérogénéité, c'est la condition du changement, car sans cette contemporanéité, les moments seraient distincts, le temps discontinu, et l'unité temporelle ne serait plus que celle du nombre : unité de l'acte intellectuel qui tient ensemble des unités homogènes et distinctes, elles-mêmes analysables en unités analogues⁷⁰. Le temps serait synthèse, et par là-même, il ne serait plus premier par rapport à ce qu'il synthétise⁷¹. Or, Bergson le répète

⁶⁷ *Essai*, p.74

⁶⁸ *Essai*, p.76 – 77

⁶⁹ *EC*, p.4 « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment que le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve. »

⁷⁰ Sur le nombre, voir en particulier, *Essai*, p.56 – 68. Sur la relation des notions de nombre et de durée, on pourra également comparer les commentaires de Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.40 – 48, et de David Lapoujade, *Puissances de Bergson*, Chapitre 1, ce dernier éclairant, en outre, la relation complexe que Bergson entretient avec Leibniz.

⁷¹ Bergson affirme en effet que quand on cherche à analyser la durée en moments ou en instants, à la résoudre en unités temporelles distinctes, on est immédiatement conduit à la penser sur le modèle du

inlassablement, on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, on ne fait pas du temps avec des instants, c'est la leçon fondamentale des arguments de Zénon⁷².

À en croire Bergson, il n'y a donc dans l'expérience pure du temps qu'un seul état, continuellement changeant : notre vie intérieure est simple⁷³. Seulement, parce qu'elle est riche aussi, riche de son passé, sa simplicité peut être analysée rétrospectivement. Parmi les mille nuances qui se compénètrent et forment ensemble un tableau unique et mouvant, il est toujours possible de ne retenir que les grandes lignes, de faire le vide autour d'elles, de leur donner des noms distincts. On fera de la richesse une complexité, de l'unité de la vie intérieure une unité numérique, provisoire, on négligera les nuances qui remplissent naturellement les écarts artificiellement creusés, et on se posera la question de la nature du lien entre tous ces états distingués, oubliant que c'est ce lien même qu'on a tranché en les posant isolément⁷⁴. Apparaîtra le problème de l'un et du multiple et, avec lui, celui de l'identité et de la différence, alors que l'identité c'est la différence elle-même comme continuité de changement.

Précisons ce point : la multiplicité de la durée n'est que virtuelle, c'est-à-dire qu'elle *pourrait* s'actualiser, mais le temps réel, en tant qu'il passe, est un⁷⁵. Cette

nombre, comme synthèse. Voir par exemple *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.207 « La durée sera la "synthèse" de cette unité et de cette multiplicité, opération mystérieuse dont on ne voit pas, je le répète, comment elle comporterait des nuances ou des degrés. » De nombreux commentateurs comprennent néanmoins la durée comme un autre type de synthèse que celle-ci. Par exemple, Frédéric Worms, commentant l'*Essai*, la comprend comme un acte synthétique de la conscience, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.60 – 67 ; Camille Riquier, citant également l'*Essai*, parle d'une synthèse immanente, passive et qualitative, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.292 – 293 ; David Lapoujade y voit aussi une synthèse passive mais comme accumulation d'énergie spirituelle, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.29 – 30 et p.45 – 51. Pour notre part, nous éviterons ce terme pour qualifier la durée, même seulement psychologique. Dès l'*Essai*, en effet, Bergson nous semble le réserver aux unités *reconstituées*, par exemple p.62 « Ainsi un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments simples ; mais, en tant que ces éléments ne se dégageront pas avec une netteté parfaite, on ne pourra pas dire qu'ils étaient entièrement réalisés, et, dès que la conscience en aura la perception distincte, l'état psychique qui résulte de leur synthèse aura par là même changé » (nous soulignons). C'est donc bien, selon nous, l'état psychique recomposé après analyse qui est ici synthèse. Le futur antérieur, caractéristique chez Bergson de la rétrospection, est à nos yeux un indice supplémentaire. On pourrait également citer l'examen de l'unité du mouvement *extérieur* comme « synthèse mentale » et « pour ainsi dire qualitative » (p.82 – 83), expression dont l'étrangeté est soulignée (« pour ainsi dire ») en raison du fait que dans l'*Essai*, seule la conscience dure : ce n'est que pour l'observateur conscient que la matière échappe à la pure simultanéité.

⁷² *Essai*, p.84 – 85 ; *MM*, p.210 – 215 ; *PM*, « La perception du changement », p.160

⁷³ La simplicité de l'attitude philosophique devient d'ailleurs une exigence récurrente dans les textes plus tardifs. Voir notamment *PM*, « L'intuition philosophique », p.139

⁷⁴ Dans les dernières pages de l'*Essai* (p.177 – 180), Bergson rappelle bien l'enjeu éminemment moral de ces considérations : en actualisant la multiplicité virtuelle de la conscience comme durée, on en fait un ensemble de choses auxquelles la causalité mécanique s'applique, en maintenant la virtualité de cette multiplicité, on la traduit en termes de progrès et de causalité dynamique, synonyme de liberté. Voir aussi *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.190 – 191.

⁷⁵ Voir par exemple *PM*, « L'intuition philosophique », p.140 – 141

contemporanéité est condition de la différence, elle est son sens même, car c'est par elle que l'hétérogénéité advient dans la perpétuelle réorganisation des moments du temps entre eux en une totalité toujours absolument nouvelle. Par la rétention, toute répétition est d'emblée différence, mais par là même, elle n'est jamais distincte. Il n'y a jamais, dans la durée, répétition à l'identique. Il y a plutôt identité de la répétition avec ce qu'elle répète. Cette multiplicité, qui est différence pure, altération continue d'une même unité, s'oppose donc absolument à la multiplicité actuelle, à la pluralité qu'un regard rétrospectif peut y démêler en la figeant momentanément, en faisant comme si le temps ne passait plus, comme si le passé ne grossissait plus de ce que le présent lui apporte, comme si son sens et ses nuances n'étaient plus continuellement altérés par sa participation à la nouveauté qui se fait.

Les textes postérieurs précisent et confirment d'ailleurs, à nos yeux, ce que l'*Essai* impliquait déjà. *Matière et mémoire* comporte peu de précisions quant à la nature de la durée mais les schémas du circuit de l'attention⁷⁶ ou du cône de la mémoire⁷⁷, que nous aurons l'occasion de commenter plus en détail, constituent pour nous des représentations statiques de la contemporanéité du passé au présent. Dans *L'évolution créatrice*, c'est par la notion d'élan vital que Bergson applique ses analyses psychologiques au développement de l'univers en retournant simplement le schéma du cône, grâce auquel l'existence d'une pluralité de rythmes en nous et hors de nous avait été mise en image⁷⁸. Enfin, dans *Durée et simultanéité*, pour ne citer que quatre grands textes de Bergson où la durée apparaît comme un enjeu, Bergson insiste à nouveau sur l'impossibilité du passage du temps sans une mémoire qui en retiendrait les instants pour les fondre les uns dans les autres⁷⁹. Pour que le temps soit passage, il doit être conservation, alors il sera aussi altération, différence. Mais même quand il dégage des degrés dans la durée, Bergson ne cesse jamais d'affirmer que durer, c'est fondre, et ce qui dure moins, c'est seulement ce qui fond moins.

S'il y a donc bien dans l'œuvre de Bergson des moments qu'un regard rétrospectif distingue, et qui s'incarnent dans des textes dont on peut souligner les différences, on peut aussi remarquer une grande continuité quant aux caractères essentiels de la durée, continuité d'autant plus frappante que les variations entre les

⁷⁶ *MM*, p.114 – 116

⁷⁷ *MM*, p.168 – 169 puis complété p.180 – 181

⁷⁸ En effet, dans *Matière et mémoire*, l'action est concentration. Dans *L'évolution créatrice*, elle est éclatement, dissociation, il y a éparpillement du fond vers la surface. Nous y reviendrons dans la suite de ce travail.

⁷⁹ *DSi*, p.46

textes concernent surtout son rapport à la matière, et donc le champ d'application, l'extension du concept. Le couple durée-matière évolue fortement dans l'œuvre⁸⁰, mais la durée est toujours présentée, *considérée dans sa pureté*, comme une multiplicité virtuelle de différences qualitatives, de nuances, s'interpénétrant dans une coprésence parfaite se réorganisant sans cesse. C'est seulement en tant qu'elle entre en contact avec la matière que sa notion est complétée, aménagée pour cette conciliation, notamment par les différences de rythmes. Mais même ces rythmes, si variés soient-ils, consistent toujours en eux-mêmes en une variation qualitative continue. Contemporanéité, mobilité et hétérogénéité sont donc les caractères constants et interdépendants, essentiels donc, de la durée.

Toutefois, si l'unité et la continuité de la durée montrent que le passé n'est plus à rejeter en arrière, en dehors du moment présent, et que, par conséquent, l'identité ne se dilue pas dans le passage mais se reconduit perpétuellement dans le présent, ne demeure-t-il pas pour autant le problème de l'imminence perpétuelle de la clôture, de l'attente d'un avenir que chaque nouvel instant repousse en transformant le passé ? L'altération continue de toute réalité qui dure ne la prive-t-elle pas d'une véritable identité ?

Il faut reconnaître que si, tant que l'on veut penser une identité fixe. Mais en proposant quelque chose comme une ipsité mouvante, un ici et maintenant qui maintient en lui l'avant et l'ailleurs⁸¹, un présent épais et mobile qui ne perd jamais rien de son passage, en présentant la durée comme une boule de neige⁸² qui se transforme parce qu'elle s'incorpore son passé sans le laisser en arrière, Bergson ne permet-il pas d'appréhender quelque chose comme une identité dynamique, l'identité d'un même progrès, d'une continuité de changement ? Bien plus, n'est-ce pas là la seule idée possible d'une identité réelle s'il n'y a de cohésion que temporelle ? Demander l'identité définitive d'une réalité aussi changeante qu'une personne, c'est

⁸⁰ Sur cette évolution, voir en particulier Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*.

⁸¹ Rappelons que cela ne signifie pas que le passé dépende ontologiquement du présent. Comme l'affirme Bergson, c'est plutôt le contraire, le présent n'étant que la forme, toujours nouvelle, que le passé se donne en différant de lui-même (par exemple, *EC*, p.4 – 7). On pourrait ici, distinguer avec Péguy le neuf et le nouveau : une chose peut être neuve sans être nouvelle, c'est le cas d'un vêtement de confection, toujours déjà « tout fait » ; une autre peut être nouvelle sans être neuve pour autant, tant qu'elle se change, tant qu'elle s'enrichit chaque instant du temps qu'elle dure. Tel est le cas d'un vêtement sur mesure que l'on adapte au fil du temps. « Homère est nouveau ce matin, et rien n'est peut-être aussi vieux que le journal d'aujourd'hui » écrit Péguy (*Note sur M. Bergson et Note conjointe sur M. Descartes*, p.30). Une même chose peut donc se renouveler sans cesse, comme une autre peut n'en jamais rien faire, sans que le nombre de répétitions n'y change rien. Philosophe, en ce sens, c'est apprendre à voir la nouveauté partout à l'œuvre.

⁸² *EC*, p.2

demander que toutes ses déterminations soient données d'un coup, sans voir d'une part que c'est le passage du temps lui-même, la durée en tant justement qu'elle dure, qui assure l'unité de l'essence qu'on demande ; et sans voir, d'autre part, qu'on présuppose ainsi un temps qui ne passe plus. Demander une identité statique, c'est donc demander une identité inadéquate à la réalité.

La notion bergsonienne de durée, au contraire, parce qu'elle permet de penser une unité réelle, l'unité propre de ce qui dure, de ce qui dure en tant que *progrès*, nous présente un sens de l'identité comme différence, comme altération sans altérité, sans pluralité, sans contradiction, pour reprendre les mots de Deleuze⁸³, puisque chaque nouvel instant n'est pas moins fondu que les autres dans le tout auquel il s'intègre.

Si l'identité, et plus particulièrement l'identité personnelle, a bien un sens dans le mobilisme de Bergson, c'est donc en tant qu'elle est le nom de la continuité de changement qu'implique la contemporanéité perpétuelle du passé au présent. À l'imminence perpétuelle d'une identité fixe qui distingue artificiellement les moments du temps, il faut donc préférer l'immanence de chaque instant à tous les autres, non pas simultanés mais contemporains, non pas inclus dans un même temps mais formant le temps lui-même.

Cependant, cette identité peut-elle faire l'objet d'une expérience ? Jamais nous n'avons le sentiment clair de tenir ensemble l'intégralité de notre passé, d'autant que, d'après Bergson, il est même possible de le faire reculer au-delà de la conscience, jusqu'à une mémoire prénatale, propre à l'espèce, située sur un plan plus profond que celui de la vie individuelle et capable d'en diriger les actions⁸⁴. Davantage, notre expérience consciente est, par définition, actuelle, non virtuelle, le passé qui participe de son actualité n'est pas, le plus souvent, objet d'expérience comme passé mais comme sens du présent, car les souvenirs ne s'actualisent qu'à l'occasion des perceptions qu'ils permettent de qualifier. Même dans le cas du rappel volontaire, ils se présentent à la conscience sous forme d'images actuelles semblables à celles fournies par la perception⁸⁵. La durée pure n'est-elle pas, dès lors, au même titre que l'espace, la simple hypostase d'un mode de différenciation que l'intelligence seule

⁸³ Deleuze, *L'île déserte*, « La conception de la différence chez Bergson », p.53

⁸⁴ *EC*, p.168. Nous aurons à préciser ces points par la suite mais c'est par cette mémoire transindividuelle que Bergson rend compte de l'instinct et de la mystique. L'idée peut paraître surprenante, mais il faut bien garder à l'esprit que la mémoire n'est que le nom psychologique de la durée, de la contemporanéité vécue à l'échelle individuelle.

⁸⁵ Outre les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*, on pourra se reporter sur ce point à deux textes de *L'énergie spirituelle*, « Le rêve » sur le rappel spontané, et « L'effort intellectuel » sur le rappel volontaire.

peut qualifier en se fondant sur des indications de l'expérience ? Ou pour reprendre le parallèle suggéré par Deleuze, l'intuition de la durée n'est-elle pas condamnée à n'être qu'une sorte d'analyse transcendantale⁸⁶ ?

3. Le problème de la saisie de soi : conditions d'accès et condition humaine

Camille Riquier a bien vu l'humilité qui caractérise les textes de Bergson⁸⁷. Le simple fait qu'il répète sans cesse que la métaphysique doit être une œuvre collective⁸⁸, faite de corrections et de précisions, à l'aide d'expériences toujours mieux guidées et éclairées par les convergences ou par les divergences des témoignages, suppose qu'il ne se considérait pas lui-même en présence d'une vérité définitive, d'une expérience ou d'un concept tout à fait satisfaisants. Dans *Les deux sources*, il fait d'ailleurs appel à l'expérience des mystiques ou examine un témoignage de William James⁸⁹. Dans *L'énergie spirituelle*, il considère des témoignages d'expériences télépathiques ou d'impressions de déjà vu⁹⁰. Souvent, enfin, il fait appel à l'exemple de l'art⁹¹. Bergson ne s'en remet donc jamais à sa seule expérience et ce que cette prudence traduit, ce sont les difficultés inhérentes à notre condition quant à la saisie de la durée toute pure.

En effet, c'est une thèse fondamentale du bergsonisme : l'intelligence conceptuelle, parce qu'elle opère par analyse, est incapable de saisir la durée comme telle⁹². Nous avons nous-même, à la suite de Bergson et de nombreux

⁸⁶ Cette analyse transcendantale serait toutefois autant à rapprocher du principe de raison suffisante leibnizien que de la critique kantienne, car, comme le précise Deleuze, elle ne cherche pas les conditions de toute expérience possible, mais bien de celles de toute expérience réelle. Deleuze a raison d'insister sur le fait que c'est du « ceci », du « tel » qu'il s'agit de rendre compte. Cf. Deleuze, *Le bergsonisme*, p.13 ; *L'île déserte*, « La conception de la différence chez Bergson », p.49

⁸⁷ Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.145 – 146

⁸⁸ Par exemple *ES*, « La conscience et la vie », p.4 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.214 – 215, « La perception du changement », p.149 ; *DS*, p.263

⁸⁹ *DS*, respectivement Chapitre III et Chapitre II, p.161 – 165

⁹⁰ Respectivement « “Fantômes de vivants” et “Recherches psychiques” » et « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance »

⁹¹ *Essai*, p.99 ; *Rire*, p.115 – 125 ; *PM*, « La perception du changement », p.149

⁹² Jusqu'à l'« Introduction à la métaphysique » (1903), l'intelligence avait un sens plus large, elle désignait la faculté de connaissance en général. Mais la distinction opérée entre intuition et analyse dans ce texte annonce ou prépare la spécification de l'intelligence comme pure faculté d'analyse qu'on trouvera, par exemple, dans *L'évolution créatrice*. Voir par exemple *Essai*, p.101 – 102 ; *Écrits philosophiques*, « De l'intelligence », ou encore *ES*, « L'effort intellectuel ». Sur la rupture que représente l'« Introduction à la métaphysique » et sur ses conséquences sur l'évolution du bergsonisme et sa réception, on pourra se référer au commentaire de Léon Husson (*L'intellectualisme de Bergson*, notamment p.18 – 33) et à l'introduction à l'édition séparée du texte aux PUF par Frédéric Fruteau de Laclos.

commentateurs⁹³, voulu en dégager les traits fondamentaux pour comprendre en quoi consiste la différence sans distinction censée la définir. Mais une saisie conceptuelle de la durée est impossible en raison même de la nature du concept. Parce que notre intelligence est une faculté de connaissance pratique, la faculté technique par excellence et par excès, elle est inadéquate à une connaissance désintéressée de l'objet en soi⁹⁴. L'intelligence « cherche le même », ne retient que l'« aspect répétition »⁹⁵. Elle cherche dans l'objet ce qu'il a de commun avec d'autres de sorte à ce que la conscience puisse adopter une attitude pratique adaptée à son égard, qu'elle sache ou postule quoi en attendre et quoi en faire⁹⁶. Les concepts résultent de cette attention portée à ce qu'il y a de commun entre les choses : ce sont de simples abstractions, ils sont tirés des choses et maintenues hors d'elles. L'intelligence est naturellement platonicienne⁹⁷.

D'ailleurs, elle ne fait en réalité que raffiner un processus de fixation déjà à l'œuvre dans la perception concrète. « Une continuité mouvante nous est donnée »⁹⁸, sur laquelle nous cueillons des formes, en contractant en qualité sensible l'influence mécanique du milieu sur nos organes perceptifs⁹⁹. En conceptualisant, l'intelligence

⁹³ Voir, par exemple, les commentaires de Deleuze déjà cités, mais aussi Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.6 – 7 ; Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.10 – 11, p.46 - 48, « La conscience ou la vie ? » in *Annales bergsoniennes II* ; Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.288 – 295 ; David Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Introduction et Chapitre I ; mais aussi le *Dictionnaire technique et critique de la philosophie* dirigé par André Lalande qui définit la durée bergsonienne « le caractère même de la succession telle qu'elle est immédiatement sentie dans la vie de l'esprit » (Volume 1, p.254), définition d'une brièveté comparable à son exactitude, puisqu'elle ne rabat pas la durée sur une pure impression subjective mais en fait bien le caractère de la succession dont la conscience du temps est un modèle.

⁹⁴ *MM*, p.221 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.198 – 199 « Mais il ne faut pas oublier que le travail normal de l'intelligence est loin d'être un travail désintéressé. Nous ne visons pas, en général, à connaître pour connaître, mais à connaître pour un parti à prendre, pour un profit à retirer, enfin pour un intérêt à satisfaire. » ; voir aussi *EC*, p.V et le premier des deux « principes » qui, d'après l'Avant-propos de 1910 à *Matière et mémoire*, ont servi à Bergson de « fil conducteur », et selon lequel « l'analyse psychologique doit se repérer sans cesse sur le caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action » (p.9).

⁹⁵ *EC*, p.29

⁹⁶ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p. 199 « Nous cherchons jusqu'à quel point l'objet à connaître est *ceci* ou *cela*, dans quel genre connu il rentre, quelle espèce d'action, de démarche ou d'attitude il devrait nous suggérer. ». Voir aussi p.205.

⁹⁷ *EC*, p.49, « Platon fut le premier à ériger en théorie que connaître le réel consiste à lui trouver son Idée, c'est-à-dire à le faire entrer dans un cadre préexistant qui serait déjà à notre disposition, – comme si nous possédions implicitement la science universelle. Mais cette croyance est naturelle à l'intelligence humaine, toujours préoccupée de savoir sous quelle ancienne rubrique elle cataloguera n'importe quel objet nouveau, et l'on pourrait dire, en un certain sens, que nous naissons tout platoniciens. »

⁹⁸ *MM*, p.221

⁹⁹ Voir en particulier, *MM*, Chapitres I et IV ; *EC*, chapitre IV, notamment p.298 – 304

généralise ce qui n'est déjà qu'une moyenne, c'est une généralisation de second degré, elle fait des ressemblances vécues des ressemblances pensées¹⁰⁰.

Mais si toutes nos facultés manquent la réalité des devenirs infiniment variés que nous traduisons en choses et en qualités, comment aurons-nous accès à la durée toute pure ? N'est-on pas condamné à une connaissance relative à notre condition, dont nous ne pouvons même pas savoir si elle est commune à tous les hommes puisque nous ne nous apparaissions adéquatement ni à nous-mêmes, ni les uns aux autres ?

Une première solution serait de rappeler qu'en tant que nos perceptions sont bien prises sur les choses mêmes, notre rapport à celles-ci n'est pas relatif au sens où nous ne pourrions avoir aucune idée de ce qu'elles sont indépendamment de la manière dont elles nous apparaissent. Pour reprendre un exemple de Bergson, quand la mémoire contracte les trillions de vibrations lumineuses sous forme de couleur, c'est bien la lumière elle-même qui est perçue, mais elle est perçue par une conscience dont le rythme propre embrasse en l'un de ses instants les trillions d'instantes que vivrait un rayon lumineux conscient¹⁰¹. Un instant de vie humaine est une éternité pour la lumière, et l'infinité des épisodes qui font son rythme, sa différence propre, sa nuance, ne sont pour l'œil humain qu'un effet d'ensemble purement qualitatif : la multiplicité des périodes décrites par l'ondulation d'un rayon lumineux sont, pour ainsi dire, actuellement contemporaines pour nous. C'est donc bien la lumière elle-même qui est perçue, seulement son rythme propre ne nous apparaît que dans cette impression d'ensemble. La lumière perçue est comparable à l'air que nous entendons quand nous nous abstenons de compter les coups d'une cloche, c'est comme une mélodie visuelle dont chaque période serait une note¹⁰².

Il n'y a, par conséquent, aucune différence de nature entre la chose en soi et le phénomène : leur dualité n'est que l'effet d'une différence de rythme. C'est ce réalisme perceptif qui fonde le réalisme scientifique et la pertinence pratique des

¹⁰⁰ *MM*, p.176 – 181

¹⁰¹ *MM*, p.226 – 235 ; *PM*, « La perception du changement », p.165, « Introduction à la métaphysique », p.210 où Bergson évoque même la possibilité que l'homme soit à une éternité supérieure ce que la lumière est pour lui : « Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. »

¹⁰² *Essai*, p.64 – 65

concepts. En effet, si les vues prises sur les choses sont bien des vues des choses, alors les concepts ne font que stabiliser davantage, ils font la moyenne de moyennes¹⁰³.

Ce réalisme établi, on pourrait faire jouer la notion de concept fluide, « concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept »¹⁰⁴, que l'« Introduction à la métaphysique » présente comme taillé sur mesure, pour l'objet lui-même, et qui a pour fonction d'exprimer la différence propre de cet objet, la manière dont il diffère de lui-même sans cesser d'être identique. On produit ces concepts comme on retrouve une différentielle : en traçant la ligne qui relie les vues prises sur son mouvement. C'est ici que Bergson se trouve des précurseurs chez les inventeurs du calcul infinitésimal, en citant notamment les fluxions newtoniennes¹⁰⁵.

Mais si l'on a bien dans ces cas la pensée d'un mouvement, on n'a pas pour autant une pensée en mouvement. La pensée reconnaît le mouvement, pour ainsi dire, juridiquement, mais elle ne l'assume pas, elle ne s'y replace pas encore pour le vivre *du dedans*. Quand elle retrouve la différentielle qui décrit le mouvement propre d'une chose, la pensée le fige, l'analyse, et exprime la loi à partir de laquelle il peut être recomposé, la loi d'après laquelle tous ses arrêts virtuels peuvent être déterminés. Le problème, c'est qu'à cette fin, on n'a pu prendre en compte que le mouvement accompli, que le temps écoulé¹⁰⁶. On a certes dégagé la loi d'une évolution passée, mais elle ne permettrait pas de prévoir l'évolution future ailleurs que dans le monde inorganique, où la contingence « doit équivaloir pratiquement pour nous à la nécessité »¹⁰⁷. C'est donc plutôt la trajectoire que l'on connaît, c'est la continuité qui est atteinte, pas la mobilité. Et encore cette continuité ne tient-elle qu'à l'unité de la formule par laquelle les positions passées non perçues sont engendrées rétrospectivement par le calcul. L'identité du mouvement, en tant qu'elle se fige dans cette formule, est une identité statique, comme lorsque nous disons que la durée est

¹⁰³ *PM*, « L'intuition philosophique », p.139 « La perception est une science naissante, la science une perception adulte ». Il y a d'ailleurs rétroactivité de cette opération sur la perception qui la fonde.

¹⁰⁴ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.197

¹⁰⁵ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.214, voir aussi p.217 où Bergson évoque Galilée comme le premier savant à étudier un mouvement pour lui-même.

¹⁰⁶ Bergson le dit lui-même, *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.214 « La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* ce qui *se fait*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. *Il est vrai qu'elle s'en tient au dessin*, n'étant que la science des grandeurs » (nous soulignons). Voir aussi *Essai*, p.89.

¹⁰⁷ *MM*, p.279

mémoire, différence, création. Ce qui est atteint en réalité, c'est l'infinité des stations virtuelles entre deux points déjà observés, mais pas les positions futures.

Dès lors, on comprend bien les réserves, le ton parfois hésitant de Bergson quant à la saisie, même perceptive, de la durée pure. Dès l'*Essai*, il précise que seul « un moi ignorant de l'espace »¹⁰⁸ pourrait en faire l'expérience, parce que la conscience concrète, actuelle, juxtapose par nature les différences qu'elle distingue. Les données immédiates de la conscience ne sont donc pas immédiatement données à la conscience. Et il semble que l'on soit condamné, pour penser la durée, et donc sa propre identité personnelle comme continuité de changement, à des conjectures, à des hypothèses, à mobiliser l'intuition sous sa forme intellectuelle, c'est-à-dire comme méthode d'analyse et de recoupement. Il s'agira alors d'examiner les faits, de tirer les lignes qu'ils décrivent, et de chercher, de là, le point où elles convergent. On agira ainsi à la manière d'un arpenteur, mais c'est encore un concept qu'on se donnera pour finir¹⁰⁹.

Et certes, parce que tout concept est une promesse de percept¹¹⁰, on s'indiquera ainsi le point où l'expérience est à trouver. Mais il semble y avoir une limite grave à cette méthode : elle suppose un arrêt, un regard rétrospectif qui, quand bien même il embrasserait tout le passé, l'embrasserait comme écoulé, non comme s'écoulant. D'où qu'il se place, ce regard manquerait donc ce qui sans cesse modifie ce qu'il regarde en s'y ajoutant. Sur ce passé mouvant, comment prendre prise ? Il y a ici un dédoublement continu que Bergson décrit lui-même en des termes clairs : « 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 il 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 souvenir »¹¹¹. Le présent concret est donc

¹⁰⁸ *Essai*, p.91

¹⁰⁹ Voir notamment *DS*, p.263 « Nous parlions jadis de ces "lignes de faits" dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles convergent, on arrivera pourtant à la vérité même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique. » Mais atteindre une vérité n'est pas faire une expérience, et à la page suivante, c'est bien « la conception » de l'élan vital que Bergson présente comme « une condensation de faits, un résumé de résumés » (nous soulignons).

¹¹⁰ *PM*, « La perception du changement », p.145 – 146

¹¹¹ *ES*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.136

scission perpétuelle et le fait même de regarder derrière soi produit, quand bien même la conscience serait toute absorbée à la contemplation de son passé, un souvenir de cette rétrospection qui modifie ce qu'elle veut appréhender, et qui doit donc être pris en compte par le regard rétrospectif. Mais cette prise en compte répète l'opération et la saisie de soi paraît toujours, pour un esprit humain, repoussée à l'horizon de son expérience actuelle.

Il y a donc, semble-t-il, « deux sens de la défaillance »¹¹² corrélatifs de notre condition. Pour se saisir soi-même comme durée, il faut se dissocier, se distinguer de soi. Il faut figer son passé en un tout dont le présent ne ferait pas encore partie. L'altération laisse ici place à l'altérité. C'est l'identité d'un autre soi qu'on examine, celle d'un soi révolu. Mais il y a un second sens, une seconde direction de cette défaillance du rapport à soi par laquelle se constitue une altérité au sein de l'altération qu'on voudrait continuer : c'est l'attente, le fait de repousser cette saisie dans un avenir toujours fuyant. On se pose alors comme autre que celui qu'on sera, et qui commence pourtant déjà de se faire dans cette projection même.

Ainsi, parce que nos facultés ont pour fonction essentielle de stabiliser leurs objets et de découper dans le flux des différences des distinctions bien nettes, la saisie de soi semble absolument impossible s'il est vrai que nous sommes bien en devenir, soit qu'on doive accepter de regarder son passé immobile, soit qu'on soit condamné à régresser indéfiniment dans l'imminence d'une identité à venir. Comment dès lors, éprouverons-nous notre identité personnelle ?

4. La solution par l'action libre : prendre contact avec soi-même

Le mode d'accès à la durée pure, cela est bien connu, est l'intuition. Si la durée constitue, comme contemporanéité mouvante, l'identité personnelle, c'est donc l'intuition qui doit nous y conduire. Mais il faut remarquer trois choses. D'abord, l'intuition n'apparaît comme terme technique qu'avec l'« Introduction à la métaphysique » en 1903, c'est-à-dire après l'*Essai, Matière et mémoire*, et *Le rire*, pour ne parler que des livres. La thématique de cette notion est donc le fruit d'un retour réflexif de Bergson sur ses travaux antérieurs, pour la rédaction desquels il n'avait, vraisemblablement, pas ressenti le besoin de nommer ou d'explicitier sa

¹¹² Nous nous permettons ici de détourner la formule proposée par Frédéric Worms pour décrire le bergsonisme comme une pensée tendue entre deux sens de la vie. Cf. *Bergson ou les deux sens de la vie*

méthode pour la mettre en œuvre¹¹³. Ensuite, la thématization de 1903 ne donne pas lieu à une stricte fixation de la notion, puisqu'on la trouvera abordée différemment, par exemple dans « L'intuition philosophique », texte de 1911 que Bergson réédite également dans *La pensée et le mouvant*. Enfin, l'effort d'intuition diffère en fonction de son objet : on n'accède pas par la même attitude à son rythme propre, au rythme de la matière inerte, au rythme cosmique ou au rythme du progrès humain.

La première attitude, décrite dans *l'Essai*, est une attention portée à la vie consciente comme lieu d'une causalité dynamique, thèse fondamentale reprise telle quelle à l'échelle cosmique dans *L'évolution créatrice*. La seconde, qui est celle de *Matière et mémoire*, suppose une attention à la variété des rythmes dont la conscience est capable entre les deux extrêmes dégagés par *l'Essai* que sont la causalité mécanique instantanée et la causalité dynamique progressive. C'est ce pluralisme des rythmes, corrélatif d'une temporalisation de toute réalité, qui donne accès à la réalité de la matière et permet d'éclairer sous un angle nouveau la vie de l'esprit incarné. *L'évolution créatrice* appelle le lecteur à saisir un élan, un vouloir qui n'est pas le sien mais dont le sien participe, participation dont nous aurons à préciser la nature. Enfin, *Les deux sources* nous renvoie à l'expérience de la vie sociale comme destination de l'individu, et propose une explication de la saisie intuitive de Dieu décrite par les mystiques.

Pour ces trois raisons, il nous semble plus pertinent pour notre propos de nous limiter ici à la manière dont Bergson décrit l'accès à soi comme durée dans *l'Essai*, bien que, comme nous l'avons évoqué et comme nous serons amenés à le préciser, cette première « intuition » ne soit pas sans rapport avec celles qui suivront¹¹⁴. Ce faisant, il devrait être possible d'éclairer ce que nomme le « manifeste »¹¹⁵ de 1903 sous le nom d'intuition quand il s'agit de coïncider avec son rythme propre.

¹¹³ Ce point nous paraît très clairement établi tant par Léon Husson que par Camille Riquier. Cf. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.136 – 137 ; Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, p.2 – 18

¹¹⁴ Sur la diversité des sens de la notion, on pourra se reporter aux travaux de Léon Husson et de Camille Riquier déjà cités. Sur son unité, on pourra consulter le second chapitre du travail de David Lapoujade, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, où l'auteur montre que l'intuition est toujours, quel que soit son objet, réflexion de l'esprit sur lui-même, et que c'est par cette réflexion que l'esprit découvre en lui des degrés de tension autres que le sien propre. C'est, d'après Lapoujade, l'expérience de cette altérité en soi qui rend possible de sympathiser avec des réalités aux rythmes différents. Nous aurons à revenir sur cette question.

¹¹⁵ Riquier et Husson rappellent à juste titre le contexte très polémique dans lequel paraît l'« Introduction à la métaphysique », ainsi que l'influence sur Bergson de certains bergsoniens, comme Édouard Le Roy qui le premier fait de l'intuition la méthode de la métaphysique. Cf. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.137

Revenons donc à la définition que Bergson donne de la durée dans l'*Essai*, mais soulignons maintenant les restrictions qui l'accompagnent. Pour saisir la durée comme forme de succession de nos états de conscience : 1° le moi doit s'abstenir de distinguer ce qu'il sent se succéder, 2° « il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. [3°] Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états, il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point, mais les organise avec lui »¹¹⁶. On peut donc manquer de saisir la durée par excès de zèle : à trop vouloir coïncider avec soi, on peut s'oublier et s'absorber dans l'état présent, alors que c'est précisément la forme de la succession de nos états de conscience qu'il faut saisir. C'est bien comme type de multiplicité qu'il faut tâcher d'appréhender la durée.

L'expérience intérieure, à ce titre, constitue un modèle, sans que toute introspection ne soit pour autant bonne à prendre. La bonne introspection est celle accomplie « quand le moi se laisse vivre » et, pour Bergson, vivre c'est avant tout agir¹¹⁷. Mais à nouveau, toute action n'est pas adéquate à la saisie de soi comme durée, seule l'action libre peut servir de modèle. C'est, selon nous, la raison pour laquelle Bergson peut soutenir, malgré la passivité de l'intégration que la durée constitue en profondeur, que c'est par l'action libre que l'on s'y replace¹¹⁸. Mais n'avait-il pas fallu de la part de la conscience « un vigoureux effort d'abstraction » pour « s'isoler du monde extérieur » et « redevenir elle-même »¹¹⁹ afin d'accomplir cette « réflexion approfondie » ? Comment concilier ce qui semble être une exigence d'action, et cet isolement introspectif de la conscience ?

¹¹⁶ *Essai*, p.75

¹¹⁷ Nous allons montrer en quel sens cela est vrai dès l'*Essai*, bien que ce ne soit explicitement affirmé par Bergson que dans les textes suivants. Voir par exemple *MM*, p.221 ; *Rire*, p.115

¹¹⁸ *Essai*, p.174 « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres, la plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace plutôt que dans le temps : nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous ; nous parlons plutôt que nous pensons ; nous "sommes agis" plutôt que nous agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée. »

¹¹⁹ *Essai*, p.67

C'est qu'il ne faut pas oublier qu'une conscience plongée dans le monde extérieur est une conscience extérieure à elle-même¹²⁰, que c'est de cette extériorité qu'il s'agit de s'abstraire, et qu'agir librement, c'est agir *en personne*, en tant que continuité de changement et création continue de soi par soi. Dans l'acte libre, c'est le moi profond, le moi comme intégration continue qui s'exprime. Dans l'acte libre, c'est comme si mille événements, qu'une représentation linéaire du temps distinguerait comme successifs, répondaient ensemble, fondus en bloc, contemporains, à un même appel. Le type de causalité auquel il obéit s'oppose donc radicalement à la causalité mécanique qui détermine les relations entre les parties du monde matériel. Quand une bille de billard vient en frapper une autre, peu importe son histoire. Il suffit de connaître sa relation exacte à l'autre bille à l'instant précis où elles se touchent. Pour expliquer une réaction tout à fait *personnelle*, il faudrait au contraire connaître toutes les nuances de la vie qui s'y exprime, il faudrait l'avoir vécue. Toute la valeur argumentative de la distinction entre les deux multiplicités de l'*Essai* tient dans la distinction de deux types de causalités dont l'une garantit la liberté, parce que c'est toute une épaisseur de temps qui réagit, et non plus un instant isolé. La rétention qui caractérise le mode d'être de l'esprit, qui lui permet de fondre ses instants et ceux du monde entre eux, lui permet du même coup de réagir comme densité temporelle, comme histoire, comme *progrès*. C'est cette dissymétrie, cette asynchronie¹²¹ fondamentale qui caractérise les réalités libres que nous sommes : nous avons et nous sommes des histoires, nous sommes des concrétions temporelles et réagissons comme telles. Le passé a comme une masse qui doit entrer dans l'équation, mais qui, se modifiant sans cesse dans sa qualité même, est parfaitement impondérable. C'est là le sens de la liberté bergsonienne sur le plan moral, et qui diffère de la simple création continue d'imprévisible nouveauté que la durée produira, par sa seule existence, à tous les niveaux de l'être dans les ouvrages suivants.

Toutefois, si en profondeur, virtuellement, nous sommes bien de telles continuités temporelles, en surface, et tels que nous nous apparaissions dans notre commerce avec le monde, notre vie est une suite d'épisodes distincts qui s'enchaînent les uns les autres presque mécaniquement. « Nous nous apercevons à travers des

¹²⁰ *Essai*, p.93 – 94, p.123, p.171

¹²¹ David Lapoujade propose d'ailleurs d'envisager l'homme bergsonien comme un retard. Cf. *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.105 « L'homme est ce retard même, une arythmie. »

formes empruntées au monde extérieur»¹²² écrit Bergson. « Au lieu d'une hétérogénéité dont les moments se pénètrent, en conclut-il plus loin, nous aurons alors un temps homogène dont les moments s'alignent dans l'espace. Au lieu d'une vie intérieure dont les phases successives, chacune unique en son genre, sont incommensurables avec le langage, nous obtiendrons un moi recomposable artificiellement, et des états psychiques simples qui s'agrègent et se désagrègent comme font, pour former des mots, les lettres de l'alphabet. *Et ce ne sera pas là seulement un mode de représentation symbolique, car l'intuition immédiate et la pensée discursive ne font qu'un dans la réalité concrète, et le même mécanisme par lequel nous nous expliquons d'abord notre conduite finira par la gouverner* »¹²³.

La raison en est simple : c'est d'abord parce que nous faisons correspondre nos états aux causes distinctes que nous leur assignons à l'extérieur de nous, ensuite parce que nous les nommons¹²⁴. Nous découpons puis nous classons, double opération de réduction et d'abstraction : d'abord négliger les nuances intermédiaires qui font la continuité de la vie intérieure, ensuite négliger la nuance propre de l'état isolé de sorte à exécuter immédiatement l'action qu'il réclame. Dans le cas de la douleur, c'est indispensable : j'ai tout intérêt à l'identifier en l'arrimant à sa cause, et à y réagir sans délai en répétant une réaction dont l'efficacité a déjà été éprouvée. Mais que dire quand je fais de même d'une émotion comme l'amour ou la joie ? Les choses sont-elles si pressées ? C'est pourtant, d'après Bergson, de la même manière que nous y répondons le plus souvent. S'il parle d'un moi superficiel, s'il évoque une extériorité à soi, c'est parce que quand nous réagissons de la sorte, en distinguant nos affections pour y répondre sans délai, nous ne réagissons pas comme des réalités qui durent mais comme des instantanéités. Il y a donc des degrés de liberté, parce qu'il y a des manières de répondre aux sollicitations du monde qui mobilisent *plus ou moins* notre personne comme durée¹²⁵. Et l'on comprend mieux, maintenant, pourquoi

¹²² *Essai*, p.116

¹²³ *Essai*, p.178 (nous soulignons)

¹²⁴ *Essai*, p.92 – 104

¹²⁵ *Essai*, p.124 – 125 « Que si, au contraire, [l'associationniste] prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier. En ce sens, la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelque fois : elle admet des degrés. – Car il s'en faut que tous les états de conscience viennent se mêler à leurs congénères, comme des gouttes de pluie à l'eau d'un étang. » Il est intéressant de remarquer que les états vécus de manière superficielle

l'expérience de la durée est indexée dans l'*Essai* sur l'expérience de la liberté. Le moi en tant qu'il « se laisse vivre »¹²⁶, c'est donc aussi le moi profond qui peut enfin s'exprimer, qui n'est plus empêché d'agir par le moi qui réagit. Et si ce moi s'abstient d'opérer une distinction nette « entre l'état présent et les états antérieurs »¹²⁷, c'est parce qu'il vit et agit comme durée, c'est-à-dire, comme contemporanéité virtuelle, comme épaisseur temporelle. L'instant qui précède l'acte libre est, pour ainsi dire, un instant plus long et plus riche que celui qui précède la réaction mécanique. C'est là que la durée s'éprouve, parce que c'est là que l'on s'éprouve comme durée¹²⁸.

Le rôle épistémologique de l'action est donc avant tout de nous faire taire, sa vertu de couper la parole intérieure qui analyse sans relâche le moindre petit incident. C'est le silence intérieur que fait l'action où l'on est pleinement soi qui rétablit la continuité personnelle¹²⁹. L'action nous enjoint d'engager nos personnes, de réagir en durée, d'être *pleinement* nous-mêmes. Si c'est la rétrospection qui nous coupe de nos personnes, enfonçons-nous dans le présent, mais dans le présent comme passage du passé, et de préférence comme son passage à l'acte. Là, nous pourrions faire l'expérience de notre ipséité mouvante, dans la mobilisation de cette énergie spirituelle que nous accumulons au fond de nous par le seul fait que nous durons. La liberté, paradoxalement, suppose une grande part d'inertie : nous ne nous laissons pas facilement mouvoir en profondeur, mais dans l'acte libre, nous pesons de tout notre être¹³⁰.

demeurent superficiels, et ne peuvent donc pas donner lieu à des actes libres. Cela se comprend aisément si l'on se souvient que l'acte libre est avant tout une manière personnelle de réagir, laquelle implique une manière personnelle, profonde, d'être affecté. *Matière et mémoire* rendra compte de ces degrés d'extériorité à soi que manifestent à la fois les actes et les vécus grâce à la théorie des plans de conscience.

¹²⁶ *Essai*, p.75

¹²⁷ *Idem*

¹²⁸ On pourrait nous objecter que dans l'*Essai*, la saisie de la durée est souvent associée à un état de rêverie (hypnose, rêve, relâchement). Selon nous, il est important de voir que la saisie de la durée diffère de la saisie de soi comme durée, dont il est ici question. Les passages de l'*Essai* qui mettent l'accent sur le caractère passif de la continuité qui se fait en profondeur nous semblent, de ce point de vue, décrire l'expérience d'accumulation, de continuité pour ainsi dire extensive de la durée, alors que l'acte libre décrit la manière dont on se ressaisit, c'est-à-dire la manière dont cette accumulation ne se révèle plus seulement localement en s'absorbant dans la succession actuelle, mais à l'échelle de la vie individuelle. Plus précisément, il s'agit de coïncider avec son rythme propre, c'est cela saisir sa durée. Pour un commentaire de la manière dont la durée en général est appréhendée dans l'*Essai*, on pourra consulter en particulier Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.189. Sur la durée comme accumulation et l'action libre comme décharge d'énergie, on pourra se reporter au commentaire de David Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.41 – 50.

¹²⁹ Le problème fondamental qu'il s'agit de contourner par l'action est le fait que « l'intuition immédiate et la pensée discursive ne font qu'un dans la réalité concrète » (*Essai*, p.178).

¹³⁰ À l'autre extrémité de l'œuvre de Bergson (*DS*, p.237 – 241), on trouve en effet cette idée que l'acte le plus libre, à savoir celui du mystique qui épouse le geste créateur immanent au monde lui-même, ne

Si par la suite, et en réalité dès *Matière et mémoire*¹³¹, Bergson élabore et précise des éléments de méthode pour arriver à l'intuition de soi comme durée, c'est avant tout parce que la liberté a des degrés, et que les moments de liberté totale sont d'une rareté qui nous empêche de compter sur eux seuls, comme le sera d'ailleurs, dans les *Deux sources*, l'expérience mystique. Nous sommes si pris dans le rythme causal du monde matériel qu'il nous faut réapprendre à sentir les degrés de durée, les modes de continuité, les nuances et les manières d'exister qui traversent le monde et nos propres personnes.

C'est donc bien l'expérience de la liberté qui nous découvre éminemment notre rythme propre, notre temporalité, notre identité comme continuité de changement. Et ce faisant, elle nous découvre également le modèle sur lequel, dira l'« Introduction à la métaphysique », d'autres durées, aux rythmes différents, pourront être non seulement postulées mais aussi vécues, en tant que, comme l'aura montré *Matière et mémoire* dans l'intervalle, notre vie ne connaît pas que la durée de l'esprit et la simultanéité de la matière, mais est faite d'une infinité de degrés intermédiaires entre lesquels la conscience circule sans cesse.

Ce qu'il nous faut examiner maintenant, ce sont ces degrés concrets où l'altération se fait altérité, où la multiplicité virtuelle de la durée comme différence pure s'actualise en multiplicité distincte. Ce qu'il nous faut appréhender, d'un mot, c'est l'altérité à soi qu'implique l'incarnation, et dont la quasi fatalité nous impose tant d'efforts et de méthode pour revenir à nos personnes.

II. Surfaces de réflexion et moi superficiel : être « extérieur » à soi

1. Les trois lieux de l'incarnation : le corps, le langage, la société

Nous l'avons vu, une multiplicité virtuelle est fusion, intégration, c'est-à-

trouve sur sa route aucun obstacle. On trouvera une formulation particulièrement explicite de l'idée selon laquelle la liberté est coextensive à la proportion de passé réinvestie dans le présent dans la conférence de 1911 « La conscience et la vie », *in ES*, p.15 – 17.

¹³¹ Voir par exemple la définition bergsonienne du fait qui ouvre plusieurs pages de considérations de méthode, p.203 – 204 « Ce que l'on appelle un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants ». Suit le passage fameux où Bergson évoque la nécessité « 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 » (p.205).

dire que le multiple en elle pourrait s'actualiser, se faire multiplicité actuelle, distincte. Mais alors le tout changerait de nature, il ne serait plus qu'une somme, et même, à vrai dire, une somme incomplète puisqu'il aura au moins fallu éliminer une part de ce qui le constituait comme continuum hétérogène pour que des unités apparaissent. Distinguer c'est isoler, et isoler, quand les transitions sont continues, ce ne peut être que creuser un écart, comme quand un réseau de diffraction, par sa discontinuité même, occulte une part des rayons qui le traversent. La durée, comme l'identité qu'elle constitue, comme la lumière blanche ainsi diffractée, n'est pas recomposable à partir des éléments abstraits d'elle. Il manquera toujours ce qu'il aura fallu occulter. Mais dire cela, c'est aussi dire qu'il n'y a de multiplicité perçue, concrète, qu'actuelle. La multiplicité de la lumière blanche n'existe pas pour la conscience tant qu'elle ne s'est pas incarnée dans un spectre aux couleurs distinctes, qui juxtapose les nuances dans un même espace. De même, la multiplicité des états de conscience que la durée fond entre eux en permanence ne s'offre à la conscience que dans des images distinctes, aux contours arrêtés. C'est la raison pour laquelle il nous est si difficile de penser une multiplicité virtuelle : l'expérience quotidienne n'en présente aucune comme telle.

Quels sont donc les réseaux de diffractions de l'identité personnelle comme durée qui nous présentent à nous-mêmes comme des multiplicités actuelles ? Quels sont les obstacles à surmonter pour retrouver l'unité perdue ?

Bergson les nomme dès l'*Essai* : ce sont le corps, le langage, la société¹³². Mais ces réseaux de diffraction sont également trois points de fixations, trois occasions de se confondre avec l'image étendue qu'il nous présente de nous-mêmes, et ils sont, en ce sens les trois lieux de l'incarnation, ou si l'on préfère, de l'actualisation de la multiplicité virtuelle que chacun de nous est en profondeur. C'est en tant que corps dans l'espace perceptif, en tant qu'histoire dans l'espace discursif, et en tant qu'individu dans l'espace social, que la personne se donne à voir.

En tant que corps d'abord, parce que nous ne pouvons que constater la solidarité de nos états de conscience et de nos états corporels, et que l'observation scientifique la confirme jusqu'au niveau cérébral¹³³. Mais si cette solidarité ne fait pas de doute, elle pose néanmoins problème, et notamment parce que notre corps se

¹³² *Essai*, notamment p.93 – 104

¹³³ Sur ce point, voir par exemple le discours que Bergson fait prononcer à « la science » qui identifie la pensée et ses manifestations cérébrales dans « L'âme et le corps » (*ES*, p.31 – 34). Il s'agit pour Bergson de substituer à cette identité la notion de solidarité (p.36 – 37).

répète, parce que ses mouvements sont mécaniques. Quand je prononce un mot, c'est toujours le même état cérébral, le même mécanisme moteur qui entre en jeu. Mais mon état de conscience, lui, varie selon le contexte de prononciation, et même, puisque par hypothèse je ne suis jamais en profondeur tout à fait le même qu'à l'instant précédent, chaque nouvelle utilisation du mot vient grossir son image du souvenir des anciennes¹³⁴. Si ces souvenirs ne reparaissent pas, c'est qu'ils sont inutiles à cet instant mais ils sont, en droit, coprésents à cette nouvelle occurrence et pèsent sur son sens. Parce qu'un même mot n'exprime donc jamais tout à fait le même sens, comme un même geste ne traduit jamais strictement la même intention, la solidarité entre état de conscience et état cérébral reste à préciser. Mais le point qui nous importe pour le moment, c'est que la continuité si particulière de la durée personnelle n'apparaît pas comme telle dans l'image qu'en donne le corps. L'homogénéité et la distinction des formes que prennent les mouvements corporels, et plus particulièrement les mouvements cérébraux, donnent une image discontinue, morcelée de la vie intérieure qui en est solidaire.

Or, parce que les mots sont aussi homogènes et discontinus que les mouvements qui mènent à leur prononciation¹³⁵, il faut remarquer que le discours, comme le corps, et parce qu'il le met en jeu, offre une image tout aussi morcelée de la vie intérieure. Mais le langage ajoute à ce premier niveau, qui n'est qu'une variante de l'image corporelle, un sentiment de vérité et comme une part d'éternité.

Le langage est, en effet, ce par quoi nous pouvons nous représenter, juxtaposée dans l'espace du discours, la multiplicité virtuelle qui caractérise la richesse implicite du présent¹³⁶. Il permet donc, semble-t-il, de distinguer les états ou les intentions solidaires d'un même état cérébral et, par là, de témoigner de l'inadéquation de cet état à la singularité de ce qu'il manifeste, notamment en développant la signification des manifestations extérieures de la vie psychologique. Mais parce qu'il juxtapose au lieu de fondre, le langage ne fait que repousser le problème. Il offre une image, certes plus complète, mais non moins discontinue de la durée personnelle. *À la recherche du temps perdu* de Proust, roman auquel Bergson fait lui-même allusion comme à un

¹³⁴ *MM*, p.88, « Mais comment ne pas reconnaître que la différence est radicale entre ce qui doit se constituer par répétition [l'habitude, le mécanisme] et ce qui, par essence, ne peut se répéter ? »

¹³⁵ *MM*, p.119 – 121

¹³⁶ *ES*, « La conscience et la vie », p.22 « Pour que la pensée devienne distincte, il faut bien qu'elle s'éparpille en mots : nous ne nous rendons bien compte de ce que nous avons dans l'esprit que lorsque nous avons pris une feuille de papier, et aligné les uns à côté des autres des termes qui s'entrepréntraient. »

échec quant au dessein annoncé par son titre¹³⁷, est ici tout à fait exemplaire, car en écrivant sur soi, Proust est condamné à ne faire que juxtaposer des déterminations toutes faites, toujours déjà communes à d'autres que lui¹³⁸.

L'espace discursif est donc bien un espace où l'on peut donner à voir davantage que ce que le corps seul montre, mais où on ne peut pas pour autant épuiser la richesse de la vie intérieure, parce que toutes les précisions possibles sont de nouvelles fragmentations de l'unité de fusion qui se fait en profondeur. Le discours analyse ce qui n'était pas même synthèse. Il démêle les tendances, les accents, les notes fondamentales d'un instant qu'il aura dû suspendre. Dans la parole, comme dans l'écriture, la multiplicité virtuelle qui fait l'épaisseur propre de chaque instant devient multiplicité actuelle par cela seul qu'elle s'éparpille en mots, en phrases, ou en discours. On en finira donc jamais de spécifier une impression simple, et de s'en éloigner par cela seul qu'on veut la préciser. Et la parole la plus sincère, comme l'acte le plus libre, pourront toujours paraître, du dehors, tout à fait banals. « Longtemps, je me suis couché de bonne heure »¹³⁹. Comment présager, sans les précisions qui suivent, des petits drames qui se jouaient au coucher de Marcel ? Ils sont pourtant déjà présents à l'esprit de Proust, puisque c'est l'heure, justement, qui chaque soir l'éloignait de sa mère. Se coucher de bonne heure, l'avoir fait longtemps, cela n'a pas le même sens pour lui que pour un autre, mais ce sens est invisible dans cette seule phrase à qui n'est pas entré dans la suite du récit. Laquelle, à nouveau, appellera de nouvelles précisions.

Davantage, le langage, dans lequel nous nommons, décrivons, ou racontons nos états intérieurs rétroagit sur la manière dont nous nous percevons. Le discours tenu sur soi, s'il est sincère, a valeur de vérité, et le mouvement rétrograde du vrai produit alors comme un mouvement rétrograde de soi¹⁴⁰ : parce que ce qui est vrai aujourd'hui devait déjà l'être hier, il faut que j'ai toujours déjà été ce que je me dis être. Projetant cette logique rétrospective dans l'avenir, j'en viens à imaginer que je suis déjà, comme en puissance, ce que je serai demain. La fixité que mon identité trouve dans le langage vient ainsi tout naturellement recouvrir le dynamisme de mon identité réelle. « Et le même mécanisme par lequel nous nous expliquons d'abord

¹³⁷ *PM*, Introduction I, p.20

¹³⁸ *Essai*, p.98 – 100 ; *Rire*, p.117 – 120 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.178 – 181

¹³⁹ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, p.49

¹⁴⁰ Sur la logique rétrospective et son rapport à la scission du présent en passé, voir en particulier *PM*, Introduction I, p.13 – 19, « Le possible et le réel », p.111 ; *ES*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.130, p.136.

notre conduite finira par la gouverner »¹⁴¹, ou comme dira plus tard Jankélévitch, « la vie spirituelle est ainsi l'esclave de sa propre cohérence »¹⁴². L'histoire personnelle offre par là l'image la plus stable de l'identité, parce qu'elle déploie dans le temps clos du récit l'ensemble des déterminations dans lesquelles nous pensons nous reconnaître. Mon histoire m'apparaît comme une série d'événements que chacun pourrait vivre, ma personne comme cette synthèse de caractères généraux, communs, compréhensibles par tous. Et ce sont ces états communs que je prendrais pour mes vécus les plus personnels.

Mais la durée est différence et cette logique rétrospective est fautive. La nouveauté qui advient constamment est tout à fait imprévisible dans sa qualité propre puisque celle-ci consiste précisément dans le temps qu'elle aura pris à se faire. C'est parce que le présent se dédouble constamment en passé, la perception en souvenir, que la possibilité qu'apporte le présent apparaît *en même temps* dans le passé. Ce qui est devenu possible l'était par cela seul qu'il l'est devenu, mais il ne l'était qu'une fois devenu.

Ainsi, l'identité narrative¹⁴³ que construit le discours tenu sur soi est également suspendue au point de vue d'où part le mouvement rétrospectif. Parce qu'il est impossible d'anticiper son avenir, il est aussi impossible de sélectionner par avance les moments clefs d'une histoire. Les phases qu'on y découpe sont toujours celles dont l'organisation permet de rendre compte du présent tel qu'il est, mais quand ce présent aura changé, rien ne dit qu'on pourra l'expliquer par le même découpage¹⁴⁴. Et même si on le conserve, le sens des phases identifiées aura changé, parce qu'elles auront à expliquer de nouveaux événements, parce qu'elles tendront vers la fin nouvelle dont elles auront à rendre compte. Dès qu'une identité fixe est recherchée, le

¹⁴¹ *Essai*, p.178

¹⁴² Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.214

¹⁴³ Nous nous permettons d'emprunter cette expression, à nos yeux particulièrement heureuse, à Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, Cinquième et sixième études). Malgré la méfiance de Ricœur vis-à-vis de l'approche bergsonienne du langage (la première étude s'ouvre sur une critique de l'alternative stricte qu'il croit y voir entre conceptuel et ineffable, p.39), il serait certainement intéressant de confronter son approche, articulant phénoménologie du corps propre, théorie de l'action, et analyse du discours, à la manière dont Bergson aborde lui-même le problème de l'identité tendue entre épreuve de l'unité personnelle dans l'action et conscience de multiplicité des états dans le discours. Par cet emprunt, il s'agit donc aussi de suggérer la possibilité d'un rapprochement.

¹⁴⁴ *ES*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.130 - 131 « Comment ne pas voir que ce morcelage de notre vie psychologique en états, comme une comédie en scènes, n'a rien d'absolu, qu'il est tout relatif à notre interprétation, diverse et changeante, de notre passé ? Selon le point de vue où je me place, selon le centre d'intérêt que je choisis, je découpe diversement ma journée d'hier, j'y aperçois des groupes différents de situations ou d'états. Bien que ces divisions ne soient pas toutes également artificielles, aucune n'existait en soi, car le déroulement de la vie psychologie est continu. »

problème de l'imminence ressurgit, et aucun événement ne semble plus pertinent par soi¹⁴⁵.

Le langage fige donc la fragmentation opérée par le corps ; il nous masque, en plus de l'unité perdue dans l'incarnation corporelle, la continuité de création que nous sommes en tant que nous durons ; il nous replonge dans le problème de l'imminence par cela seul qu'il est impossible d'écrire une histoire sans s'en donner la fin ; et il ne nous permet d'exprimer que ce que d'autres pourraient aussi vouloir dire d'eux-mêmes. Le langage est donc bien, comme l'écrit Bergson, un corps immatériel¹⁴⁶ : c'est autant un outil en vue de l'action, un moyen d'expression et d'appréhension de soi, qu'un obstacle à tourner pour se saisir comme durée.

Enfin, le langage, en tant qu'il nous est enseigné, nous révèle un dernier lieu d'incarnation : la vie sociale. En effet, c'est par l'imitation, par la répétition d'autrui que nous apprenons à parler. Mais cela signifie aussi que le découpage dont le langage nous rend capable, en nous comme au dehors, reflète bien moins nos besoins expressifs personnels que les besoins pratiques de la communauté, puisque la première fonction du langage est la communication. C'est comme par surcroît qu'il nous permet de construire une identité narrative. OÙ plutôt, c'est parce que le langage permet d'offrir aux autres une prise sur nos personnes en nous faisant comprendre d'eux, qu'il nous permet dans le même temps de nous offrir à nous-mêmes une telle prise¹⁴⁷. Nous nous comprenons nous-mêmes comme nous comprenons les autres. Par l'entremise du langage, la société dépose ainsi en nous les cadres de l'organisation de l'action collective, toute une foule d'habitudes de pensée, de croyances, de modes d'expression tout faits, à travers lesquels nous agissons et grâce auxquels nous nous apparaissions à nous-mêmes.

Mais bien plus, parce que la vie sociale nous attribue un rôle, parce que nous y trouvons un nom à porter et des fonctions à assumer, elle nous renvoie non seulement

¹⁴⁵ C'est d'ailleurs une des difficultés de *L'évolution créatrice*, dont Bergson reconnaît lui-même que c'est une histoire du monde écrite du point de vue offert par le présent, nécessairement tendue vers lui, organisée de sorte à en rendre compte. Cf. *EC*, p.51 – 52

¹⁴⁶ *EC*, p.265

¹⁴⁷ *Essai*, p.173 « Mais quand il s'agit de nos états de conscience, nous avons tout intérêt à entretenir l'illusion par laquelle nous les faisons participer à l'extériorité réciproque des choses extérieures, parce que cette distinction, et en même temps cette solidification, nous permettent de leur donner des noms stables, malgré leur instabilité, et distincts, malgré leur pénétration mutuelle. Elles nous permettent de les objectiver, de les faire entrer, en quelque sorte, dans le courant de la vie sociale. » Dans *Le rire* (p.121 – 122), Bergson ira plus loin en affirmant que la superficialité du rapport à soi des individus garantit qu'ils ne témoignent pas d'une liberté trop explosive, de sorte à ce que l'ordre social ne soit pas menacé par leur spontanéité.

une image figée de qui nous sommes, mais aussi une image de ce que nous devons être. Le corps social nous intègre comme organe et nous coordonne à ses autres membres comme en une harmonie préétablie, ajustant nos comportements les uns aux autres, homogénéisant nos manières de vivre et de sentir, nous éduquant, enfin, suivant son intérêt propre¹⁴⁸.

Corps, langage, et société présentent donc à chacun de nous trois images où nous reconnaitre, et qui sont liées les unes aux autres. Ces trois corps (matériel, immatériel et social) auxquels nous nous identifions ont pour point commun essentiel de nous présenter des multiplicités actuelles, du tout fait : les mouvements du corps, les mots, les phrases et les discours du langage, les habitudes d'une société.

2. L'unité personnelle et sa polarisation : il n'y a qu'un moi

Toutefois, à partir de *Matière et mémoire*, ces images deviennent véritablement expressives, et la multiplicité virtuelle que nous sommes en profondeur *se fait* bien multiplicité actuelle en surface. C'est-à-dire que ces images sont bien des formes que le moi se donne, et que le tout fait dans lequel la personnalité semble se fragmenter n'est plus tout à fait extérieur au moi, ou emprunté ailleurs. En effet, à partir de *Matière et mémoire*, Bergson rend compte des différents degrés de liberté de l'*Essai* comme de différents plans de conscience¹⁴⁹, différents degrés de contraction de la mémoire, corrélatifs de différentes manières d'être présent au monde, de différentes façons pour l'altération qui se fait en profondeur de se faire également altérité en surface, et de prendre conscience de soi dans ce mouvement même.

Pour bien comprendre ce point, il faut rappeler la définition bergsonienne de la conscience formulée dès l'*Essai*, approfondie dans *Matière et mémoire*, puis réaffirmée et même génétiquement explicitée dans *L'évolution créatrice* : la conscience, c'est la manière dont apparaît au vivant l'indétermination qui entoure son action actuelle, c'est la forme que prend pour lui sa liberté de réaction, ou encore, la manière dont se présentent à lui les choix qu'il peut opérer¹⁵⁰. Il n'y a donc de conscience que là où une marge est laissée à la spontanéité, et le degré de conscience

¹⁴⁸ *DS*, p.1 – 14. Nous nous permettons d'être brefs sur le rapport de l'individu à son corps social et de nous concentrer sur son influence quant à la saisie de soi comme durée. Nous aurons bien entendu à reprendre ces questions de manière plus détaillée quant nous nous demanderons comment appréhender autrui comme personne.

¹⁴⁹ *MM*, p.187 – 192

¹⁵⁰ *Essai*, p.24 – 26 ; *MM*, Chapitre I ; *EC*, p.111 – 112, p.145 ; voir aussi *ES*, « La conscience et la vie », p.9 – 11

des différents êtres mesure cette marge. Or, nous l'avons vu, la spontanéité correspond essentiellement en l'adoption d'un rythme causal différent du rythme auquel se produisent les réactions mécaniques du monde matériel. Il n'y a donc de conscience que là où une mémoire retient en une même durée une pluralité d'influences, que là où une mémoire organise une série de sollicitations en une même occasion d'agir. Les objets de la perception, les images qui se présentent continuellement à la conscience, sont de telles contractions de sollicitations.

Mais la conscience a par là même une seconde condition. En effet, c'est notre corps qui fait le lien entre les choses et nous, c'est par son intermédiaire que le milieu nous sollicite, et c'est par lui que nous insérons notre action dans le monde. Sans notre corps, notre durée n'aurait aucune actualité. C'est par lui que nous sommes présents, présents dans le monde et conscients de nous-mêmes¹⁵¹. C'est notre point d'accroche à l'instant qui passe, si contracté cet instant soit-il. Sans le corps, nous ne ferions aucune expérience, nous ne pourrions faire aucun choix, et aucune occasion d'agir ne se présenterait jamais. Pour qu'un choix soit à faire, il faut à la fois la situation où notre corps nous place, et la mémoire grâce à laquelle nos réactions sont différées et infléchies. La conscience est toujours, par conséquent, conscience de mémoire incarnée¹⁵².

Néanmoins, c'est en proportions variables qu'elle combine matière et mémoire. Quand toute notre attention est tendue vers l'action en cours, la conscience s'y absorbe et la mémoire n'intervient plus que pour lui présenter les divers mécanismes corporels, ou habitudes motrices, entre lesquelles elle a le choix. Quand, au contraire, nous relâchons cette tension en nous détournant de l'action, la mémoire se dilate et des souvenirs se détachent de son fond indistinct pour peupler nos rêveries. La mémoire adopte donc plusieurs formes selon l'attitude de la conscience et son degré d'engagement dans l'action. Le souvenir représenté sous forme d'image en est une. Le souvenir joué, imité sous forme de mouvements corporels en est une autre.

¹⁵¹ Dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson est d'ailleurs tout proche de paraphraser Kant (*Critique de la raison pure*, AK III, 108) et d'affirmer que le corps doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. C'est que, comme le dira Bergson au début du troisième chapitre, « mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps » (p.153). Sur la relation du corps à l'esprit dans la pensée de Bergson, on pourra notamment consulter le deuxième chapitre du travail de Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*.

¹⁵² Cela apparaît d'ailleurs très explicitement dans *L'évolution créatrice* (p.112) où Bergson demande « La conscience est-elle ici, par rapport au mouvement, l'effet ou la cause ? En un sens elle est la cause, puisque son rôle est de diriger la locomotion. Mais, en un autre sens, elle est l'effet, car c'est l'activité motrice qui l'entretient, et, dès que cette activité disparaît, la conscience s'atrophie ou plutôt s'endort. »

Entre ces deux formes, il y a une infinité de formes intermédiaires¹⁵³.

L'exemple de la parole, sur ce point, est particulièrement éclairant : si je veux raconter un souvenir à un ami, je dois, pour le rappeler à ma mémoire, me détourner de l'action en cours, me replacer dans le passé, et me rendre ce passé présent sous la forme imagée qu'il prenait alors. Si l'effort de rappel est difficile, il me faudra peut-être même interrompre mon discours. Mais ma parole, dans sa matérialité, en tant qu'elle consiste essentiellement en l'articulation de mots, en l'enchaînement d'habitudes motrices, ne me demande presque aucun effort, presque aucune conscience. Les mots se suivent les uns les autres, mécaniquement, et je n'ai pas à les imaginer avant de les prononcer. Raconter un souvenir implique donc de circuler entre les différents modes d'actualisation de la mémoire. Mais c'est bien la même mémoire qui prend des formes différentes : le souvenir de la scène est représenté, le souvenir des mots est joué.

D'un niveau à l'autre, nous dit Bergson, le rapport est de contraction¹⁵⁴ : plus la conscience est tendue vers l'action, moins elle accorde de valeur à l'individualité des images, et plus elle les approche comme des instanciations de types. C'est-à-dire que les souvenirs ressemblants sont fondus en une impression d'ensemble : l'idée générale, laquelle peut aussi être fondue en une nouvelle impression d'ensemble : l'attitude corporelle habituelle face à ce type d'objets¹⁵⁵. La recherche de mots adéquats à l'expression d'un sentiment, l'hésitation quant aux gestes à effectuer dans une situation, manifestent d'ailleurs l'effort de contraction dans lequel, au moment de prononcer les mots ou de nous mettre en mouvement, nous sentons encore le poids du passé qui donne sens et pertinence aux choix effectués.

Ainsi, quand la conscience est tendue vers l'action en cours, la mémoire ne lui fournit que des idées générales, des habitudes de pensée, des habitudes de mouvement, toute la mémoire est engagée mais elle ne l'est pas en tant que réservoir d'images, car il s'agit, dans l'action, d'être efficace et d'adopter des attitudes

¹⁵³ *MM*, p.116 « Mais à mesure que ces souvenirs se rapprochent davantage du mouvement et par là de la perception extérieure, l'opération de la mémoire acquiert une plus haute importance pratique. Les images passées, reproduites telles quelles avec tous leurs détails et jusqu'à leur coloration affective, sont les images de la rêverie ou du rêve ; ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera. » ; *ES*, « L'effort intellectuel », p.155

¹⁵⁴ *MM*, p.116, p.188 « Tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée. Ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de "systématisations" différentes. »

¹⁵⁵ *MM*, p.173 – 181 ; *ES*, « L'âme et le corps », p.42 – 43

pertinentes à l'égard des objets, non de se montrer attentif à leurs singularités en les comparant à d'autres objets semblables¹⁵⁶. Il faut un temps d'arrêt, une distraction, une hésitation, pour que la conscience, en relâchant cette tension, relâche du même coup la contraction de la mémoire.

Dans ces deux cas, la même mémoire s'actualise, le même passé se fait présent. Et il y a donc, en plus des différents lieux de l'incarnation du moi, différentes manières, différents plans, différentes attitudes, différents tons de la vie mentale, qui actualisent différemment la multiplicité virtuelle de notre durée personnelle, soit qu'ils l'étalent intérieurement en images distinctes, soit qu'ils l'expriment au-dehors en mouvements successifs.

C'est cette continuité de la mémoire, intégrale à tous ses niveaux mais sous des formes différentes, qui rend compte de l'expressivité des mouvements corporels solidaires de nos états de conscience. En effet, si c'est le même souvenir qui s'actualise tantôt sous forme d'image présente à la conscience, tantôt sous forme de mouvements exécutés par le corps, il semble que le moi profond se fasse aussi, pour ainsi dire, en surface. Les mouvements corporels, y compris cérébraux, sont la forme la plus contractée de la mémoire. Et s'ils font signe vers elle, c'est qu'elle pèse de toute sa masse sur chacun d'eux¹⁵⁷. C'est ainsi que l'image singulière que ma mémoire conserve de la maison de mes parents peut être nommée grâce à des mots qui permettraient à une autre personne de désigner un souvenir différent et tout aussi personnel. Mon interlocuteur, d'ailleurs, ne pourra remonter à l'image que j'évoque que s'il l'a lui-même en mémoire. Dans le cas contraire, il sera condamné à en rester à l'idée générale, ou à se représenter une image différente. Il restera donc en surface de mon discours, incapable d'atteindre la pertinence qu'il possède pour moi.

Bien plus, cette continuité permet aussi de rendre compte de l'incapacité où nous sommes de rappeler simultanément l'intégralité de notre vie passée à notre

¹⁵⁶ La figure de l'impulsif dépeint celui qui ne relâcherait jamais cette tension et qui « toujours porté par l'habitude, ne démèlerait au contraire dans une situation que le côté par où elle *ressemble* pratiquement à des situations antérieures. Incapable sans doute de *penser* l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée. » (*MM*, p.172 – 173)

¹⁵⁷ *MM*, p.82 – 83 « Tandis que mon corps, envisagé dans un instant unique, n'est qu'un conducteur interposé entre les objets qui l'influencent et les objets sur lesquels il agit, en revanche, replacé dans le temps qui s'écoule, il est toujours situé au point précis où mon passé vient expirer dans une *action*. Et par conséquent, ces images particulières que j'appelle des mécanismes cérébraux *terminent* à tout moment la série de mes représentations passées, étant le dernier prolongement que ces représentations envoient dans le présent, leur point d'attache avec le réel, c'est-à-dire avec l'action. »

conscience, alors qu'elle nous est pourtant toujours présente en tant que nous durons. En effet, Bergson décrit le cerveau comme un organe de refoulement, son rôle est de maintenir en dehors de la conscience tous les souvenirs inutiles à la situation présente¹⁵⁸. Mais comment le cerveau refoule-t-il ces souvenirs ? Tout simplement en tant que les mouvements cérébraux qui coïncident avec les degrés les plus contractés de la mémoire, parce qu'ils sont des états matériels, sont solidaires de l'état du monde extérieur. Sans cette solidarité, nous ne pourrions pas agir dans le monde, et le monde ne pourrait pas agir sur nous. Si l'état cérébral varie en fonction de l'état du monde extérieur, alors les souvenirs que la conscience rappelle à elle en dilatant la mémoire ne peuvent plus être que ceux qui auraient donné lieu à cet état cérébral, ceux qui peuvent s'y contracter. L'état actuel du monde extérieur, en déterminant l'état actuel du cerveau, imprime donc continuellement sa direction à l'activité mnésique¹⁵⁹. Plus la conscience relâche son engagement pratique, plus la mémoire se dilate, et plus les souvenirs imaginés se précisent, rappelant avec eux non plus d'autres souvenirs similaires mais les détails du moment passé auquel ils donnent une identité¹⁶⁰. Mais ces souvenirs ne peuvent pas être quelconques, ils doivent être liés à l'état cérébral actuel. S'il peut donc y avoir conscience du passé, ce ne sera que par dilatation du présent, par enrichissement de l'actuel, par actualisation du virtuel.

Enfin, la matière ne met pas en nous que cet oubli¹⁶¹. Si la liberté demeure une expérience rare malgré la continuité des formes de la mémoire, c'est que la matière est aussi répétition, parce qu'elle ne fait que rejouer le passé¹⁶². En effet, toute habitude se renforce à chaque nouvelle mobilisation. Ainsi, plus nous vivons, plus nous nous répétons. Plus nous accumulons d'expérience, plus nous disposons de réactions toutes prêtes, contractant une masse toujours croissante de durée. L'hésitation se fait plus

¹⁵⁸ *MM*, p.90 – 91 ; *ES*, « L'âme et le corps », p.57 ; « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.144 - 146

¹⁵⁹ *MM*, p.169 – 170, p.187 – 189 ; *ES*, « L'âme et le corps », p.47

¹⁶⁰ En effet, il y a des souvenirs-images dominants sur les plans de conscience les plus profonds. Ces souvenirs-images sont tels en tant qu'ils contractent en eux d'autres images, les détails du moment qu'ils illustrent. Ainsi l'image de la maison de mes parents concentre en elle une multiplicité virtuelle d'images qu'il tient à moi d'actualiser par un nouvel effort d'approfondissement. Réapparaîtront alors la rue, le paysage, les voisins, etc., autant de souvenirs eux-mêmes dominants sur leurs plans et contractant une autre multiplicité virtuelle de souvenirs plus profonds. Chaque plan consiste donc en une systématisation particulière de la mémoire, plus ou moins détaillée, et dont le fond inaccessible serait la réplique parfaite de la totalité du vécu personnel. *MM*, p.190 - 191

¹⁶¹ Nous reprenons ici le mot que Bergson reprend lui-même à Ravaisson. Cf. *MM*, p.198

¹⁶² *MM*, p.84 – 90

rare, et avec elle la conscience¹⁶³. Nous nous oublions ainsi nous-mêmes, n'actualisant plus que du général, que le plus général, et au lieu de faire peser notre durée sur le cours des événements, nous la laissons peser sur nos personnes. Le corps, qui donnait son actualité à la conscience, décide bientôt pour elle, car l'action tend à s'exécuter d'elle-même quelle que soit la complexité de la chaîne opératoire. Nous réagissons, dans ces cas, sans agir, et nous accolons des mots sans en sonder la pertinence¹⁶⁴.

L'expressivité de la surface ne suffit donc pas à abolir l'extériorité à soi corrélative de l'actualisation de la multiplicité virtuelle que nous sommes en profondeur. Et même, en tant que notre incarnation nous condamne à une conscience toujours partielle, fragmentaire, de la continuité que nous sommes, il semble que le rapport superficiel à soi que dénonçait déjà l'*Essai* comme cause de ce que nous abdiquons la liberté à la nécessité, concerne non seulement la relation du moi profond au présent où il se manifeste, mais aussi la manière dont on croit toucher le passé en étalant dans la conscience les images distinctes de souvenirs isolés. Quel que soit le plan de conscience où la mémoire trouve son actualité, la virtualité de sa multiplicité est perdue dans cette actualisation même¹⁶⁵.

Mais l'unité personnelle est continuité de changement et la conscience concrète oscille entre les plans sans s'y fixer. Si les vues prises sur elle la transfigurent, c'est parce qu'elles la figent. Ce qu'il nous faut maintenant examiner, c'est la manière dont l'unité personnelle s'éprouve dans le passage d'un plan à l'autre, malgré l'altérité que chaque plan actualiserait si la conscience s'y arrêta.

3. Détente et contraction – surface et profondeur : le dynamisme vertical

Le schéma bien connu grâce auquel Bergson introduit la notion de plan de conscience est celui d'un cône, dont la mémoire pure serait la base, et les mouvements corporels la pointe mobile prise dans le plan mouvant de l'expérience¹⁶⁶. Ce schéma

¹⁶³ *MM*, p.89 « Toutefois notre existence s'écoule au milieu d'objets en nombre restreint, qui repassent plus ou moins souvent devant nous : chacun d'eux, en même temps qu'il est perçu, provoque de notre part des mouvements au moins naissants par lesquels nous nous y adaptons. Ces mouvements, en se répétant, se créent un mécanisme, passent à l'état d'habitude, et déterminent chez nous des attitudes qui suivent automatiquement notre perception des choses. »

¹⁶⁴ La figure de l'*homo loquax* évoquée dans l'essai introductif de *La pensée et le mouvant* montre bien que le problème de l'automatisation s'étend jusqu'au langage, jusqu'à la pensée, automatisation alors d'autant plus forte qu'elle est plus valorisée par la société. L'automatisation des discours, en effet, comme celle des gestes, obéit à un système de récompense : l'efficacité pratique d'un côté, l'estime sociale de l'autre. *PM*, Introduction II, p.86 – 92

¹⁶⁵ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.182 « Tous ces éléments aux formes bien arrêtées [les perceptions, les objets, les souvenirs, les mouvements naissants et les tendances] me paraissent d'autant plus distincts de moi qu'ils sont plus distincts les uns des autres. »

¹⁶⁶ *MM*, p.168 – 170 et p.180 – 181

donne parfaitement à voir la hiérarchie des plans, la solidarité vis-à-vis du monde extérieur, la continuité de la mémoire d'un plan à l'autre, et suggère par sa forme même le dynamisme vertical qui anime la psychologie bergsonienne. Mais justement parce qu'il donne à voir, il est problématique de s'y arrêter. Le cône de la mémoire est une représentation statique des attitudes entre lesquelles la conscience circule. Ce que présente l'actuel ce n'est pas un cône mais un plan, un plan de présence au monde et à soi dont l'étendue exprime le degré de conscience.

La preuve en est que si l'actuel n'était que la pointe, alors il n'y aurait d'actuel que les mouvements du corps. Les idées, les souvenirs, les images qui peuplent la conscience, tous les degrés entre lesquels Bergson nous dit qu'elle circule, seraient irrémédiablement *inconscients*. Et puisqu'il ne peut y avoir de conscience ni d'une mémoire sans action, ni d'une action sans mémoire, s'il n'y avait d'actuel que la pointe du cône, il n'y aurait aucune conscience actuelle.

Bien plus, à partir de 1902, Bergson inverse purement et simplement le schéma du cône¹⁶⁷, situant le point de concentration en profondeur et le plan de dispersion en surface, sans que cela ne l'empêche de répéter presque à l'identique les conclusions de *Matière et mémoire* sur l'effort de rappel¹⁶⁸.

C'est que, si Bergson produit cette topologie statique de la mémoire en 1896, c'est d'abord pour rendre compte de l'unité de ces deux formes extrêmes que sont le souvenir pur et l'habitude motrice, ensuite pour montrer comment s'opère le refoulement du passé qui nous maintient attachés à la situation présente, attentifs à la vie¹⁶⁹. Par là, il ne s'agit de rien de moins que d'éclairer le problème de l'union de l'âme et du corps. C'est à cette fin que sont identifiés les deux pôles, les deux tendances de l'activité psychologique dont le mélange produit la conscience concrète. Mais si le corps est bien un point situé sur le plan que la perception découpe dans « l'universel devenir »¹⁷⁰, c'est pour la conscience qu'il est ainsi situé. La conscience, elle, trace un plan plus ou moins large de présence au monde, figurant l'étendue de sa perception actuelle, et strictement corrélatif du degré de dilatation de la mémoire qu'exhibe le schéma du cône. C'est la raison pour laquelle il nous semble

¹⁶⁷ Par exemple, *EC*, p.239 – 241 ; *ES*, « L'effort intellectuel » (1902), p.160 – 161 ; « L'âme et le corps », p.37 ; *PM*, « L'intuition philosophique », p.132 – 134

¹⁶⁸ *ES*, « L'effort intellectuel », p.167 « Concluons pour le moment que l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent. » C'est le sens du mouvement qui est inversé ici : le souvenir remonte du fond contracté de la mémoire vers les images proches de la sensation.

¹⁶⁹ *MM*, p.167 – 172, p.180 – 192

¹⁷⁰ *MM*, p.168 – 169

indispensable de mettre ce schéma en relation directe avec celui du circuit de l'attention¹⁷¹.

En effet, quand nous fixons notre attention sur un objet de perception et l'envisageons non plus selon son intérêt pratique, mais pour lui-même, notre conscience de cet objet s'enrichit proportionnellement au degré de dilatation de la mémoire que notre attitude détermine. Si notre perception s'enfle de détails, si l'objet nous apparaît de plus en plus comme un objet singulier, c'est parce que le souvenir de la perception que nous en avons à l'instant précédant s'ajoute à sa perception actuelle : nous y voyons alors dans ce que la perception nous montre, ce qu'elle nous a déjà montré. Mais plus la conscience s'intensifie, plus la mémoire se dilate, plus le plan s'élargit, et plus l'expérience que l'on fait de l'objet devient singulière, personnelle, parce que ce ne sont plus des habitudes, des attitudes imitables, mais des souvenirs, des images qui s'actualisent à l'occasion de cette perception¹⁷².

Plus précisément, la présence de l'objet détermine un état du corps, lequel coïncide avec une habitude motrice impersonnelle. L'objet est d'abord éprouvé comme un appel à l'action. Mais si nous hésitons, la mémoire contracte cette sollicitation en occasion, cette force en chose : on perçoit alors l'instanciation d'un type d'objets requérant une même attitude. Enfin, si nous nous rendons attentifs à l'objet lui-même, la conscience, embrassant un présent de plus en plus large, dilate une mémoire de plus en plus personnelle, et l'objet, évoquant des souvenirs singuliers, apparaît comparativement comme un individu unique. La perception s'enrichit parce que le présent s'allonge, et parce qu'en s'allongeant, il mobilise une part toujours plus grande d'une mémoire toujours plus dilatée, la perception s'épaissit et se précise, sans cesser d'être la perception, par le même sujet, du même objet. D'un mot, dans l'effort

¹⁷¹ Bergson rapproche lui-même ces deux schémas en affirmant : « De ces différents cercles de la mémoire que nous étudierons en détail plus tard, le plus étroit A est le plus voisin de la perception immédiate. Il ne contient que l'objet O lui-même avec l'image consécutive qui revient le couvrir. Derrière lui les cercles B, C, D, de plus en plus larges, répondent à des efforts croissants d'expansion intellectuelle. C'est le tout de la mémoire, comme nous verrons, qui entre dans chacun de ces circuits, puisque la mémoire est toujours présente ; mais cette mémoire, que son élasticité permet de dilater indéfiniment, réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées – tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir. [...] La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes. Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions. »

¹⁷² Sur l'effort d'attention, on pourra comparer *MM*, p.114 – 116 et *ES*, « L'effort intellectuel », p.184 – 185

d'attention, la perception dure. Elle retient, intègre, fond, et se différencie d'elle-même dans le temps sans jamais cesser d'être une même continuité de changement.

C'est ainsi que l'attention actualise ce qui était virtuellement donné avec l'objet : ce dont l'objet est solidaire, « les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher »¹⁷³ (l'inconscient perceptif) ; et ce dont sont solidaires les souvenirs qui aident à le singulariser par différenciation ou à le comprendre par identification (l'inconscient mémoriel, psychologique). L'objet, son contexte, l'expérience que j'en fais, les souvenirs qu'elle évoque, entrent dans une solidarité telle qu'ils tracent ensemble un plan s'élargissant progressivement. Et c'est bien la conscience qui embrasse un nombre croissant de détails concernant ce présent qu'elle dilate et le passé qu'elle y projette. Autrement dit, l'attention met en circuit le sujet et l'objet de telle sorte que la dilatation de la mémoire en jeu dans son appréhension trace aussi bien un plan de présence à soi qu'un plan de présence au monde, parce qu'elle actualise d'un même mouvement la virtualité de l'objet et celle de la mémoire, virtualités qu'une autre attitude aurait maintenues contractées.

Une plus grande conscience du monde, et des objets qui le composent, est par conséquent strictement corrélative d'une plus grande conscience de soi, d'une plus grande actualisation, et plus détaillée, de la multiplicité virtuelle que nous sommes en profondeur. Ce que nous éprouvons lorsque nous portons une attention soutenue à une chose, c'est donc le déploiement dans l'espace que trace le plan de conscience, de l'épaisseur temporelle en laquelle nous consistons. Si la conscience s'élargit à mesure que la mémoire se dilate, c'est parce qu'alors nous adoptons un rythme de plus en plus éloigné de la réaction immédiate, parce que nous obtenons de nous-mêmes de nous laisser le temps du choix.

Mais alors, si *Matière et mémoire* précise ainsi le problème de la multiplicité des attitudes et des degrés de liberté, pourquoi Bergson maintient-il la coïncidence à soi du côté de l'action¹⁷⁴ ? Ne devrait-on pas plutôt placer la conscience de soi du côté du rêve, du déploiement progressif du passé en un plan de conscience s'étalant toujours plus sur le plan du réel ?

¹⁷³ *MM*, p.115

¹⁷⁴ Bergson reprend explicitement dans *Matière et mémoire* les conclusions de l'*Essai* quant au statut paradigmatique de l'action libre pour la saisie de la durée : « 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 autres, et c'est là que nous devons faire un effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté. » (p.207 – 208) ; voir aussi, sur l'enjeu moral de cette théorie de l'action, la dernière page de *Matière et mémoire*.

La réponse est simple : la contemplation du passé comme tel est la contemplation d'un passé statique. Le rêveur vit étranger à lui-même parce qu'il cesse de se faire¹⁷⁵. L'impulsif, d'ailleurs, ne se saisit pas mieux parce qu'il n'agit pas comme durée, parce qu'il n'engage pas sa personne. La durée est création, c'est donc comme créateur qu'il faut s'appréhender. Or, créer, c'est agir sans se répéter. Le rêveur oublie d'agir, l'impulsif d'agir comme durée. C'est la raison pour laquelle, comme le remarque très justement Jankélévitch, le rêve qui semblait coïncider avec la profondeur personnelle dans *Matière et mémoire*, devient explicitement la matérialité de l'esprit dans *L'évolution créatrice*¹⁷⁶. Il n'est pas question ici de négliger l'important revirement que subit le statut de la matière dans l'ouvrage de 1907¹⁷⁷, mais si l'on comprend les différents plans de conscience introduits dans *Matière et mémoire* comme différents modes de spatialisation de la mémoire, différentes manières de distinguer les souvenirs que le fond virtuel de la mémoire confond, différentes façons, enfin, de faire que l'altération continue qui fait nos personnalités apparaisse à la conscience comme une pluralité de formes alignées dans un temps linéaire, il devient plus aisé de justifier l'analogie entre les éparpillements respectifs de la matière et de la mémoire en formes toujours plus distinctes que *L'évolution créatrice* semble proposer contre *Matière et mémoire*.

C'est que, comme nous avons déjà pu l'évoquer, chaque plan est une spatialisation, qu'on les pense verticalement empilés sous la forme d'un cône virtuel, ou actuellement étendus sur le plan du réel, ce ne sera jamais *sur* un plan particulier qu'on trouvera l'unité personnelle ou la durée qui se fait. Les plans de conscience sont bien tout faits dès qu'on s'y fixe. C'est dans les intervalles que la durée se loge, c'est dans les transitions que l'unité se fait. C'est donc *entre* les plans que nous coïnciderons avec nous-mêmes.

¹⁷⁵ En 1908, Bergson explique d'ailleurs l'impression de déjà vu en des termes similaires. Cf. *ES*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », p.110 « Il n'est pas rare qu'on aperçoive alors le monde extérieur sous un aspect singulier, comme dans un rêve ; on devient étranger à soi-même, tout près de se dédoubler et d'assister en simple spectateur à ce qu'on dit et à ce qu'on fait. Cette dernière illusion poussée jusqu'au bout et devenue "dépersonnalisation", n'est pas indissolublement liée à la fausse reconnaissance ; elle s'y rattache cependant. »

¹⁷⁶ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.132. Jankélévitch ne relève pourtant pas que l'inversion intervient dès 1902 avec « L'effort intellectuel ».

¹⁷⁷ Dans *L'évolution créatrice*, ce n'est plus la matière elle-même qui dure à proprement parler, ni même le tout de la matière comme tel (*MM*, p.233 – 235, p.246 – 247), mais l'univers, lequel est « inorganique mais entretissu d'êtres organisés » (*PM*, Introduction I, p.12) qui le font durer par solidarité. Cf. *EC*, p.238 – 251, notamment p.248 – 249 où la matière est décrite comme le flux descendant, l'interruption de l'élan de vie qui seul la maintient en mouvement en contrariant continuellement l'équilibre où elle tend à se figer.

Cette présence à soi dans le mouvement d'un plan à l'autre invite, selon nous, à envisager un modèle pneumatique de la conscience de soi. L'état du corps enveloppe des attitudes, qui enveloppent des idées, qui enveloppent des images, et à mesure que le plan de conscience s'élargit, l'expérience se fait plus singulière et plus *personnelle*. Dans ce mouvement d'élargissement, la sollicitation mécanique du milieu sur les organes perceptifs se fait occasion de réagir d'abord, puis d'agir, et enfin d'agir en personne. Et c'est pourquoi l'élargissement de la conscience de soi est strictement proportionnelle à l'élargissement de la conscience de l'objet qui appelle cette action. Pour préciser notre métaphore, il faudrait dire que tout commence par une inspiration, par une dilatation de la situation où le corps nous place, un élargissement de la conscience par actualisation d'une part toujours plus grande du virtuel que le présent enveloppe. Il s'agit là d'embrasser dans le présent la plus grande part possible du passé qui en fait l'épaisseur. Mieux, il s'agit d'allonger le présent lui-même.

Mais encore faut-il ne pas se fixer, s'arrêter à ce plan. Encore faut-il faire « expirer »¹⁷⁸ ce passé dans son action. Le mouvement par lequel la conscience s'intensifie en dilatant le présent a pour seule vocation l'action libre. Or l'action ramasse, elle concentre. Si, d'ailleurs, la durée est multiplicité *virtuelle*, c'est-à-dire confuse, comment une conscience claire de la multiplicité qu'enveloppe notre durée personnelle nous la donnerait-elle ? L'action, au contraire, contracte cette conscience de multiplicité distincte en un même point, et cette contraction imite ainsi l'intégration que la durée produit spontanément en profondeur. Autrement dit, agir librement, c'est dilater pour concentrer, prendre conscience du monde et de soi pour agir en personne.

Et si Bergson pourra soutenir, à partir de « L'effort intellectuel », que dans l'action une même impulsion s'éparpille en mouvements divers sans trouver à propos de relever la contradiction apparente¹⁷⁹, c'est parce qu'il ne faut pas confondre la multiplicité des états de consciences (perceptions, souvenirs, idées) que la volonté ramasse et fond en une même impulsion, et la multiplicité des mouvements dans laquelle cette impulsion s'exprime. Dans la même action, la première multiplicité est, pour ainsi dire, virtualisée, alors que la seconde est actualisée.

¹⁷⁸ *MM*, p.83

¹⁷⁹ Par exemple, *EC*, p.239 – 241 ; *PM*, « L'intuition philosophique », p.132 – 134 ; et notamment *ES*, « L'effort intellectuel », p.160 « Alors quand viendra le moment du rappel, on redescendra du sommet de la pyramide vers la base. On passera, du plan supérieur où tout était ramassé dans une seule représentation, à des plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation, où la représentation simple est éparpillée en images, où les images se développent en phrases et en mots. »

L'« Introduction à la métaphysique » témoigne d'ailleurs encore, à sa manière, de la nécessité de désolidariser le couple surface-profondeur du couple détente-contraction, en affirmant qu'on « n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec les manifestations superficielles »¹⁸⁰. L'étude, nous dit Bergson dans ce passage, nécessite avant toute chose de « fondre ensemble une si énorme masse [de faits] qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations »¹⁸¹, mais ce qu'il s'agit d'atteindre dans cette fusion, ce n'est pas une « synthèse », c'est une « impulsion motrice »¹⁸², impulsion qu'il faut ensuite analyser en discours, ou plutôt « elle s'analyse elle-même en termes dont l'énumération se poursuivrait sans fin »¹⁸³. Il faut donc distinguer l'éparpillement d'où l'on part de celui où l'on arrive. Penser en durée, ou agir comme durée, c'est toujours accumuler une masse, la fondre, et en faire un nouveau point de départ. L'éparpillement préliminaire est aussi indispensable à la fusion que l'éparpillement final à l'actualisation. Il s'agit de virtualiser une multiplicité actuelle afin d'actualiser une multiplicité virtuelle. C'est dans ce mouvement, que nous nous permettons de rapprocher du mouvement respiratoire, que l'on coïncide avec soi, que l'on s'éprouve comme différence, comme une altération continue qui pourrait se fixer sur un plan en une forme arrêtée de spatialisation, mais dont le mouvement même maintient constant l'effort de contraction et de dilatation par lequel on continue de se faire *à travers* les formes qu'on se donne. Et même, il est à attendre que dans ce mouvement d'oscillation entre différentes formes, le fond se change lui-même, puisque le passé s'altère continuellement en se faisant présent.

Par-delà les couples surface-profondeur et contraction-détente, il faut donc chercher à suivre le mouvement de différenciation qui fait passer d'un plan à l'autre. Plutôt que de se demander pourquoi Bergson met la contraction tantôt en surface, tantôt en profondeur, il faut bien voir que c'est toujours dans le mouvement de l'une à l'autre que le moi se ressaisit comme durée. Il n'y a de rapport à soi superficiel que dans la fixation d'une spatialisation au détriment des autres, et le fond de la mémoire

¹⁸⁰ *PM*, « Introduction à la métaphysique » (1903), p.226

¹⁸¹ *Idem*

¹⁸² *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.227

¹⁸³ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.225, « L'intuition philosophique », p.136 – 138

où les souvenirs s'étalent n'est révélateur de notre personnalité que pour autant qu'il est fondu dans l'impulsion où elle s'exprime.

Le dynamisme de l'identité personnelle n'est donc pas seulement lié au passage du temps, il se manifeste aussi dans les différentes manières dont le temps passe pour nous, ou plutôt, il se manifeste dans les différentes temporalités entre lesquelles la conscience se fait, épousant plus ou moins le rythme causal de la matière, insérant plus ou moins de passé dans le présent. Les plans figurent les degrés de contraction de la mémoire entre lesquels la conscience passe quand elle dilate le présent en vue de le changer, et l'altérité à soi, la perception de soi-même comme un autre, révolu, incomplet, déterminé, n'apparaît que dans la vue rétrospective que la conscience prend sur les étapes du mouvement indivisé qu'elle décrivait au moment, épais, où il était question d'agir. Si ce sont bien les cadres de l'action qui réfractent les différences en distinctions, c'est pourtant en agissant que l'on s'éprouve comme durée, parce qu'agir librement, c'est distinguer pour refondre, et refondre pour exprimer.

Ainsi, au terme de cette première enquête quant au sens de l'altérité dans la pensée de Bergson, il apparaît que partout où l'on cherche à observer le moi, on actualise la multiplicité virtuelle en laquelle il consiste. Qu'on porte ses regards vers les mouvements du corps, vers la pluralité des mots où s'analyse la vie intérieure, vers le rôle social où l'on se reconnaît, on a toujours affaire à une identité fixe. Mais le spectacle livré par l'introspection n'est pas plus adéquat tant qu'il découpe des plans où se distinguent perceptions et souvenirs. La vie de l'esprit semble constamment structurée par des distinctions, parce qu'on doit, pour la penser, isoler ses moments, ses attitudes, ses éléments, sur chaque plan et même d'un plan à l'autre. Jamais, semble-t-il, toutes ces pluralités ne se trouvent bel et bien unies, vécues ensemble, parce que la conscience change sans cesse de forme et de matière, parce que jamais elle ne se fixe, jamais nous ne la tenons. Mais tout cela ne témoigne-t-il pas précisément de ce que la vie de l'esprit est durée, différence pure, qu'elle n'a d'identité que dans le mouvement qui comble les intervalles ? Un récit d'introspection ne manque-t-il pas son effet quand il saute d'un plan à l'autre¹⁸⁴ ?

¹⁸⁴ *MM*, p.189

La durée est contemporanéité virtuelle, différence pure. La durée personnelle est donc d'abord rétention, intégration, fusion, mais elle ne devient consciente, consciente de soi comme multiplicité virtuelle, que dans le mouvement par lequel elle traverse ses modes de distinction. Partout où l'on veut la situer, elle apparaît comme multiple, mais la multiplicité des formes qu'elle prend pour nous traduit, dans sa variété même, quelque chose de son unité, de son identité, de même que la multiplicité des vues prises sur la trajectoire d'un mobile permet d'en tracer la courbe. Nous ne sommes extérieurs à nous-mêmes que quand nous cessons de circuler d'une forme à l'autre pour nous figer dans l'image statique d'un passé pulvérisé, d'une synthèse de déterminations, ou dans la répétition d'habitudes toujours plus inexpressives.

L'altérité à soi est cette tension vécue entre l'image figée que l'on se donne de soi à chaque instant et le sentiment de son inadéquation à ce que l'on est devenu dans l'intervalle. Ce dernier peut d'ailleurs être plus ou moins long. On se sent souvent plus proche de celui qu'on était hier que de celui qu'on était enfant. Certains de nos actes passés nous semblent aberrants, certains jugements absurdes, mais c'est que nous négligeons le temps qui comble l'intervalle, que nous ne le tenons pas sous notre regard, et que nous oublions que sans ces moments de notre histoire où nous feignons de reconnaître un autre, c'est notre moi présent qui serait différent. Nous ne sommes en mesure de nous juger ainsi que parce que nous sommes passés par les états que nous jugeons. Dès l'*Essai*, il fallait éviter de s'absorber dans le moment présent. C'était déjà se couper du passé. Dès l'*Essai*, c'était dans l'action libre qu'on s'éprouvait comme durée, qu'on reprenait conscience d'un soi comme d'une cause unique et créatrice. Nous ne sommes extérieurs à nous-mêmes que quand nous sommes des automates conscients¹⁸⁵, et l'altérité à soi n'est que l'expérience que nous faisons de la tension de notre vie intérieure entre l'automaticité dans laquelle nous nous répétons sans cesse en souvenirs immuables, en habitudes motrices, ou en concepts rigides, et l'oscillation constante entre ces modes de spatialisation qui fait la conscience même. L'altérité à soi est la tension vécue entre la banalité de la forme où l'on s'aperçoit, et l'unicité du mouvement que l'on sent être son sens. Parce que l'identité personnelle est dynamique, elle est vécue plutôt que pensée, jouée mieux que représentée, mais jouée avec élan, vitalité, sincérité¹⁸⁶, car il n'y a de coïncidence

¹⁸⁵ *Essai*, p.126 ; *MM*, p.172

¹⁸⁶ Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p.79 « Envisagée comme exigence, la liberté implique pour nous le devoir de rester le plus possible *contemporains de nos propres actions*, de ne nous enfuir

à soi que dans l'exécution de l'action que l'on est. Plutôt que de s'arrêter au constat de l'imminence d'une identité close, ressaisir le mouvement où l'immanence du passé au présent se manifeste le plus nettement, tel est, à nos yeux, l'enjeu principal de la psychologie de Bergson, telle est aussi l'intuition de soi comme durée.

Maintenant, une telle position n'est pas sans poser problème, et notamment quant au statut du monde extérieur. S'il constitue l'appel auquel l'acte répond, s'il est la matière de la conscience aussi bien que son occasion, si enfin, l'immanence à soi ne s'éprouve que sur fond d'immanence au monde, où tracer la frontière entre intérieur et extérieur¹⁸⁷ ? Après l'*Essai* et dès *Matière et mémoire*, la matière se voit attribuer un mode d'être analogue à la conscience mais infiniment plus détendu. Or, si la conscience est capable d'une infinité de degrés de tension, pourquoi l'univers matériel ne le serait-il pas également ? Et pourquoi ne serions-nous pas, finalement, qu'un point de contraction dans une immense mémoire cosmique, comme un souvenir du monde ? Le problème est de savoir dans quelle mesure notre individualité peut être considérée comme réelle, étant donné que notre propre durée semble s'insérer et participer de la durée du monde. Dans quelle mesure le monde nous intègre-t-il, et dans quelle mesure nous en distinguons-nous, voilà la question qu'il nous faut maintenant nous poser.

ni dans le passé des causes efficientes, ni dans le futur des justifications rétrospectives. Elle s'oppose à la fiction. Elle a contre elle l'hypocrisie des plaidoyers, le pathos des abstractions éloquentes. Et son nom est alors *sincérité*. »

¹⁸⁷ Les dernières lignes de *Matière et mémoire* sont, sur ce point, parlantes : « Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté. » (p.280)

DEUXIÈME PARTIE

ALTÉRITÉ AU MONDE ET IMMANENCE COSMOLOGIQUE :

SYMPATHISER AVEC LE DISTINCT

I. *Symbiose et perception pure : à l'intérieur du monde, à l'extérieur de soi*

1. Banalité du corps propre et clôture organique : l'immanence matérielle

Pour bien appréhender le problème de l'altérité aux choses, altérité à laquelle semble maintenant suspendue notre individualité elle-même, il est important de préciser le sens de l'immanence au monde. Or, ce qui constitue le trait d'union entre les choses et nous, c'est le corps. Notre corps est solidaire des autres parties du monde extérieur, et cette solidarité nous met littéralement en contact avec elles. Mais il faut remarquer un point important dans l'approche bergsonienne du corps : c'est la banalité du corps propre. Mon corps est un corps parmi les corps, quelconque, ce dont témoigne l'extériorité du point de vue adopté dans les discussions sur la relation du corps à l'esprit.

En effet, le corps est presque toujours appréhendé par Bergson du dehors, c'est une image, certes centrale, mais non moins banale¹⁸⁸. Comme toutes les images, il apparaît comme un simple conducteur de mouvement. Tout le premier chapitre de *Matière et mémoire* vise d'ailleurs à réduire le corps à ce simple rôle. Bien plus, c'est presque toujours le cerveau que Bergson prend en considération quand il s'agit de parler du corps¹⁸⁹. Or, comme le remarque très justement Ricœur, le cerveau est précisément l'organe autour duquel réductionnistes matérialistes et dualistes spiritualistes organisent leurs discussions, parce qu'il permet aux uns et aux autres de neutraliser la spécificité du corps propre¹⁹⁰. Bergson, parce qu'il présente une pensée

¹⁸⁸ On trouvera un passage tout à fait exemplaire de cette attitude dans *L'évolution créatrice* (p.12), dans lequel Bergson se demande si le corps vivant ne se distingue pas d'une manière ou d'une autre des corps que les « ciseaux » de la perception découpe dans le l'universel devenir. On peut alors s'étonner que ce soit le corps vivant *en général* qui pose problème, et non pas mon corps, puisque *L'évolution créatrice* s'ouvre sur un développement portant sur ma durée personnelle comme mémoire, suivi d'un point sur la matière inerte. Pourquoi continuer alors avec le corps vivant *en général* ? Pourquoi ne pas faire converger ces deux premiers moments dans une analyse du rapport au corps propre ? La raison est simple, depuis *Matière et mémoire*, mon corps n'a qu'une valeur de modèle analogique pour les autres corps vivants. Le corps signifie, il symbolise, il manifeste, et toute sa valeur réside dans cette fonction de renvoi vers une activité proprement spirituelle.

¹⁸⁹ Sur ces points, on pourra également consulter le commentaire que Camille Riquier donne du premier chapitre de *Matière et mémoire*, dans « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* ? », in *Annales bergsoniennes II*, notamment p. 274 – 275 sur l'image-corps et p.278 – 279 sur le point de vue surplombant de l'analyse bergsonienne.

¹⁹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p.158 – 159, notamment p.159 « Je n'ai aucun rapport vécu à mon cerveau. À vrai dire, l'expression "mon cerveau" ne signifie rien, du moins directement : absolument parlant, il y a un *cerveau* dans mon crâne, mais je ne le sens pas. Ce n'est que par le détour global par mon corps, en tant que mon corps est aussi un corps et que le cerveau est contenu dans ce corps, que je puis dire : mon cerveau. Le caractère déroutant de cette expression se trouve se trouve

dualiste, doit commencer par distinguer le corps de l'esprit. L'union, le mélange de matière et de mémoire que constitue la conscience concrète, seule actuellement donnée, doit être analysée en ses éléments envisagés dans leur pureté.

Or le corps, envisagé dans sa pureté, est un corps avant d'être le mien, et comme tous les corps, c'est une vue abstraite d'un devenir où rien n'est fait, où tout se fait, et où chaque partie *fait corps* avec toutes les autres. Autrement dit, si ma conscience détache actuellement mon corps du tout de la matière et lui assigne des contours bien définis, il est virtuellement présent partout où son influence se fait sentir, comme de nombreuses autres parties du monde lui sont présentes sans que je n'en sois conscient¹⁹¹. C'est d'ailleurs par là que Bergson justifie son réalisme perceptif. Les conditions matérielles de la perception ne tiennent pas qu'au corps, encore moins au seul cerveau, mais au tout de la situation, virtuellement coextensive à l'état actuel de tout l'univers¹⁹². Nos perceptions varient parce que le monde change, et si nous pensons pouvoir expliquer les variations de la perception par les mouvements cérébraux seuls, c'est que nous faisons *comme si* ces mouvements n'étaient pas solidaires des mouvements du monde. Parce que le monde matériel forme un tout dont chaque partie est présente à toutes les autres, la perception s'explique mieux par la totalité de l'univers que par notre corps seul. Notre corps est donc bien dans une relation d'immanence au reste de la matière dans laquelle il baigne virtuellement et sur fond de laquelle notre perception dessine ses contours. Il n'est qu'une image, l'image de notre action possible sur les choses, et de leur action possible sur nous¹⁹³, mais de même que la mémoire déborde infiniment ses

renforcé par le fait que le cerveau ne tombe pas sous la catégorie des objets perçus à distance du corps propre. Sa proximité dans ma tête lui confère le caractère étrange d'intériorité non vécue »

¹⁹¹ *MM*, p.235 « Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez bien qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leurs attribuons. » ; voir aussi *EC*, p.189 « *A priori*, en dehors de toute hypothèse sur l'essence de la matière, il est évident que la matérialité d'un corps ne s'arrête pas au point où nous le touchons. Il est présent partout où son influence se fait sentir. »

¹⁹² *MM*, p.19 – 20 « Mais le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où il respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ? » ; voir aussi p.241

¹⁹³ *EC*, p.11 « Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'*influence* que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme

manifestations actuelles, la chose qu'est mon corps s'étend au delà de l'image que j'en ai¹⁹⁴.

L'enfant, nous dit d'ailleurs Bergson, ne distingue pas entre ses perceptions intérieures ou extérieures. « C'est peu à peu, et à force d'inductions, [que la représentation] adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation »¹⁹⁵, la mienneté, comme dit Ricœur, n'est donc pas vécue mais induite. L'enfant s'approprie ses représentations et son corps à force de constater la présence permanente et toujours centrale de cette image parmi les autres. Aussi la distinction de l'intérieur et de l'extérieur sera-t-elle toujours ramenée à « celle de la partie au tout »¹⁹⁶, et la perception n'est en réalité jamais que dans les choses. Sentir son corps et sentir un objet extérieur, c'est toujours sentir une partie d'un même monde¹⁹⁷. Parce que l'étendue concrète est continue, parce que la matière est une totalité analogue à une conscience, n'importe quel corps, y compris le mien, consiste avant tout en une vue prise sur ce tout, et la distinction entre perception et affection n'est qu'une différence de localisation du perçu dans le monde.

Toutefois, le problème qui se pose immédiatement, une fois affirmée cette continuité matérielle, est celui de la légitimité des coupes que la conscience y opère, de la pertinence des formes dans lesquelles elle fige les devenirs infiniment variés qui parcourent le monde comme un réseau de frissons¹⁹⁸. D'un mot, que devient l'individualité dans cette parfaite immanence ? Et s'il n'y a d'individualité matérielle qu'imaginaire, comment justifier la psychologie de *Matière et mémoire* dans laquelle toute actualisation de la mémoire dépend de son incarnation ? Quel sera le corps de

par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arrêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même. »

¹⁹⁴ *MM*, p.33

¹⁹⁵ *MM*, p.45

¹⁹⁶ *MM*, p.46, voir aussi p.62 – 63

¹⁹⁷ *MM*, p.58 – 59, « Cela revient toujours à dire que ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de mon corps. [...] Quand nous disons que l'image existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsistent, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations. »

¹⁹⁸ *MM*, p.234 « La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons. » Voir aussi, *PM*, « La perception du changement », p.165

cette incarnation, et de quelle expérience cette mémoire sera-t-elle la continuité, si tout corps est virtuellement coextensif au tout de l'univers en devenir ?

Ce problème est l'occasion pour Bergson d'un important approfondissement de la notion de matière. Dans *Matière et mémoire*, il accorde en effet à la matière un devenir tout à fait analogue à celui d'une conscience¹⁹⁹ : la matière dure comme nous durons, mais à un rythme qui lui est propre, proche de l'immédiateté, et dont nous nous approchons quand nous réagissons automatiquement aux sollicitations du milieu. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson envisage plutôt la matière comme un anti-devenir, elle ne dure plus que par solidarité avec ce qui dure à travers elle, comme les gouttelettes condensées d'un jet de vapeur sont maintenues en l'air par la poussée du gaz²⁰⁰. La matière, en ce sens, constitue la tendance antagoniste de la durée. Elle est détente, dispersion, et surtout répétition. Elle représente la tendance de l'être à se défaire, à cesser de se faire, et seuls les êtres vivants, et même en toute rigueur seuls les êtres humains, la maintiennent dans ce déséquilibre constant entre action et réaction qui l'empêche de s'immobiliser tout à fait²⁰¹.

Par cet approfondissement de la notion de matière, *L'évolution créatrice* permet de distinguer nettement l'inerte de l'organique, distinction que l'ouvrage de 1896 posait sans la justifier en constatant simplement la présence de centres d'indétermination analogues à mon corps dans le monde²⁰². L'organique, à partir de 1907, est défini, et notamment par sa cohésion : c'est un système de phénomènes naturellement clos²⁰³. Par cette dernière expression, il s'agit de distinguer les êtres vivants des systèmes artificiellement clos, c'est-à-dire des groupes de phénomènes que l'intelligence ou la perception isolent arbitrairement du fond d'interaction universelle duquel ces groupes tiennent leurs formes et leurs propriétés²⁰⁴. Le cerveau est un tel système artificiel, comme l'est n'importe quel organe considéré abstraitement du tout dont il tient ses propriétés. En ce sens, toute clôture est artificielle pour autant qu'elle est opérée de l'extérieur sous forme d'abstraction seulement spatiale, pour autant que sa clôture s'exprime sous forme de « comme si ».

¹⁹⁹ *MM*, p.246 – 247, p.264

²⁰⁰ *EC*, p.248 – 251

²⁰¹ *EC*, p.262 – 267

²⁰² *MM*, p.11 – 12, p.27 – 28

²⁰³ *EC*, p.12 – 13

²⁰⁴ *EC*, p.10 – 11

Tout se passe *comme si* les mouvements cérébraux pouvaient suffire à expliquer les aphasies²⁰⁵.

La clôture naturelle qui caractérise la matière organisée désigne au contraire une cohésion réelle, une tendance des phénomènes à réagir sympathiquement, ensemble²⁰⁶. Sur le plan logique, un système artificiellement clos est indéfiniment divisible, son unité est numérique. Un système naturellement clos est au contraire une multiplicité virtuelle, c'est-à-dire que ses parties s'interpénètrent, et qu'elles suivent ensemble une même loi d'évolution, qu'elles se trouvent prises dans un devenir commun²⁰⁷, que le passé des unes est le passé des autres²⁰⁸. Autrement dit, malgré la multiplicité des rythmes qui traversent le vivant (entre celui des cellules qui le composent, des réactions physico-chimiques qui s'y produisent, ou de la spontanéité de l'organisme pris dans son ensemble), il se démarque radicalement des systèmes artificiels par sa cohésion. Ses parties se tiennent ensemble et résistent à leur dissociation, à leur matérialité. Le vivant se reconnaît parce qu'il résiste à l'analyse, tant sur le plan intellectuel qu'ontologique, et un système de phénomènes est naturellement clos quand il n'est pas abstrait de l'extérieur mais s'isole lui-même en résistant à l'éparpillement. Mieux, un système est naturellement clos quand il ne s'éparpille pour ainsi dire qu'en lui-même, qu'il se ferme aux sollicitations extérieures qui, s'il y répondait, le replongerait dans une immanence complète à l'interaction universelle.

Ainsi, les parties d'un être vivant réagissent davantage les unes aux autres qu'aux sollicitations du monde extérieur. C'est cette sélection qui fait leur cohésion, leur unité, et qui témoigne d'un effort de synchronisation, de coordination interne visant l'asynchronie vis-à-vis du milieu. L'organisme est une partie du monde matériel capable d'adopter un rythme causal propre. Et les êtres vivants sont par conséquent les systèmes de phénomènes dont la clôture artificielle est la plus légitime

²⁰⁵ Sur le « comme si » en science et en métaphysique, voir en particulier Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, p.204 – 209.

²⁰⁶ EC, p.12 – 15. L'*Essai* évoquait d'ailleurs déjà la sympathie qui lie les différentes parties de l'organisme de sorte à ce que toutes prennent part à la vie de chacune, voir par exemple p.18 et p.27.

²⁰⁷ Voir par exemple *MM*, p.235 ; *Rire*, p.67 – 68, p.120

²⁰⁸ EC, p.15 « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure. Son passé se prolonge tout entier dans son présent, y demeure actuellement agissant. Comprendrait-on, autrement, qu'il traversât des phases bien réglées, qu'il changeât d'âge, enfin qu'il eût une histoire ? »

parce qu'elle suit les articulations naturelles du réel, parce qu'elle abstrait du fond de l'interaction universelle la forme d'un isolement naturel²⁰⁹.

Le problème qui se pose maintenant est alors celui de l'échelle à laquelle chercher l'individualité²¹⁰. En effet, une cellule est déjà un individu, elle est déjà naturellement close, puisque ses parties font corps, qu'elles suivent une même loi d'évolution. Mais un organisme pluricellulaire est-il dès lors à considérer comme une multiplicité d'individus ? De même que pour les états de conscience, il s'agit de bien distinguer entre multiplicité actuelle et multiplicité virtuelle : un organisme est une multiplicité virtuelle de cellules, on pourrait les distinguer abstraitement, mais ce serait négliger le fait qu'elles forment ensemble un corps aussi cohérent que celui que chacune forme individuellement après abstraction. De même, il y a un sens à considérer l'univers sur le modèle organique, comme une multiplicité seulement virtuelle, parce qu'il y a un sens à envisager chaque vivant comme un univers²¹¹.

Mais il faut bien remarquer que l'individualité n'est jamais pleinement réalisée, et que la clôture n'est toujours que partielle : c'est plutôt une tendance qu'un état, parce que le vivant peut lui-même passer par différents degrés de tension, qui sont autant de niveaux de spontanéité et donc d'individualité. Autrement dit, l'individualité n'est jamais qu'individuation, elle se fait sans être jamais faite²¹². Bergson cite en exemple la reproduction : « si la tendance à s'individuer est partout présente dans le monde organisé, elle est partout combattue par la tendance à se reproduire. Pour que l'individualité fût parfaite, il faudrait qu'aucune partie détachée de l'organisme ne pût vivre séparément. Mais la reproduction deviendrait alors

²⁰⁹ *EC*, p.12 « 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-même. Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un *individu*, et d'aucun autre objet, pas même du cristal, on ne peut en dire autant, puisqu'un cristal n'a ni hétérogénéité de parties ni diversité de fonctions. » ; voir aussi *MM*, p.221 – 222 « Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants : en ce sens, mon propre corps, et, par analogie avec lui, les autres corps vivants, sont ceux que je suis le mieux fondé à distinguer dans la continuité de l'univers. [...] Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. »

²¹⁰ *EC*, p.12 « Sans doute il est malaisé de déterminer, même dans le monde organisé, ce qui est individu et ce qui ne l'est pas. »

²¹¹ *EC*, p.15

²¹² *EC*, p.12 « On verra que l'individualité comporte une infinité de degrés et que nulle part, pas même chez l'homme, elle n'est réalisée pleinement. » Et Bergson poursuit (p.13) « Une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite : or, les propriétés vitales ne sont jamais entièrement réalisées, mais toujours en voie de réalisation ; ce sont moins des *états* que des *tendances*. »

impossible. Qu'est-elle, en effet, sinon la reconstitution d'un organisme nouveau avec un fragment détaché de l'ancien ? »²¹³. Mais l'individualité comme clôture parfaite sur soi n'est jamais atteinte non plus à cause du simple fait que notre corps, bien que nous différencions ses réactions, nous place dans un monde dont nous sommes bien malgré tout solidaire. Le fait d'agir librement témoigne de mon isolement, mais le fait de percevoir témoigne quant à lui, et malgré la subjectivité de ma représentation²¹⁴, de ma solidarité avec le monde.

Tout être vivant oscille donc entre immanence au monde et isolement, et diversement selon le rythme sur lequel il règle ses réactions aux sollicitations du milieu. Ce qu'il nous faut examiner maintenant, ce sont les conséquences psychologiques de cette présence au monde à travers le cas exemplaire de la vie animale.

2. Animalité, perception pure et présence inconsciente : la symbiose animale

La question que nous voudrions poser ici est simple : s'il existe bien des individus dans le monde organisé, sont-ils tous conscients d'eux-mêmes comme tels ? En effet, que nous soyons fondés à distinguer dans le monde des objets dont l'unité est plus réelle que l'unité « imaginaire » des objets inertes, cela n'implique pas que cette distinction apparaisse nettement à ces individus eux-mêmes. L'être humain, nous l'avons vu, quand il est absorbé dans son action présente, ne se distingue d'ailleurs pas tout à fait lui-même des gestes qu'il exécute. Par l'examen du rapport animal au monde, il s'agit donc de préciser ce que peuvent être les degrés les plus bas de spontanéité, et par là d'éclairer la manière dont l'immanence au monde, dont nous verrons qu'elle est oubliée par l'homme, peut être concrètement vécue autour de nous.

Toutefois, précisons d'emblée que le rapport au monde de l'animal²¹⁵ se distingue nettement de celui, déjà évoqué, de l'enfant. En effet, l'enfant est avant tout

²¹³ *EC*, p.13

²¹⁴ La subjectivité de la perception tient dans l'apport de la mémoire. Dans la perception concrète, il y a une part d'objectivité, qui consiste en la solidarité horizontale de mon corps avec le monde, et une part subjective, qui consiste en la solidarité verticale de mon expérience présente avec mon expérience passée. Cf. *MM*, p.31, p.72 – 74

²¹⁵ Nous nous permettons, pour plus de clarté, de parler de l'animal en général. Bergson n'ignore pas que les animaux n'ont pas tous un rapport au monde identique. Chaque espèce a son rythme propre, et les êtres s'organisent hiérarchiquement en fonction du degré de contraction atteint à l'échelle de l'espèce (le mystique ne fait d'ailleurs pas exception, formant une espèce à lui seul). Néanmoins, la distance de l'homme aux animaux les plus évolués dépasse celle qui sépare ces animaux des formes de vie les plus élémentaires. L'homme est un peu à l'animal ce que l'animal est au végétal. Il est le point de l'évolution où la vie vainc l'obstacle que constitue la matière. Parce que nous prenons l'homme pour

un rêveur. Bien que sa perception soit d'autant plus impersonnelle qu'il est plus jeune, il n'est pas un être d'action, parce qu'il ne dispose pas encore des habitudes motrices par lesquelles canaliser l'actualisation de sa mémoire. L'enfant n'oublie pas assez, ni assez bien, il lui manque le bon sens. De même pour le primitif²¹⁶. L'examen de la vie animale ne pourra donc nous porter qu'à la limite de l'expérience humaine, puisque notre rapport au monde est d'emblée celui de l'espèce. C'est qu'il y a dans la pensée de Bergson une nature humaine, corrélative d'un fixisme que la théorie de l'élan vital a pour rôle de rendre compatible avec l'idée d'évolution créatrice²¹⁷. Le progrès évolutif, comme le temps, n'est pas linéaire : il progresse à la fois continument et par sauts brusques, comme la conscience dans l'acte libre. Aucun homme n'a donc véritablement de rapports non humains au monde, même les individus impulsifs vivent à l'un des rythmes rendus possibles par notre nature. Ce que le détour par la vie animal peut nous enseigner, ce n'est donc pas tant ce qui demeure inaccessible aux individus humains adultes de culture occidentale, que ce dont l'espèce humaine dans son entier s'est détourné : l'objectivité de la perception.

En effet, l'animal oublie trop, et trop bien, c'est ce qui l'enferme dans le présent, c'est ce qui le maintient en prise avec les choses. Il n'est pas rêveur mais impulsif²¹⁸. Mais c'est un impulsif radical. Dès l'*Essai*, Bergson évoquait comme douteuse l'idée que les animaux non humains aient une représentation aussi spatialisée et homogène que la nôtre, et émettait l'hypothèse selon laquelle ils auraient un rapport au monde plus qualitatif²¹⁹. *Matière et mémoire*, en décrivant les qualités comme des contractions, revient sur cette hypothèse et décrit la perception animale en termes de forces. Ce que l'animal perçoit, c'est moins des qualités que des propriétés, moins des objets que des attractions ou des répulsions. Un herbivore dans un pré perçoit moins

référence, tous les rythmes animaux qu'il faudrait autrement distinguer peuvent être ici considérés comme équivalents. Cf. *EC*, p.182 – 186, p.264 – 271

²¹⁶ *MM*, p.170 – 171

²¹⁷ Voir la discussion sur l'hérédité de l'acquis (*EC*, p.77 – 88), grâce à laquelle « nous revenons ainsi, par un long détour, à l'idée d'où nous étions partis, celle d'un *élan originel* de la vie, passant d'une génération à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union ». Voir aussi, *EC*, p.266 « De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence, s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. »

²¹⁸ *MM*, p.171 « 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*. »

²¹⁹ *Essai*, p.71 – 73

du vert que du nourrissant. L'herbe agit sur lui comme une force²²⁰. C'est la raison pour laquelle l'animal joue ses souvenirs beaucoup plus qu'il ne se les représente, c'est-à-dire que la perception est bien moins pour lui l'occasion de rappeler des images que des mouvements, « sa reconnaissance doit être plutôt vécue que pensée »²²¹.

Mais c'est dire aussi que la perception animale est plus proche de la réalité des choses que la nôtre. L'animal perçoit les choses en elles-mêmes, comme des influences, des appels, et ce dont il est conscient, c'est bien moins d'un objet que de l'attitude que la situation lui fait adopter, qu'elle impose à son corps. L'animal *sympathise* avec les mouvements que l'homme fige en objets distincts, il leur est moins asynchrone, étant plus proche du rythme causal de la matière. L'animal ne distingue donc pas d'individus, il vit dans un monde de généralités, et dans un monde d'autant plus pauvre que ses besoins sont moins variés. Aussi l'amibe ne distingue-t-elle dans le monde qu'entre ce qui la menace et ce qu'elle peut s'assimiler, son monde est binaire, tout le reste l'indiffère et demeure strictement hors de conscience²²². Une plus grande présence au monde ne garantit donc pas à elle seule une perception plus riche. Bien au contraire, plus le vivant est pris dans la matière, moins sa conscience discerne de variété dans le monde, car moins il est capable de choix. Plus sa perception est transparente, moins elle est consciente. Moins la mémoire retient les influences du milieu pour les organiser en objets distincts, plus le vivant réagit mécaniquement à ces sollicitations, plus il transmet immédiatement les mouvements qu'il reçoit. Un rapport au monde plus objectif, plus adéquat aux choses mêmes, a donc pour envers fondamental une profonde inconscience de cette présence. La manière dont l'organisme de l'animal sélectionne parmi les sollicitations du milieu celles auxquelles il peut répondre librement produit chez lui un aveuglement indépassable.

C'est donc en termes de symbiose que le rapport animal au monde se laisse le mieux décrire : l'animal entretient avec le monde un rapport analogue à celui que ses

²²⁰ *MM*, p.177 « C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, sentie et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. »

²²¹ *MM*, p.87, Bergson parle alors de la reconnaissance par le chien de son maître. Voir aussi *EC*, p.181 où Bergson reprend le même exemple.

²²² *MM*, p.177 – 178

organes entretiennent entre eux²²³. Il vit moins dans le monde qu'avec lui. Et pourtant, cette extériorité à soi est sans commune mesure avec celle à laquelle l'homme peut être sujet. En effet, puisque l'animal ne distingue pas d'individus, il ne se distingue pas non plus lui-même comme individu. Il n'a aucun *moi* dont son omniprésence au monde le couperait, puisque, même chez l'homme, le moi n'est pas premier mais retranché inductivement sur fond de participation au milieu. Parce qu'il est trop intérieur au monde, l'animal n'est pas même extérieur à lui-même, c'est dans le monde qu'il coïncide avec soi. Son altérité au monde est, pour ainsi dire, plus virtuelle qu'actuelle.

Maintenant, en quoi le mode de vie animal nous éclaire-t-il sur la manière dont l'homme se rapporte à son milieu ? Nous avons déjà précisé que l'homme ne rompt pas avec cet état d'indistinction à l'échelle de sa vie individuelle, car c'est en tant qu'espèce qu'il s'est arraché de cette fusion. Mais parce qu'il a un corps, parce qu'il est un organisme et lui-même pris dans le monde, l'homme partage avec tous les vivants cette immanence radicale. Sa différence est qu'il l'oublie. Et il faut bien rappeler que l'oubli n'est pas chez Bergson un événement marqué d'une date, la disparition à un moment du temps de tel souvenir particulier. L'oubli est refoulement, c'est une faculté constamment mobilisée de virtualisation de la présence du monde et du passé personnel. Certes, l'animal est aussi oublieux, mais il oublie, pour ainsi dire, d'oublier aussi le monde, il ne s'oublie que lui-même. L'homme, au contraire, se définit par l'équilibre très particulier qu'il maintient constamment entre oubli de soi et oubli des choses. Cet équilibre est le bon sens, sa rupture produit le rêve ou la folie²²⁴.

Et de même que l'animal possède une intelligence virtuelle, une faculté de discernement rudimentaire que chaque espèce actualise à sa manière, de même l'homme est virtuellement en symbiose avec le monde. Cette symbiose virtuelle, Bergson la décrit dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* où il dégage les caractéristiques d'une perception pure, c'est-à-dire instantanée, sans apport de la

²²³ Nous entendons ici symbiose au sens proposé par le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, dont Vincent Descombes remarque très justement qu'il est « un document précieux sur l'état de la langue et des esprits avant l'irruption existentialiste » (Descombes, *Le même et l'autre*, p.32, note 17). Symbiose : « Rapport de deux êtres dont les actions concourent à entretenir une même vie organique, comme celle qui unit les membres d'une colonie animale, ou l'algue et le champignon qui composent un lichen. S'oppose au *parasitisme*, dans lequel un individu vit aux dépens d'un autre sans lui rendre en échange aucun service biologique. » (*Vocabulaire*, Vol. 2, p.1079). Nous aurons à préciser ce point mais il est frappant que le parasitisme soit justement la manière dont Bergson envisage le rapport proprement humain au monde. Cf. *EP*, *Gifford Lectures* d'avril-mai 1914, Dixième conférence, p.437

²²⁴ *MM*, p.170 – 173, p.194 – 196

mémoire. Or, cette théorie de la perception pure est essentiellement une théorie de l'objectivité de la perception. L'objectivité est présence, adéquation, synchronie. La subjectivité, au contraire, est retranchement, puisque sa part dans notre représentation consiste d'abord dans la contraction mémorielle par laquelle le dynamisme des forces en devenir devient un panorama d'images statiques, ensuite dans le recouvrement de la perception par les souvenirs qui lui donnent son sens pratique²²⁵. Cette symbiose, au-dessus de laquelle la plupart des animaux ne s'élèvent pas, constitue donc le fond impersonnel de notre représentation, le canevas d'interaction universelle sur lequel la mémoire inscrit des formes²²⁶. Elle est le sens de l'immanence matérielle qui enveloppe chaque organisme dans le tout de l'univers. L'homme, pas plus que n'importe quel animal, ne vit d'une autre vie que de celle de l'univers, seulement il oublie, il refoule cette unité et, en un sens, la transcende.

Mais avant d'aborder le rapport proprement anthropologique au monde, il nous reste à examiner un dernier aspect de l'immanence virtuelle que les animaux nous donnent à voir. En effet, si les animaux sont à ce point pris dans l'immanence matérielle, comment rendre compte de la spontanéité dont ils témoignent ? S'ils ne se distinguent pas eux-mêmes nettement du monde, comment peuvent-ils adopter un rythme causal différent du rythme de la matière inerte ? Enfin, comment comprendre la manière dont se déterminent ces individus réels mais inconscients d'eux-mêmes ? La réponse réside dans l'immanence spirituelle au tout de l'univers comme mémoire. Vivre d'une même vie, c'est perpétuer une mémoire, c'est durer au delà de soi, et seul l'instinct manifeste clairement cette présence d'un passé commun à tous les vivants.

3. L'unité du monde et l'instinct comme sympathie : l'immanence spirituelle

Ces questions peuvent sembler quelque peu hors de propos quand on se donne pour objet d'étude l'articulation des notions d'altérité et d'immanence, puisque l'altérité animale semble tout simplement annulée. Mais elles nous intéressent au plus haut point si l'on garde à l'esprit que la vie animale manifeste l'immanence inconsciente sur laquelle la conscience humaine « fait saillie »²²⁷. Les êtres vivants sont bien clos, mais d'abord cette clôture n'est pas parfaite, puisqu'ils sont ouverts à la fois sur le monde et sur leurs ascendants et descendants, et ensuite elle n'est

²²⁵ Sur le sens de la subjectivité dans la pensée de Bergson, voir en particulier Deleuze, *Le bergsonisme*, p.46 – 48.

²²⁶ *MM*, p.29 – 54, p.67 – 79

²²⁷ *MM*, p.264

véritablement vécue comme telle que par les individus humains. Or, la spécificité humaine consiste en ce que l'homme peut agir en personne, comme une même continuité de changement. L'animal, au contraire, est incapable d'une telle continuité psychologique, parce qu'il vit au rythme que la satisfaction de ses besoins lui impose.

Bien plus, en l'absence d'une expérience personnelle consciente, on est en droit de se demander en quoi consistent les souvenirs que joue l'animal quand la réponse qu'il fournit à une sollicitation du milieu ne semble pas réductible à une réaction seulement mécanique. Et même si certains vertébrés montrent une forme d'intelligence individuelle, les insectes, par exemple, semblent au contraire se comporter de manière fortement automatisée lors même qu'ils mettent en œuvre des chaînes opératoires incroyablement complexes, et parfois même collectivement.

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'approfondir la seconde direction de la participation du vivant au tout de l'univers. Il n'y est pas pris seulement synchroniquement, comme la partie d'un tout étalé sur un même plan, il est également ouvert sur l'histoire universelle. C'est, en effet, que l'univers dure, et la durée est continuité de changement, contemporanéité virtuelle. L'univers est donc autant une continuité matérielle qu'une continuité temporelle. Mieux, c'est parce qu'il est une continuité temporelle qu'il est aussi une continuité matérielle. Mais comment comprendre ce point difficile de la pensée de Bergson ?

Rappelons d'abord que la matière est un tout unifié, dont chaque partie est virtuellement coprésente à toutes les autres. L'univers est donc une multiplicité virtuelle : il est, malgré son hétérogénéité, malgré les différences qu'il intègre, identique à lui-même. Or, la psychologie de Bergson, sur le modèle de laquelle est construite sa cosmologie²²⁸, affirme clairement qu'il n'y a d'identité réelle qu'au sens d'une continuité de changement, d'une contemporanéité. L'univers, au même titre que la personne, ne peut avoir d'identité que dynamique. Mais pourquoi la matière inerte ne suffit-elle pas ? Pourquoi les réactions mécaniques ne suffisent-elles pas à faire que le monde dure ? Ne sont-elles pas pourtant des mouvements, des changements, des variations de formes ? Ne témoignent-elles pas aussi du passage du temps ? C'est là, certainement, une des différences majeures entre *Matière et mémoire* et *L'évolution créatrice*. En 1907, la matière ne dure plus en elle-même mais seulement par solidarité avec le vivant, *parce que la matière ne crée rien*. Entre 1896 et 1907, Bergson

²²⁸ L'analogie est explicitement assumée par Bergson lui-même. Cf. *EC*, p.X – XI, note 1

comprend que la matière ne peut durer qu'à condition que l'équilibre y soit constamment rompu par des initiatives, au sens le plus stricte du mot. Durer c'est créer, et la vie seule est créatrice. La matière ne dure qu'à la manière dont les gouttelettes d'eau condensée sont maintenues en suspension dans l'air par la poussée du jet de vapeur qui les produit²²⁹.

Mais cette image illustre un second aspect de la relation entre la matière et la vie : l'élan de vie que nous éprouvons en nous quand nous agissons librement, quand nous nous éprouvons comme durées, engendre la matière comme la vapeur engendre le nuage d'eau condensée. Dire que l'univers dure, c'est dire qu'il est une continuité de création, c'est dire que la création prend du temps, et qu'elle est le temps qu'elle prend. Si le jet de vapeur venait à s'interrompre, toute l'eau retomberait au sol, s'y étalerait en un même plan, et ne bougerait bientôt plus. De même, il n'y a de mobilité dans notre monde que parce que nous, êtres vivants, le faisons durer en y insérant notre liberté. Notre tâche n'est rien de moins que de faire passer le temps. La matière tend vers l'équilibre parfait et la répétition perpétuelle, mais la vie en remonte la pente, et chaque vivant, parce qu'il accumule de l'énergie en vue d'une dépense brusque et spontanée, retarde et contrarie ce mouvement²³⁰.

La matière est donc le résidu d'un effort qu'il faut chercher en amont de sa présence, comme les mots et les lettres d'un poème fixent un élan expressif²³¹. La création est expression : la vie s'actualise en se mettant hors de soi, en se faisant autre. À l'origine, ce n'est donc pas la matière qu'il faut poser, et surtout pas comme une continuité toute faite où nulle vie ne pourrait se faire la moindre place. La matière n'est pas à poser comme un néant de vie originaire. Ce n'est pas la vie qui est apparue sur fond de matière, c'est la matière qui est continuellement engendrée par l'interruption de l'activité vitale, comme les gouttelettes en suspension jonchent le trajet du jet de vapeur qui pousse à travers elles. Un amas de matière, si complexe soit-il, ne réagira jamais autrement que selon ses propriétés physiques s'il n'est pas d'emblée organisé, c'est-à-dire organisé avec lui-même au détriment du reste de la matière.

À l'origine est l'impulsion de vie, strictement analogue à l'impulsion que l'on trouve à la source d'un acte libre. Cette hypothèse est bien entendue spéculative, mais comment pourrait-il en être autrement si la cohésion du monde est partout donnée et

²²⁹ *EC*, p.248

²³⁰ *EC*, p.246

²³¹ *EC*, p.241, p.259

qu'une telle cohésion ne peut s'expliquer par la matière seule ? Il faut, pour rendre compte de l'unité du monde, de la cohésion des organismes, de toute forme d'unité réelle d'une multiplicité quelconque, postuler un principe inverse, une tendance contraire à celle dont la matière témoigne ; il faut postuler une tendance à l'intégration, à la contraction, à la différence ; il faut postuler la durée, et ce qui dure, c'est le vivant. L'immanence matérielle se trouve ainsi fondée, ou plutôt fondue, en durée²³².

Or, dire cela, c'est dire qu'il y a une « vie commune à tous les vivants »²³³, que chacun des vivants qui peuplent l'univers est un relai de cet élan vital, comme les mots d'un discours relaient l'élan de sens qui les traverse. Le vivant est un trait d'union, « un simple bourgeon qui a poussé sur le corps combiné de ses deux parents. Où commence alors, où finit le principe vital de l'individu ? De proche en proche, on reculera jusqu'à ses plus lointains ancêtres ; on le trouvera solidaire de chacun d'eux, solidaire de cette petite masse de gelée protoplasmique qui est sans doute la racine de l'arbre généalogique de la vie »²³⁴. La connaissance des vivants est connaissance d'intervalles²³⁵ et l'évolution « constitue, par l'unité et la continuité de la matière animée qui la supporte, une seule indivisible histoire »²³⁶. Autrement dit, les vivants sont strictement analogues aux états qui se succèdent dans la vie psychologique : seul l'espace les distingue parfaitement, seule l'incarnation actualise la multiplicité virtuelle qu'ils constituent.

Bien plus, cette unité véritablement psychologique du monde, cette contemporanéité virtuelle cosmologique, permet de rendre efficacement compte du comportement animal. Parce que l'animal est incarné, il ne peut actualiser sa mémoire que par bribes, et parce qu'il est prisonnier d'un rythme causal proche du rythme matériel, il ne peut actualiser ses souvenirs que sous forme de mouvements. Mais parce qu'il est davantage pris dans le monde, parce que son expérience est moins personnelle, les souvenirs et habitudes qu'il mobilise le sont également. L'animal actualise moins sa mémoire que la mémoire du monde. Seulement, il n'actualise de la mémoire du monde que ce que son corps lui permet d'en tirer. L'animal, en ce sens, est infiniment plus proche de la matière que l'homme, puisque la stabilité matérielle

²³² Sur l'intention bergsonienne de substituer au fondement la fusion, voir en particulier Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Chapitre premier.

²³³ EC, p.43

²³⁴ *Idem*

²³⁵ EC, p.23

²³⁶ EC, p.37

repose essentiellement dans le fait qu'elle n'a aucun choix quant à ce qu'elle répète²³⁷. L'espèce humaine, au contraire, ne tourne pas en rond, parce que le caractère personnel de la mémoire que ses comportements actualisent permet aux individus d'initier des réactions inédites à l'échelle spécifique. Les individus humains se répètent moins les uns les autres parce qu'ils ne répètent qu'eux-mêmes.

Reprenons l'exemple connu du comportement du sphex. Le sphex a pour particularité qu'il pond ses œufs dans d'autres organismes, lesquels doivent rester vivants sous peine de pourrir avant l'éclosion. À cette fin, il doit paralyser sa victime. Bergson cite plusieurs exemples, de plus en plus complexes de variations sur le thème de « la nécessité de paralyser sans tuer »²³⁸, mais la chaîne opératoire la plus riche, qui fournit donc le meilleur exemple, implique la destruction par le sphex de neuf centres nerveux dans le corps d'une chenille, puis la destruction seulement partielle de sa tête. Le sphex agit alors non seulement en véritable chirurgien, mais aussi en entomologiste, sachant précisément où piquer sa victime et jusqu'à quel point en « mâchonner »²³⁹ la tête pour la laisser sans mouvement mais non sans vie. Comment rendre compte du *savoir* que manifeste ce *savoir-faire* ?

Bergson refuse d'expliquer cette compétence par transmission héréditaire de l'acquis²⁴⁰. Mais il n'en a pas besoin. Si l'univers a l'unité d'une conscience, si son passé reste virtuellement présent à chaque nouvel instant, l'instinct peut s'expliquer comme l'actualisation d'un passé dans lequel les vivants n'étaient pas encore distincts. Autrement dit, l'unité du monde permet d'expliquer l'instinct sur le modèle de l'actualisation développé dans *Matière et mémoire*, à ceci près que le souvenir actualisé dans le comportement instinctif n'est pas un souvenir individuel. Le sphex connaît la chenille en tant qu'ils participent d'une même continuité, qu'ils actualisent par leurs activités respectives un même passé²⁴¹. « L'instinct est sympathie »²⁴² écrit

²³⁷ Voir par exemple *PM*, Introduction II, p.56 – 57 « Telle, une sonnette tirera des excitants les plus divers – coup de poing, souffle du vent, courant électrique – un son toujours le même, les convertira ainsi en sonneurs et les rendra par là semblables entre eux, individus constitutifs d'un genre, simplement parce qu'elle reste elle-même : sonnette et rien que sonnette, elle ne peut pas faire autre chose, si elle réagit, que de sonner. » Sur la théorie bergsonienne de la matière, voir en particulier Joël Dolbeault, « Le panpsychisme de Bergson : une hypothèse sur la nature de la matière », in *Philosophie* 2013/2, n° 117.

²³⁸ *EC*, p.174

²³⁹ *EC*, p.173

²⁴⁰ *EC*, p.169 – 172, voir aussi p.23 – 88 toute la discussion sur cette question.

²⁴¹ *EC*, p.168 « Les choses se passent comme si la cellule connaissait des autres cellules ce qui l'intéresse, l'animal des autres animaux ce qu'il pourra utiliser, tout le reste demeurant dans l'ombre. Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître.

Bergson. Le sphex possède une connaissance interne de la chenille, leur mise en présence dans l'espace, l'attitude dans laquelle le corps du sphex se trouve placé par la présence de la chenille, actualise en lui la connaissance qu'il en a, comme la vue d'un objet familier nous place d'emblée dans une attitude déterminée. La seule différence vient de ce que la familiarité entre le sphex et la chenille, la sympathie qui les lie, trouve sa raison au delà des individus. Le passé commun qui les rend familier l'un à l'autre est le passé du monde.

Quand les cellules s'organisent, quand la plante extrait du sol ses nutriments, et quand le sphex paralyse une chenille, il s'agit pour chacun de ces individus d'actualiser une connaissance, la connaissance d'une complémentarité, d'une unité originare. Les organismes et les cellules qui les composent jouent le souvenir qu'ils ont de l'unité perdue dans l'incarnation. La connaissance instinctive, parce qu'elle n'est pas acquise par l'individu mais est toujours déjà là, témoigne de la participation de chaque vivant à un passé commun, toujours virtuellement présent, mais ne s'actualisant, comme toute mémoire, qu'en fonction des besoins et de la structure des individus. C'est-à-dire que la configuration matérielle du corps animal refoule tout ce qui est inutile à sa conservation, mais que dans chacune de ses actions, c'est une mémoire transindividuelle qui le guide. Comment une amibe ferait-elle autrement la distinction entre ce qu'elle peut s'assimiler et ce qui la menace ? Comment la plante saurait-elle quels nutriments extraire du sol ? Comment les cellules embryonnaires parviendraient-elles à s'organiser en un individu complet ? Comment rendre compte, enfin, de ce que pour ces individus, tout est déjà familier à la première rencontre²⁴³ ? Les vivants reproduisent sans les avoir apprises des compétences qui, du point de vue intellectuel, exigent un apprentissage. Mais c'est que si les vivants sont bien dans un rapport symbiotique au monde, alors ils doivent avoir en partage une même histoire, par conséquent une même mémoire.

Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire ? [...] La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie, qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même. Il est impossible de considérer certains instincts spéciaux de l'animal et de la plante, évidemment nés dans des circonstances extraordinaires, sans les rapprocher de ces souvenirs, en apparence oubliés, qui jaillissent tout à coup sous la pression d'un besoin urgent. »

²⁴² *EC*, p.177

²⁴³ La familiarité consiste en effet pour Bergson en un « savoir quoi faire ». Cf. *MM*, p.103 « Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle : en cela consiste leur aspect de familiarité. » La distinction entre l'homme et l'animal consiste en cela que le rôle est fixé chez l'animal par sa structure organique.

À la participation synchronique qu'instaure la continuité matérielle, il faut donc ajouter une participation diachronique, une coprésence dans un passé commun virtuellement présent à chaque vivant, et que chaque vivant actualise en fonction de ses besoins et des habitudes motrices montées en lui lors de l'ontogenèse²⁴⁴. Sans cette actualisation du passé dans le présent, on ne peut pas rendre compte de la stabilité des espèces, de la formation des individus, ni des comportements complexes de formes de vie non intelligentes. La symbiose universelle est donc totale et maintient, pour ainsi dire, le monde en mouvement par la multiplication des rythmes d'action, des degrés de tension et de liberté. Mais en tant que les vivants non humains, même les plus évolués, n'actualisent qu'une mémoire non pas personnelle mais transindividuelle, ce mouvement demeure malgré tout circulaire²⁴⁵. Les individus, en plus de se répéter eux-mêmes, se répètent les uns les autres, ils ne font, en définitive, que reproduire la répétition matérielle à des rythmes différents. Chaque espèce n'est donc, en ce sens, qu'une scansion particulière, comme une signature rythmique, par laquelle un même tempo se trouve différemment organisé. Si la conscience animale est adéquate au monde, c'est parce que ses états sont les états du monde lui-même, et sa mémoire, la mémoire de l'univers. Elle est toute transparence, toute objectivité, tout à fait au-dehors, et l'animal est bien, en ce sens, un automate conscient.

Comment dès lors, l'espèce humaine a-t-elle pu briser le cercle, s'extraire du monde, et en reprendre l'élan ?

II. *Humanité et transcendance : l'oscillation de la présence*

1. **L'exception humaine et son envers : refouler l'immanence**

La vie étant un tout analogue à une conscience, c'est en actualisant la multiplicité qu'elle enveloppe qu'elle se matérialise. Dans l'élan de vie, dans cette

²⁴⁴ Sur ce point, voir en particulier le commentaire de Raymond Ruyer. « Bergson et le Sphex ammophile », in *Revue de métaphysique et de morale*, t.LXIV, n°2 : *Pour le centenaire de Bergson*, p.165 – 179, repris dans *EC*, p.635 – 650. En particulier *EC*, p.642 « L'oiseau qui fait son nid est à la fois l'oiseau individuel (déjà "fait" par l'embryogenèse), et, à travers lui, l'oiseau-type spécifique. L'oiseau individu est à la fois œuvre et ouvrier ; en œuvrant à son nid il continue encore à être œuvré. Le savoir n'est pas entièrement son savoir. Il apporte surtout, par son système nerveux déjà édifié, les "gnosies" orientantes ou contrôlantes, à un thème instinctif qui "arrive" dans son système nerveux de la même façon que les thèmes formatifs [ceux par lesquels les cellules se coordonnent de sorte à former un même organisme] arrivaient dans les ébauches embryonnaires au cours de la formation organique. » Autrement dit, le système nerveux dessine déjà la forme du savoir que l'activité instinctive actualise.

²⁴⁵ Sur ce point, voir en particulier *EC*, p.128 – 129

impulsion donnée une fois pour toute à notre monde²⁴⁶, des tendances s'entrepréntraient, empiétaient les unes sur les autres, comme les devenirs fuyants qui peuplent la conscience²⁴⁷. Or la vie est accumulation et décharge d'énergie, rétention en vue de l'action. Les premières formes de vie devaient manifester ces deux tendances à un niveau extrêmement rudimentaire, tout à fait minimal mais équilibré. Elles n'ont pu s'accroître qu'en se dissociant. C'est la raison pour laquelle Bergson distingue deux principales lignes d'évolution développant chacune une tendance au détriment de l'autre : les végétaux accumulent, les animaux dépensent, les uns sont sédentaires, les autres mobiles. Or, « entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident »²⁴⁸. C'est la raison pour laquelle la complexification croissante du système nerveux chez l'animal, permettant une mobilité de plus en plus libre, exprime une conscience de plus en plus riche²⁴⁹. Mais il existe plusieurs manières d'être mobile, auxquelles correspondent plusieurs manières d'agir. L'instinct et l'intelligence sont les deux nouveaux pôles, les deux tendances fondamentales, entre lesquelles se distribuent tous les modes d'action concrets. L'instinct est utilisation d'outils naturels, les organes (tel l'aiguillon du sphex), l'intelligence est utilisation d'outils artificiels. Aussi attribuons-nous spontanément l'intelligence aux animaux capables de fabriquer, d'utiliser, ou même de reconnaître un outil comme tel²⁵⁰. L'espèce humaine, enfin, est le point de l'évolution où la tendance à l'intellectualité s'est le plus accentuée, refoulant ainsi tout ce qui, de l'instinct, n'était pas conciliable avec elle, comme par exemple le caractère automatique de son actualisation. L'homme est d'abord *Homo faber*²⁵¹.

Certes, le simple fait que l'homme sache mouvoir ses membres, qu'il n'ait pas besoin d'être biologiste pour savoir qu'il doit se nourrir ou comment se reproduire, témoigne d'un résidu d'instinct, le résidu non seulement compatible mais indispensable au maintien de la vie. Nombre des actions accomplies par le corps se

²⁴⁶ EC, p.254

²⁴⁷ EC, p.119

²⁴⁸ EC, p.111

²⁴⁹ Nous permettons ici de résumer rapidement la manière dont Bergson envisage la dissociation des tendances vitales élémentaires. Cf. EC, Chapitre II et Chapitre III, en particulier la section « Signification de l'évolution », p.251 – 271, notamment p.252 – 253.

²⁵⁰ EC, p.138 – 139

²⁵¹ EC, 140 « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. »

font aussi d'elles-mêmes puisque que chaque cellule, chaque organe, se comporte à son niveau instinctivement. Mais ce n'est là que résidu, l'essentiel est ailleurs, dans l'activité du tout auquel ces actions sont subordonnées, et qui consiste dans l'exercice de sa capacité à produire des outils, à se donner des moyens d'agir que la nature n'avait pas prévu pour lui. Ainsi, l'outil « réagit sur l'être qui l'a fabriqué »²⁵², car en ouvrant devant lui des voies pour son action, il lui permet de *prendre* conscience d'une part plus large de son milieu. S'il n'y a que chez l'homme que l'intelligence triomphe ainsi définitivement de l'instinct, c'est parce qu'il est le plus organiquement démuné des êtres organisés. Mais parce qu'il n'a pas d'outils naturels spécialisés, parce que son corps n'est prévu pour rien d'autre que l'invention, il peut se rendre capable de tout. Chez l'homme, l'écart entre l'action qu'il effectue et celle qu'il pourrait effectuer est maximal. L'aiguillon du sphex, au contraire, ne sert qu'à une seule chose. C'est la raison pour laquelle la relation entretenue avec le milieu est intériorisée en conscience pour l'un, extériorisée en actions pour l'autre. Parce qu'il est intelligent, l'homme ne connaît rien naturellement, il voit tout de l'extérieur, et ne comprend toutes choses qu'en établissant des rapports. Le sphex, au contraire, parce qu'il n'a pas le choix de l'utilisation de ses outils naturels, connaît les choses du dedans : la chenille et l'aiguillon sont comme deux aspects d'une même activité, ils vont de pair, sont faits l'un pour l'autre²⁵³.

Trois choses expriment cette différence de nature entre l'homme et toutes les autres formes de vie terrestres : la plasticité de son cerveau, la mobilité des signes de son langage, la complexité des exigences sociales qui pèsent sur lui. Le cerveau humain, nous dit Bergson, diffère de n'importe quel cerveau animal en ce qu'il peut monter un nombre indéfini de mécanismes, qu'il peut s'ouvrir un nombre illimité de voies²⁵⁴. Mais cette plasticité ne suffit pas, encore faut-il la mettre à profit. C'est la raison pour laquelle la vie sociale, « qui emmagasine et conserve les efforts comme le langage emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen où les individus devront se hausser d'emblée, et, par cette excitation initiale, empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut »²⁵⁵. Enfin le langage « fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner et la dispense ainsi de se poser

²⁵² EC, p.142

²⁵³ EC, p.149

²⁵⁴ Sur ce point voir en particulier Deleuze, « Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson », in *Annales bergsoniennes II*, p.170

²⁵⁵ EC, p.265

exclusivement sur les corps matériels dont le flux l'entraînerait d'abord, l'engloutirait bientôt »²⁵⁶.

Nous retrouvons là les trois lieux de l'incarnation où la conscience trouvait à s'actualiser et le moi à sortir de lui-même, mais ici plus encore, cette incarnation apparaît comme indispensable à l'existence de la conscience telle que l'homme en fait l'expérience. Il faut remarquer néanmoins l'accent tout particulier que Bergson met sur le langage : il est à la fois ce qui permet de réagir « immatériellement » aux sollicitations du milieu, c'est-à-dire de penser nos réactions au lieu de les jouer, et ce qui permet la transmission de l'acquis, en désolidarisant le rythme évolutif technique du rythme évolutif organique. En effet, le langage permet de conserver le progrès technique et de le transmettre par la parole d'une part ; et il permet à chacun d'actualiser une mémoire sociale d'autre part. L'homme n'identifie pas les objets de son expérience grâce à une familiarité instinctive, mais grâce au jeu d'étiquettes que la société met à sa disposition²⁵⁷. Il n'a pas besoin de connaître puisqu'il sait nommer. Ainsi le langage, par lequel passe l'intellectualité du rapport au monde, assume chez l'homme la même fonction de mémoire utilitaire que l'instinct chez l'animal. Le langage est la mémoire transindividuelle propre à l'espèce, mémoire plastique, toujours différemment mobilisée, et même susceptible d'usages purement spéculatifs. Autrement dit, l'homme est le seul succès de l'évolution car il est le seul à échapper au fixisme, à ne pas s'être laissé hypnotiser par la matière qui lui donne sa forme, parce qu'il se laisse plus volontiers hypnotiser par les mots.

En effet, l'homme comme n'importe quel vivant, ne perçoit pas d'abord des individus mais des *qualités marquantes*. C'est qu'il faut vivre, et que la vie ne pourra jamais, en vertu de la nature même du temps, présenter deux fois la même situation. Tout vivant perçoit donc prioritairement les ressemblances. La différence, et *a fortiori* la différence individuelle, est un luxe de la perception, que l'homme lui-même ne peut acquérir qu'au prix d'efforts contrenatures²⁵⁸. Mais là encore, ce fond primitif donne lieu, par voie de dissociation, à deux nouvelles manières d'appréhender les objets : l'identification intellectuelle grâce aux idées sous lesquelles ils tombent et qui contractent perceptions et souvenirs en une même impression d'ensemble²⁵⁹ ; la

²⁵⁶ *Idem*

²⁵⁷ *PM*, Introduction II, p.87 – 92

²⁵⁸ *MM*, p.176

²⁵⁹ Il y aurait lieu de préciser le processus de formation des idées générales. En effet, un premier moment dans l'identification consiste à contracter ensemble les souvenirs que la situation appelle. En

différenciation comme individualisation par la « mémoire discriminative » qui « solidifie [l'objet] en perception de l'individuel »²⁶⁰. C'est la tension entre la ressemblance vécue et la différence perçue qui permet à l'homme d'abstraire, et ainsi de penser des ressemblances sous la forme d'idées générales, qui grâce au langage, ne sont plus tant liées aux situations qui les appellent qu'aux mots qui les expriment. En apprenant à parler, l'homme monte ainsi dans son cerveau des mécanismes alternatifs, différant si radicalement ses réactions vis-à-vis du milieu qu'il se dispense même d'y répondre par des actions.

Toutefois, en tant que le langage n'est pas produit mais acquis, qu'il nous est enseigné, la pensée qu'il permet, la pensée proprement humaine, est toujours pensée commune, pensée en commun²⁶¹. C'est la raison pour laquelle le langage nous éloigne des choses et de nous-mêmes. Il faut abstraire pour s'abstraire du monde, mais dans ce mouvement même, nous sortons aussi de nous-mêmes. Ce dont le langage nous tire, c'est de l'ici et maintenant de l'expérience. Et c'est la raison pour laquelle nous avons tôt fait d'entrer dans un circuit de la perception mal réfléchi : la présence de l'objet devient conscience d'attitude, laquelle est pensée, non plus jouée, par l'intermédiaire du langage, et ainsi l'homme se retranche dans un monde d'idées générales, dont l'omniprésence dans la vie consciente et la stabilité, qu'elles empruntent à celle des mots, l'invitent à les hypostasier purement et simplement. Ces hypostases sont les concepts, les idées en tant qu'elles ne sont plus des attitudes concrètes d'une conscience qui travaille à élucider son expérience actuelle, mais de simples formes, de pures synthèses de caractères abstraits que les sociétés enseignent à leurs membres en leur apprenant à parler. L'intelligence remplace l'instinct en rendant aussi, à sa manière, tout objet familier à la première rencontre.

Le danger devient alors de prendre le découpage opéré par notre langue comme le plus pertinent qui soit, et parce que chaque mobilisation efficace du langage

ce sens, la compréhension de l'idée réside d'abord dans une contraction de son extension mémorielle. Mais toute identification réussie augmente par là même l'extension mémorielle de l'idée et rétroagit ainsi sur sa compréhension. Or, il se peut que l'image nouvellement subsumée présente des traits inconciliables avec certaines des images contractées dans l'idée. Cette identification peut donc amener à retirer de l'extension mémorielle de l'idée certaines des images qui en faisaient partie, et ainsi à étendre ou restreindre son champ d'application dans la perception, son extension perceptive. C'est par cette rétroactivité, par cette mise en circuit de l'extension mémorielle et de l'extension perceptive de l'idée, que nos idées gagnent en précision, et le découpage qu'elles permettent, en pertinence. Un enfant, ayant appris à distinguer le mouton de la chèvre, pourra ainsi appliquer cette distinction à l'intérieur même de ses souvenirs, alors que le loup, dépourvu de langage n'y verra jamais qu'un même appel. L'exemple du loup est de Bergson. Cf. *Rire*, p.116.

²⁶⁰ *MM*, p.176

²⁶¹ *PM*, Introduction II, p.87 – 88

confirme son efficacité pratique, nous ne pouvons qu'adhérer toujours davantage aux divisions qu'il propose. En apprenant à parler, c'est un peu comme si nous reproduisions à l'échelle individuelle la genèse conjointe de l'intelligence et de la matière de *L'évolution créatrice* : plus nous intellectualisons notre rapport au monde, plus nous possédons de mots pour dénouer, pour *défaire* l'unité universelle, et plus, effectivement, les images se détachent dans notre représentation. Plus nous pensons le monde, mieux il se laisse penser²⁶².

Aussi l'homme vit-il, par nature, dans une zone mitoyenne entre les choses et sa personne²⁶³. Pris dans le monde, il est sans cesse happé au-dehors par le seul fait de son incarnation. Mais se laissant, pour ainsi dire, le temps de la réflexion, il substitue sans cesse aux choses les symboles par lesquels il les tient à distance. Sa perception s'intellectualise à mesure qu'il vieillit par cela seul qu'il identifie toujours plus par concepts qu'il n'individualise par l'attention ou ne se laisse décider par une identité d'attitude corporelle. Extérieur à soi, extérieur au monde, il se tient continuellement entre deux immanences, réglant toutes choses sur des concepts dont l'efficacité pratique le dispense de jamais soupçonner « l'arbitraire du signe »²⁶⁴. L'homme morcelle le monde et sa personne, comme on épelle les lettres d'un même mot, et l'éducation consiste essentiellement à inculquer un même « alphabet » aux membres d'une même communauté, de sorte à ce qu'ils puissent identiquement épeler jusqu'au vécu le plus personnel. Aussi, sans trop anticiper sur la suite de ce travail, nous pouvons d'ors et déjà voir que la zone mitoyenne entre les choses et nous n'est autre que l'espace social, que le langage instaure et coordonne.

L'homme refoule donc son immanence au monde comme il refoule son immanence à soi. Le plus souvent condamné à la superficialité, il est aussi bien parasite de lui-même que du monde où il vit²⁶⁵. Mais c'est justement cette extériorité, c'est le vide que fait partout sa conscience qui lui permet la liberté d'action qui le caractérise, et qui le rend capable de progrès indéfini. Bien plus, la conscience de soi

²⁶² Cf. *EC*, Chapitre III

²⁶³ *Rire*, p.118 « Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe. Nous nous mouvons parmi des généralités et des symboles, comme en un champ clos où notre force se mesure utilement avec d'autres forces ; et fascinés par l'action, attirés par elle, pour notre plus grand bien, sur le terrain qu'elle s'est choisi, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes. »

²⁶⁴ L'expression est de Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Première partie, Chapitre premier, §2, p.100

²⁶⁵ Le parasitisme est aussi bien utilisé par Bergson à propos du rapport entre moi superficiel et moi profond, qu'à propos du rapport entre la supra-conscience universelle et la conscience humaine individuelle. Cf. *Essai*, p.125 ; *EP, Gifford Lectures* d'avril-mai 1914, Dixième conférence, p.437

elle-même repose sur cette capacité de distinction : l'immanence au monde doit être occultée, annulée, neutralisée, pour que la conscience de soi puisse y faire saillie.

Pourtant, si l'homme se caractérise par sa capacité à l'inadéquation, si l'asynchronie qui le définit repose sur l'instauration d'une transcendance, sur la constitution d'un *milieu*, d'un entre-deux proprement humain, comment peut-il éviter de se trouver piégé par l'auto-confirmation de la pertinence du langage grâce auquel il circule entre les devenirs qu'il fige ? Si l'homme ne s'extrait du monde qu'au prix d'un refoulement des choses et de soi-même, comment pourra-t-il s'assurer de la pertinence des catégories dans lesquelles il organise sa représentation ? Nous avons déjà vu comment l'homme se ressaisit lui-même, mais comment retrouvera-t-il le chemin des choses ?

2. Intuition et sympathie : se fondre à nouveau dans le tout

Il faut reconnaître que la plupart des hommes, même les plus éduqués, tendent aussi à la répétition mécanique. C'est que le langage, aidé des autres habitudes sociales, représente un équivalent pratique de l'instinct si efficace qu'il constitue pour la conscience le même risque d'assoupissement. Les signes du langage ont tôt fait de se substituer aux choses, au point de remplacer une mécanique par une autre. Leur statut d'outil, leur caractère conventionnel, leur nature de signe, sont vite oubliés, refoulés, pour deux raisons fondamentales : le mouvement rétrograde du vrai, qui mène à l'hypostase des formes dégagées rétrospectivement, et la socialisation de la vérité²⁶⁶. Cette dernière repose d'une part sur la confusion entre vérité et efficacité pratique d'une croyance, d'autre part sur la manière dont les obligations sociales se renforcent les unes les autres²⁶⁷.

Autrement dit, parce que la grille d'analyse que fournit une langue à ses usagers permet d'appréhender efficacement le monde, on la croit spontanément adéquate à ses articulations réelles, et parce que nous partageons cette grille d'analyse avec les autres membres de notre communauté, la confiance de chacun en son adéquation, en la véracité du langage, renforce la confiance de tous les autres. La socialisation de la vérité est le mouvement par lequel le respect du sens des mots devient moralement contraignant, parce que le remettre en question, c'est s'attaquer aux cadres qu'une communauté se donne pour agir en commun. Bien plus, dans la

²⁶⁶ *PM*, Introduction II, p.95

²⁶⁷ *DS*, p.2 – 3, p.17.

mesure où le langage remplace chez l'homme l'instinct, s'attaquer au langage, c'est s'attaquer à la mémoire collective grâce à laquelle la société trouve son unité, sa cohésion, et chaque membre sa place. C'est un acte de rébellion semblable à celui dont une cellule se rendrait coupable si elle commençait à penser et à vivre pour elle-même. Le langage est tout fait, c'est la matière de la pensée, et s'il continue de se faire, ce n'est que par solidarité avec la vie qui s'exprime et se donne forme à travers lui²⁶⁸. Mais comme la matière, il tend par nature à l'équilibre systématique et à l'extériorité réciproque des termes qu'il met en relation.

Toutefois si nous étions tous irrémédiablement pris dans une telle automaticité, aucun progrès ne serait possible. Pour rendre compte du progrès humain, technique, scientifique, philosophique, ou moral, il faut rendre compte de la possibilité pour l'homme de sortir du cercle où tournent les sociétés closes sur leurs coutumes. Mais si la pensée proprement humaine est pensée en commun, si le milieu anthropologique par excellence est le milieu social, et si la forme de notre représentation dépend avant toute chose des cadres de notre action, comment espérer s'élever au-dessus de ce qui semble bien être notre condition²⁶⁹ ?

La seule existence des artistes prouve, selon Bergson, qu'un tel élargissement de l'expérience est possible. L'artiste, en effet, est un individu dont un des sens échoue à lui présenter prioritairement l'aspect utile des choses. L'artiste est un rêveur, mais par un côté seulement de son rapport au monde²⁷⁰. Cependant, il n'est pas artiste par cela seul qu'il perçoit des différences invisibles aux autres hommes. Il est aussi celui qui trouve les moyens d'attirer leur attention sur ce que nous manquons, il se fait alors magnétiseur. L'objet de l'art est de révéler le singulier, le rôle de l'artiste de nous rendre attentifs. En ce sens, il nous ramène à l'immanence matérielle, il nous indique l'hétérogène sous l'homogène, les différences sous la répétition. « Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, nous dit Bergson des écrivains, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles : telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera. Le poète est ce révélateur »²⁷¹. Qu'est-ce à dire sinon que le texte, pour peu qu'il nous émeuve, nous fait entrer avec

²⁶⁸ *PM*, « L'intuition philosophique », p.133 – 134

²⁶⁹ Cf. Deleuze, « Cours sur le Chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson », in *Annales bergsoniennes*, II, p.186 « [La condition humaine] exprime le fait pour nous d'éclorre dans un monde tout fait. »

²⁷⁰ *Rire*, p.115 – 124 ; *PM*, « La perception du changement », p.149 – 153

²⁷¹ *PM*, « La perception du changement », p.149 – 150

lui dans cette solidarité spéciale qui actualise symétriquement la richesse implicite du sujet et de l'objet ?

Davantage, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la figure de l'artiste se voit accorder une importance capitale dans la réforme des cadres de notre représentation. En effet, à côté de celui qui nous rend attentifs aux différences, et par conséquent à l'inadéquation des cadres dans lesquels nous saisissons les choses, il y a l'artiste génial, qui nous impose purement et simplement un nouveau sens pour les mêmes choses. L'amour, ainsi, n'est plus le même depuis que les romanciers du Moyen Âge l'ont associé à la ferveur mystique. De même, nous devons à Rousseau, d'après Bergson, l'émotion que la montagne inspire²⁷². En devenant exprimables, ces émotions deviennent aussi disponibles : les mots ne les occultent plus parce qu'ils peuvent les nommer. Et même, parce que ce sont ces émotions que les mots nomment désormais, les autres nuances se trouvent maintenant occultées.

Toutefois, il faut remarquer d'importantes restrictions quant au statut de l'artiste : d'abord il ne prend pour objet que le singulier. Seule la comédie prend pour objet le général²⁷³. Ensuite, le détachement naturel de l'artiste n'est pas un détachement général. Le peintre n'entend pas mieux que quiconque. Même l'écrivain, dont le détachement n'est pas localisé, possède un défaut majeur : il opère sans méthode. Il ne s'agit pas, bien sûr, de négliger le travail que représente la production de l'œuvre. Là où la méthode manque, c'est dans le détachement lui-même. L'artiste ne fait pas d'effort pour percevoir comme il perçoit. Il ne travaille qu'à communiquer ce qui lui est donné. S'il travaillait à se donner la moindre expérience, ce ne serait plus en tant qu'artiste. Pour reprendre le modèle pneumatique que nous avons proposé lors de l'examen du circuit de l'attention, disons que le travail de l'artiste n'est que du côté de l'expiration²⁷⁴.

Une deuxième figure, d'après Bergson, témoigne d'un dépassement de notre condition, c'est le grand mystique. Mais si l'art a pour objet le singulier, au point de fixer notre attention sur un objet, le mysticisme porte au contraire sur l'universel : il s'agit de retrouver l'élan du monde et d'en poursuivre le mouvement. Autrement dit, alors que l'artiste est sensible aux choses, le mystique, lui, est sensible au mouvement qui les engendre. Ce qu'il retrouve, c'est l'immanence spirituelle, et c'est pourquoi il

²⁷² Pour ces deux exemples, voir *DS*, p.37 – 39.

²⁷³ *Rire*, p.123 – 125

²⁷⁴ Il faut remarquer que l'exemple de Rousseau est ambigu, puisqu'il était aussi philosophe et enclin à une forme de mysticisme.

agit au lieu de contempler²⁷⁵. Bien plus, en tant que le mystique est aussi le plus souvent adepte d'une religion, il faut remarquer que tout le travail est pour lui du côté de l'inspiration : par le dogme, l'ascèse, par la discipline qu'il s'impose, le mystique se dispose à l'expérience à laquelle il aspire. Du côté de la réalisation, au contraire, plus aucun obstacle ne l'attend s'il parvient à rejoindre l'élan de vie source de toute chose.

Toutefois, le mystique et l'artiste sont des cas exceptionnels. Si leur existence témoigne de l'incomplétude de nos expériences, y a-t-il pour nous un moyen de dépasser les cadres dont ces hommes exceptionnels nous font soupçonner l'inadéquation ? Pouvons-nous espérer nous-mêmes retrouver l'immanence par-delà la transcendance caractéristique de notre humanité ?

La réponse serait tout simplement négative si nous étions de pures intelligences. Alors, nous ne pourrions rien saisir que du dehors, et ne rien connaître des choses que par les relations qu'elles entretiennent. Tout est mouvement dans le monde, et si connaître consiste bien à saisir une identité, s'il n'y a d'identité réelle que dynamique, alors notre connaissance semble condamnée à la relativité tant qu'elle prend forme dans les cadres de notre action. Même, si nous étions de pures intelligences, nous ne pourrions rien soupçonner d'analogue à la durée, et toute la pensée de Bergson serait au mieux le déploiement dialectique d'une définition abstraite, au pire une pure pétition de principe. Toutefois, nous dit Bergson, « il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-même »²⁷⁶.

Nous avons déjà examiné les difficultés liées à une saisie adéquate de soi, et nous avons montré que la coïncidence à soi s'éprouve d'abord dans l'action libre, parce que c'est là que notre identité se donne à voir dynamiquement. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la valeur de modèle que prend cette saisie de soi. Nous savons que nous pouvons connaître intuitivement, parce que nous nous connaissons intuitivement au moins nous-mêmes. Si nous voulions étendre ce mode de connaissance à d'autres objets, alors il nous faudrait chercher à les connaître comme nous nous connaissons

²⁷⁵ *DS*, p.234, p.240 – 241

²⁷⁶ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.182

nous-mêmes. À l'art, la mystique, et l'instinct s'ajoute donc un quatrième témoignage de la possibilité d'une connaissance immédiate, c'est-à-dire intérieure, et dont toute la valeur réside en ce que chacun peut éprouver en lui-même sa validité.

Allons plus loin, dans le passage cité, Bergson fait intervenir deux termes : l'intuition et la sympathie. Souvent, ces termes semblent confondus par Bergson. Par exemple, il affirme dans l'« Introduction à la métaphysique » que l'intuition *est* « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »²⁷⁷ ; on trouve aussi dans *L'évolution créatrice* une définition de l'instinct par la sympathie et une définition de l'intuition par l'instinct²⁷⁸. Mais de même que l'intuition et l'instinct ne se recouvrent pas parfaitement²⁷⁹, de même intuition et sympathie ne sont pas équivalentes.

En effet, l'intuition désigne avant tout un mode de connaissance : c'est la perception de la différence propre de l'objet, de la différence interne, c'est-à-dire sans comparaison²⁸⁰. L'intuition est donc saisie d'une durée, d'un mode de continuité, d'une identité dynamique²⁸¹. La sympathie, quant à elle, désigne un type de relation : elle est « communication intérieure entre deux êtres qui ne sont pas mis en rapport par des mouvements extérieurs ou des sensations, mais par une sorte de “participation” directe due à une communauté de nature »²⁸². C'est la définition qu'en donne le *Vocabulaire* dirigé par André Lalande, et c'est aussi ce que laisse entendre l'assimilation de l'instinct à une relation de sympathie. C'est en instaurant cette relation avec l'objet que l'on s'en donne une intuition. Ainsi fait l'artiste²⁸³. Ainsi

²⁷⁷ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.181

²⁷⁸ *EC*, p.177 – 178

²⁷⁹ *EC*, p.178 ; *DS*, p.264 – 265

²⁸⁰ Sur ce point voir Deleuze, *L'île déserte*, « La conception de la différence chez Bergson », p.44 – 45.

²⁸¹ Précisons qu'avant que la matière soit identifiée à la tendance à se défaire, l'intuition était seule mode de connaissance de l'absolu, puisque tout durait. L'analyse dénaturait tous les objets sur laquelle on l'appliquait. À partir de *L'évolution créatrice*, l'analyse devient le mode de connaissance de la matière qui nous la donne absolument, sans la dénaturer, puisqu'elle y est parfaitement adéquate. Mais dans ces deux cas, l'intuition désigne toujours la saisie de ce qui dure.

²⁸² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p.1084, Sympathie, sens B. Sont ensuite cités en exemples deux passages de *L'évolution créatrice*.

²⁸³ *EC*, p.178 « Notre œil aperçoit les traits de l'être vivant mais juxtaposés les uns aux autres et non pas organisés entre eux. L'intention de la vie, le mouvement simple qui court à travers les lignes, qui les lie les unes les autres et leur donne une signification, lui échappe. C'est cette intention que l'artiste vise à ressaisir en se replaçant à l'intérieur de l'objet par une espèce de sympathie, en abaissant, par un effort d'intuition, la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle. » ; voir aussi *Rire*, p.20 – 21 sur l'art de la caricature, notamment p.20 « L'art du caricaturiste est de saisir ce mouvement parfois imperceptible, et de le rendre visible à tous les yeux en l'agrandissant. Il fait grimacer ses modèles comme ils grimaceraient eux-mêmes s'ils allaient au bout de leur grimace. Il devine, sous les harmonies superficielles de la forme, les révoltes profondes de la matière. »

aussi, le philosophe dont le travail consiste à sympathiser²⁸⁴. Mais comment cette relation s'établit-elle ? L'examen de l'instinct nous la présente comme une synchronisation entre deux activités. Dès l'*Essai*, d'ailleurs, la sympathie désignait l'adoption d'un rythme commun. Mais dès l'*Essai* aussi, cette synchronie n'était réalisée qu'en abaissant certaines barrières, qu'à condition « d'endormir les puissances actives, ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé »²⁸⁵. La sympathie n'est donc pas spontanément réalisée par l'être humain, dont, rappelons-le, la spécificité consiste précisément dans sa capacité à retarder sur le monde. Mais sommes-nous pour autant condamnés à attendre qu'un artiste ou un mystique vienne nous replacer, presque malgré nous, au contact des choses ? L'homme, témoin de l'inadéquation des cadres dans lesquels il fige le monde, doit-il renoncer à cette expérience plus vraie dans l'attente que les voiles soient levés par d'autres ?

Non, certes, il peut faire effort pour dépasser sa condition. Il peut chercher la cause de l'inadéquation de son rapport au monde, en annuler les effets par cette connaissance même, et progresser ainsi vers une élucidation croissante de l'expérience. La philosophie est cet effort pour dépasser la condition humaine²⁸⁶, pour cesser de connaître les choses de l'extérieur par les rapports qu'elles entretiennent, et les saisir de l'intérieur, en sympathisant avec les mouvements qui les font telles qu'elles sont. Et si la philosophie est bien un tel effort, on comprend qu'elle doive commencer par la réflexion, par la connaissance de soi, qu'il faille commencer par aller à la recherche des données immédiates de la conscience, qu'il faille « aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt, au-dessus du *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement *humaine* »²⁸⁷.

Mais parce qu'il est un homme comme les autres, le philosophe n'a à sa disposition que l'expérience et l'intelligence. Il part donc des faits, les accumule, il se fait étudiant, il se rend attentif. « Car, écrit Bergson, on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. Et il ne s'agit pas seulement de s'assimiler les faits marquants ; il en

²⁸⁴ *PM*, « L'intuition philosophique », p.139

²⁸⁵ *Essai*, p.11

²⁸⁶ *EC*, p.49 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.218 ; Introduction II, p.51

²⁸⁷ *MM*, p.205

faut accumuler et fondre ensemble une si énorme masse qu'on soit assuré, dans cette fusion, de neutraliser les unes par les autres toutes les idées préconçues et prématurées que les observateurs ont pu déposer, à leur insu, au fond de leurs observations »²⁸⁸. Et cela vaut aussi bien pour la connaissance de soi. Multiplier les points de vue sur un problème, accumuler les faits, c'est se rendre capable d'en dégager la part de facticité, d'y démêler la part de réel et la part d'imaginaire. Ainsi, « en défaisant ce que les besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel »²⁸⁹. Mais l'essentiel du travail est encore ailleurs, car une fois replacé là où « commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux »²⁹⁰. Philosopher est donc un travail d'intégration²⁹¹, visant à exprimer dans des formules la raison de « l'être tel » des choses, de même qu'un physicien engendre toutes les positions où un mobile aurait pu s'arrêter en dégageant la différentielle de la courbe qu'il décrit.

Si la méthode est d'abord introspective, encore doit-elle donc commencer par lever les voiles qui nous cachent à nous-mêmes, et décrire les mouvements qui nous constituent. Or, une telle introspection, nous l'avons vu, nous livre la durée, par laquelle se dissolvent tous les problèmes qu'une dialectique de concepts raides ne pouvait que mal poser. Mais bien plus, l'introspection ne nous livre pas que l'intuition de notre durée personnelle, elle nous livre plusieurs niveaux de contraction, toute la multiplicité des rythmes que nous pouvons adopter, et toutes les tendances qui nous tirent de l'un à l'autre : tendance à la dissolution-éparpillement (matérialité), tendance à l'association-cohésion (socialité), tendance à continuation-contraction (vitalité), tendance à l'initiative ou à la spontanéité (personnalité). En nous étudiant nous-mêmes, en cherchant notre rythme propre parmi tous ceux entre lesquels notre conscience circule, nous découvrons aussi, comme le remarque David Lapoujade, que nous sommes traversés par des rythmes étrangers. « L'intuition, écrit-il, est ce par quoi l'on entre en contact avec l'autre en nous »²⁹².

²⁸⁸ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.226

²⁸⁹ *MM*, p.205

²⁹⁰ *MM*, p.206

²⁹¹ *MM*, p.206 ; *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.215

²⁹² David Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.69

L'intuition devient alors réminiscence, participation retrouvée, renouvelée. « La matière et la vie qui remplissent le monde, écrit Bergson, sont aussi bien en nous ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes »²⁹³. Or, si nous en sommes, nous connaître c'est en apprendre quelque chose.

Comme le montrait déjà l'examen de l'effort d'attention, approfondir son rapport au monde, c'est approfondir son rapport à soi, c'est dilater l'expérience et en déployer la richesse. Mais se confirme ici un second aspect de l'attention : le circuit solidarise sujet et objet en les synchronisant. Ainsi, si ma conscience prend pour objet un objet matériel, si elle se dilate pour élargir son plan de présence au monde, elle réalise deux choses complémentaires : en s'orientant du côté du rêve, elle imite le mouvement de la matière, et en resolidarisant l'objet et son milieu, elle s'en donne une image plus adéquate. Autrement dit, dans le circuit de l'attention, la conscience et son objet reculent symétriquement vers un niveau de détente croissant, leur unité de contraction se défait. Certes, la conscience humaine est limitée dans sa détente, elle ne pourra jamais redescendre au rythme que scande la lumière rouge. Mais parce que la matière se révèle dans ce mouvement, la conscience sait dans quelle direction poursuivre son effort. La sympathie n'est donc pas tant adoption d'un rythme que d'une tendance, et c'est l'intuition de cette tendance en soi qui permet d'attribuer cette même tendance aux choses.

C'est la raison pour laquelle la sympathie humaine devine par imitation²⁹⁴, mais ne donne rien elle-même : il n'est pas besoin de vivre au rythme des choses pour sympathiser avec les tendances qu'elles expriment, puisque ces tendances nous les retrouvons en nous à d'autres niveaux de réalisation²⁹⁵.

²⁹³ *PM*, « L'intuition philosophique », p.137 ; voir aussi « Introduction à la métaphysique », p.206 – 207, p.210

²⁹⁴ *Essai*, p.9 – 15 ; *Rire*, p.107 – 108, p.119 – 120, p.148 ; *MM*, p.232 – 234 ; *EC*, p.165, p.210 ; *PM*, « L'intuition philosophique », p.120 à propos de la sympathie avec une grande pensée « Regardons bien cette ombre [l'image médiatrice qui sert de support mnémotechnique au philosophe] : nous devinerons l'attitude du corps qui la projette. Et si nous faisons effort pour imiter cette attitude, ou mieux, pour nous y insérer, nous reverrons, dans la mesure du possible, ce que le philosophe a vu » ; « Le possible et le réel », p.104 « [L'intelligence] touche alors un des côtés de l'absolu, comme notre conscience en touche un autre quand elle saisit en nous une perpétuelle efflorescence de nouveauté ou lorsque, s'élargissant, elle sympathise avec l'effort indéfiniment rénovateur de la nature » (on remarquera la conjonction d'un participe présent et des notions d'effort et de sympathie) ; « Introduction à la métaphysique », p.178 ; Introduction II, p.27 – 29

²⁹⁵ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.211 « La conscience que nous avons de notre propre personne, dans son continuel écoulement, nous introduit à l'intérieur d'une réalité sur le modèle de laquelle nous devons nous représenter les autres. *Toute réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant.* »

Le retranchement humain permet donc l'intuition de soi, le retour réflexif, mais il nous coupe aussi de la sympathie naturelle, spontanée, que nous avons appelée symbiose. Nous sommes pris dans le monde mais cette présence est refoulée, occultée par ces mêmes réalités qui nous libèrent du rythme des choses (le cerveau, le langage, la vie sociale). Pour sympathiser à nouveau, il faut la médiation de l'intuition, de la réminiscence, il faut retrouver en soi-même les tendances que les choses accusent à leurs manières. La sympathie est donc bien, comme propose de la comprendre David Lapoujade, un raisonnement analogique par lequel nous dégageons les tendances que nous avons en partage avec tout l'univers²⁹⁶, mais il faut peut-être ajouter *pour nous* qui vivons dans la zone mitoyenne que le langage instaure entre les choses et nous.

Et l'on voit ainsi que la philosophie, mieux que l'art, nous ramène à l'immanence, parce que son point de vue est général et son détachement plus systématique : grâce à elle, c'est toute singularité qu'on se met en état de comprendre, c'est avec toute chose qu'on se trouve en communication. L'art ne restitue que l'immanence horizontale, matérielle, il ne montre les choses qu'une par une, alors que la philosophie nous montre la communauté, trouve les tendances génératrices, et plutôt que les créatures, révèle la création elle-même partout à l'œuvre et y compris en nous. La transcendance dans l'immanence que notre condition nous impose n'a donc rien d'une fatalité. Nous pouvons travailler à en comprendre la genèse et à en remonter la pente, pour peu que nous nous donnions la peine d'apprendre à nous connaître, et de nous fondre à nouveaux dans le tout²⁹⁷.

Il y a donc bien une altérité au monde, parce que l'homme se distingue sur fond d'immanence. Et de même que l'altérité à soi apparaît comme la tension vécue entre la fixité des formes et la mobilité de l'esprit, de même l'altérité au monde se présente maintenant comme la tension vécue entre l'effet de présence et l'effet d'extériorité : me sont présentes ces choses hors de moi qui me mettent en mouvement, mais dont je me distingue par un effort de retranchement. Les choses sont au-dehors quand leur influence est d'emblée au-dedans, ambivalence fondamentale

²⁹⁶ David Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, p.60 – 64

²⁹⁷ *EC*, p.193 « De cet océan de vie, où nous sommes immergés, nous aspirons sans cesse quelque chose, et nous sentons que notre être, ou du moins l'intelligence qui le guide, s'y est formé par une espèce de solidification locale. La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. »

puisqu'elle permet à la fois l'asynchronie humaine et sa resynchronisation. Mais à nouveau, de même que dans l'acte libre la multiplicité de départ diffère de la multiplicité d'arrivée, de même la symbiose originaire qui fait le fond de notre rapport au monde diffère de la sympathie analogique que l'approfondissement de soi permet de rétablir. Par cette nouvelle sympathie, désintéressée, éclairée d'intelligence, c'est l'empirie humaine qui se dilate par rénovation du langage, par correction des habitudes, et par approximation croissante des articulations réelles du monde, chaque succès ouvrant la voie vers de nouveaux élargissements.

Par l'intuition, par l'exploration des rythmes de durée, par la découverte des tendances qui constituent ces niveaux et que nous épousons pour un temps, jusqu'au seuil de la conscience²⁹⁸, nous nous rendons capables de ressaisir le mouvement même des choses, ou du moins d'en dessiner la courbe nous indiquant où l'expérience serait à chercher. Par l'intuition des rythmes et des tendances entre lesquels oscillent nos consciences, ce sont donc bien les rythmes et les tendances du monde lui-même que nous retrouvons. Seulement, parce que l'homme est un être retransché du monde, ce n'est plus dans les choses qu'il sent ces rythmes, c'est en lui-même. Cette sympathie consciente, seulement analogique et due à l'intellectualité de notre rapport au monde, est le prix à payer pour notre liberté.

Toutefois, parce que notre condition maintient comme une équivoque, parce que nous ne sommes qu'autant qu'il est possible du côté de l'intellectualité, parce qu'une frange d'instinct se maintient autour de notre intelligence, enfin parce que le fond symbiotique de notre rapport au monde n'est pas tout à fait perdu mais se laisse soupçonner dans l'expérience même de l'inadéquation des cadres où nous fixons les choses, l'effort est à tenter pour dépasser ces cadres. Cet effort est la philosophie, procédant par intégration, arpentage spéculatif des niveaux de contraction vers le haut ou vers le bas, et par élargissement de l'empirie humaine. Le savoir ainsi constitué est la métaphysique, science du pluralisme de l'unité, des différences de nature, des différences internes, du virtuel sans lequel l'actuel reste aussi contradictoire que le temps de Zénon. Ainsi le philosophe cherche-t-il, par la métaphysique, à renouer méthodiquement avec tous les niveaux de l'être.

Maintenant, si nous sommes nous-mêmes tendus entre matérialité et spiritualité, si nous sommes également capables de sympathiser dans un sens ou dans

²⁹⁸ *PM*, Introduction II, p.27

l'autre, et surtout si le niveau proprement humain coïncide avec le niveau de notre participation au corps social via la substitution de l'instinct par les mœurs et le langage, quelle relation établissons-nous avec les autres ? Quelle attitude nous présente autrui dans sa différence propre ? Comment saisissons-nous les autres personnalités qui nous entourent ?

Enfin, quels rôles jouent sympathie et intuition dans la rencontre d'autrui, quels obstacles sont à surmonter pour que cette rencontre soit possible, et comment établir un plan de présence qui n'objective ni n'absorbe aucun des termes en relation ?

TROISIÈME PARTIE

ALTÉRITÉ AUX AUTRES ET IMMANENCE SOCIALE :

L'OUVERTURE

I. Le rapport humain à l'autre : entre immanence spirituelle et immanence sociale

1. Le statut cosmologique de l'autre : être une personne ou être quelqu'un

La première chose à remarquer quant au problème de la rencontre d'autrui, c'est que l'altérité a une histoire : celle de l'actualisation, de la distinction des tendances, de l'éparpillement d'un même élan de vie en espèces et en individus qui le perpétuent dans le temps en le répétant dans l'espace. La cosmologie de Bergson nous invite donc d'abord à postuler une unité primitive, toujours virtuellement présente en chacune des parties que nous distinguons dans l'actuel. L'individu n'est jamais qu'un bourgeon ayant poussé sur le corps de ses parents, qu'un intervalle, qu'un lieu de passage pour un élan dont il hérite et qu'il tend naturellement à perpétuer²⁹⁹. C'est l'élan du tout qui fait le mouvement des parties³⁰⁰, et l'individu semble bien peu de chose, tant il vit d'une vie qui le dépasse³⁰¹.

Toutefois, cette même cosmologie affirme aussi bien la réalité des individus. Ils ne sont pas seulement imaginaires, ce ne sont pas des systèmes de phénomènes artificiellement clos par la science pour les besoins de l'étude³⁰², ce sont au contraire, quoiqu'ils ne puissent être rigoureusement identifiés aux images que nous en avons, des centres d'actions, des lieux de spontanéité, des points de contractions et de tension dans l'univers en mouvement. L'individu réel, l'être vivant, est un point de rupture dans l'équilibre des forces qui caractérise la matière. Il fait saillie sur fond d'immanence. Et ce qui le clôt ainsi, c'est la mémoire de soi jointe à l'oubli des autres : l'individu tient son individualité de sa capacité à refouler sa double immanence au monde, matérielle et spirituelle, et à se maintenir ainsi dans cette zone mitoyenne qu'est la conscience claire et distincte. Et parce que la spontanéité est coextensive à la proportion de passé contractée dans l'action présente, les êtres sont

²⁹⁹ *EC*, p.43

³⁰⁰ *EC*, p.54

³⁰¹ *EC*, p.270 « Seule, la matière qu'il charrie avec lui, et dans les interstices de laquelle il s'insère, peut le diviser en individualités distinctes. Le courant passe donc, traversant les générations humaines, se subdivisant en individus : cette subdivision était dessinée en lui vaguement, mais elle ne se fût pas accusée sans la matière. Ainsi se créent sans cesse des âmes, qui cependant, en un certain sens, préexistaient. Elles ne sont pas autre chose que les ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie, coulant à travers le corps de l'humanité. Le mouvement d'un courant est distinct de ce qu'il traverse, bien qu'il en adopte nécessairement les sinuosités. La conscience est distincte de l'organisme qu'elle anime, bien qu'elle en subisse certaines vicissitudes. » Voir aussi *DSi*, p.49 « Nous vivons une vie sociale et même cosmique, autant et plus qu'une vie individuelle. »

³⁰² *EC*, p.259

même d'autant mieux individués qu'ils refoulent mieux cette immanence. En effet, même l'animal intelligent ne peut prétendre au degré d'individuation proprement humain parce qu'il ne se dégage pas encore assez du rythme de la matière pour se dégager aussi de sa participation à la mémoire du monde. Il y a donc bien un fondement différentiel de la distinction³⁰³ : les coupes qu'opère la perception suivent le plus souvent les lignes du réel. Ce sont bien les différences de rythmes qui se sédimentent par contraction en distinctions de formes.

Toutefois, si cette individualité actuelle se dégage clairement sur fond de participation virtuelle, il n'en demeure pas moins que cette participation se défait. Ou plutôt, il semble que l'immanence spirituelle (la participation verticale du présent au passé) tende partout et à toutes les échelles à se défaire au profit de l'immanence matérielle (la participation horizontale et systématique d'un point de l'espace, réel ou symbolique, avec tous les autres) : même les hommes se font des automates conscients dans l'espace où leur liberté prend forme. Autrement dit, même chez l'homme la mémoire qui enregistre le passé en vue de l'insérer dans le présent tend à céder la place à la pure répétition des mêmes automatismes.

Mais qu'advient-il de la personnalité une fois posée cette double immanence virtuelle ? En effet, si une action est d'autant plus personnelle qu'elle mobilise une part plus importante du passé, et si mon passé comprend aussi le passé du monde, une action véritablement personnelle ne devra-t-elle pas aussi exprimer quelque chose de ce passé commun à tous les êtres et précédant mon individuation ? N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que fait le mystique quand il prolonge par son action l'élan de vie source de toutes choses³⁰⁴ ? Que reste-t-il de ce que j'appelle ma personne dans cette personnalité transindividuelle ?

Il semble qu'il faille choisir entre personnalité et individualité : l'individu actualisant sa distinction refoule par là sa participation à la mémoire du monde, alors que pour agir personnellement, il devrait, en toute rigueur, travailler à l'actualiser³⁰⁵. La personnalité et son expression, telles que la psychologie de Bergson les présente, paraissent maintenant réduites à l'expression superficielle d'une personnalité encore trop individualisée, encore trop coupée d'elle-même pour être véritablement profonde.

³⁰³ Sur ce point, on pourra consulter le commentaire éclairant de Jean-Michel Salanskis, dans « Bergson, le continu et l'être-au-monde », *Annales Bergsoniennes II*, p.230

³⁰⁴ *DS*, p.233 – 234, p.245

³⁰⁵ Remarquons qu'il ne s'agirait pas d'une actualisation tout à fait semblable à celle que l'on voit à l'œuvre dans l'action instinctive, puisqu'elle procéderait d'une prise de conscience du passé cosmique. L'intuition est un instinct éclairé d'intellectualité.

L'altérité à soi dont l'individu fait l'expérience semble ne plus être qu'un degré extrême d'altérité à soi de la vie elle-même. L'individu, semble-t-il, n'est plus qu'une perspective prise sur un tout qui s'exprime à travers lui, et la cosmologie bergsonienne pourrait donner le sentiment d'aboutir à une monadologie dynamique : tout se tient organiquement, chaque partie exprime intégralement le tout et ne reçoit sa différence que de la perspective, rétrospective et partielle, qu'elle prend sur lui.

Mais c'est précisément ce dynamisme qui fait toute la différence, puisque dans la cosmologie bergsonienne la participation se perd, l'harmonie dégénère et n'est présente qu'à l'origine³⁰⁶. Dans la monadologie leibnizienne, chaque monade exprime à tout instant le tout de l'univers³⁰⁷, mais dans la cosmologie de Bergson, les individus n'expriment que leur passé propre. Certes, le passé cosmique demeure virtuellement présent, et ce passé est aussi le commun puisqu'il y a unité à l'origine. Mais l'état actuel d'un individu n'exprime pas celui d'un autre, car chacun a son passé : dans l'éclatement de la vie se sont bien tracées des lignes continues d'évolution, et chaque ligne refoule certaines des tendances qui empiétaient dans l'impulsion originaire afin d'actualiser tout ce qu'elle peut de la tendance qui dirige son développement. Mais c'est alors un peu comme si le temps lui-même s'était ramifié : mon passé n'est pas tout à fait celui d'un autre, parce que la continuité de l'histoire universelle n'est pas celle d'un même développement, c'est celle d'une même impulsion.

S'il est donc bien possible de faire reculer la personnalité au delà du passé individuel, l'individualité, elle, se constitue réellement dans la dissociation d'un individu en deux individus distincts, c'est-à-dire en deux individus aux histoires divergentes, aux passés propres. Mais parce que les individus ne sont pas de purs effets de perspective, il faut admettre que les personnalités sont aussi bel et bien individuelles, car quand bien même il faudrait remonter dans un passé si profond qu'il est commun à toute vie, le chemin parcouru entre cette origine et le moment présent reste tout à fait unique. Ainsi, quand même on voudrait faire intervenir un passé cosmique dans la détermination de l'action personnelle, cette remontée ne noierait toujours pas la personnalité dans le tout de l'univers, car cette action sera toujours celle d'un individu au passé effectivement distinct du passé de tout autre individu. S'il est donc possible de parler de monade à l'égard des esprits tels que Bergson les

³⁰⁶ EC, p.51

³⁰⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie* « Principes de la philosophie [Monadologie] », en particulier §1 – 14 sur la nature des monades, et §49 – 61 sur l'entre-expression universelle.

conçoit, en s'appuyant tant sur la tendance des êtres à constituer des systèmes clos, des séries d'événements fermées sur elles-mêmes et préservant leur autonomie³⁰⁸, que sur leur participation virtuelle au tout de l'univers, on voit qu'il n'y pas lieu de parler de monadologie sans d'importantes restrictions. Il n'y a de participation spirituelle que diachronique, que le long des lignes d'actualisation de l'élan vital. Si le vivant suit bien sa propre loi d'évolution et ferme bien autant qu'il peut ses portes et fenêtres aux sollicitations du milieu, cette clôture l'empêche justement d'exprimer synchroniquement à lui seul le tout de l'univers. De même, un vers n'exprime pas tout le poème par cela seul que l'impulsion à l'origine du texte est commune à tous les vers. De même encore, la personne s'exprime toute entière dans un seul de ses états, « *pourvu qu'on sache le choisir* »³⁰⁹.

Or, les restrictions qui s'appliquent à cette « monadologie diachronique » constituent un premier éclairage important sur le statut cosmologique de l'autre : nous tous, parce que nous sommes des individus distincts, sommes bien des personnes différentes, des histoires qui possèdent certes une origine commune, mais qui n'en n'ont pas moins divergé. Toutefois, parce que l'éclatement de l'humanité en individus distincts est le dernier point de ramification de notre histoire, la dissociation la plus récente, autrui est aussi l'être du monde avec lequel j'ai la plus grande part de passé commun. Nos histoires ne se distinguent, pour ainsi dire, que depuis peu. Parce qu'il y a une nature humaine, la nature d'autrui m'est immédiatement accessible en moi : la sympathie analogique est ici d'une pertinence sans égale.

Toutefois, une telle manière d'aborder autrui n'est qu'un point de vue de philosophe, le point de vue général qu'offre la projection analogique fondée sur l'intuition. Comment irons-nous à la rencontre de l'autre dans sa singularité ? Comment irons-nous à la découverte non pas de ce que nous partageons, mais de sa différence propre ? Enfin, pour reprendre la question que nous posons en ouverture de ce travail, comment entrerons-nous en contact avec autrui comme une *autre personne* si ce contact suppose une sympathie profonde qui n'absorbe pas ses termes dans une identité stricte ?

³⁰⁸ *MM*, p.235 ; *Rire*, p.68. Voir aussi *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.179 où Bergson distingue les accidents qui s'ajoutent à l'idée que l'on se fait d'une personne, et les incidents qui se détachent d'elles. Il est d'ailleurs frappant que chez Bergson comme chez Leibniz, l'autonomie de la personne ou de la monade, si elle est d'abord fondée métaphysiquement, vise dans les deux cas à assurer la responsabilité morale des personnes, soit qu'elle soit créatrice d'elle-même, soit qu'elle soit seul sujet d'attribution pertinent des événements qui constituent son essence.

³⁰⁹ *Essai*, p.124 (nous soulignons)

2. Le proche et l'étranger : le rapport animal à l'autre, les différences culturelles, le temps comme facteur d'intimité

Pour répondre à ces questions, identifions d'abord plus précisément les obstacles à la saisie d'autrui comme personne, qui tous procèdent de notre condition : l'homme réalise cet équilibre particulier entre immanence matérielle et immanence spirituelle qui lui permet une individuation presque parfaite, refoulant tant sa solidarité avec le monde matériel qu'avec la vie comme élan transindividuel. Il a, pour ainsi dire, juste assez de mémoire pour ne se souvenir que de soi. Par conséquent, si la solidarité diachronique avec autrui est *en droit* la plus proche d'une expérience possible, elle est *en fait* aussi bien refoulée que l'immanence aux autres formes de vie. Le rapport à autrui doit être aussi superficiel que le rapport à toute autre chose pour que l'homme puisse s'éprouver lui-même comme une personne à part entière, distincte, individuée. Ainsi, autrui est toujours prioritairement identifié, et non individualisé. C'est-à-dire qu'il est d'abord appréhendé conceptuellement, à travers l'idée qu'on s'en fait, le nom qu'il porte, l'identité fixe qu'on lui attribue, sans égard pour la continuité de changement qu'il est en profondeur³¹⁰.

Mais il importe de distinguer deux types de rapports superficiels à l'autre. En effet, nous avons vu que l'individu humain n'atteint tout à fait la liberté qui le caractérise que par la vie en société et l'acquisition du langage. Cependant, les habitudes sociales par lesquelles l'homme inhibe les habitudes motrices naturelles tendent à la même automaticité que ces dernières. L'individu se trouve ainsi à nouveau pris, piégé dans l'immanence à un milieu, qui, bien que différent du milieu matériel, n'en est pas moins un lieu d'extériorité à soi. La superficialité proprement humaine de la représentation repose essentiellement sur cette immanence sociale. Or, dans son dernier grand livre Bergson apporte d'importantes précisions sur ce lieu d'immanence, et sur la manière dont il conditionne les relations entre les hommes.

En effet, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson distingue deux types de société : les sociétés closes et les sociétés ouvertes³¹¹. Toute société est close tant qu'elle trace une frontière entre ses membres et les autres hommes. La société ouverte, au contraire, est celle que constituerait l'ensemble des hommes, sans restriction, sans exclusion. À ces deux types de sociétés correspondent

³¹⁰ *Rire*, p.116 ; *DS*, p.192

³¹¹ *DS*, p.25 – 34

deux morales³¹² : la morale close, qui est pression appliquée par l'ensemble des obligations sociales se justifiant les unes les autres, et la morale ouverte, qui est aspiration à suivre un modèle, à aimer tous les hommes comme des frères, aspiration à l'amour qui est déjà amour, puisque toute émotion est déjà un élan³¹³. C'est la morale du mystique dont le contact avec l'élan de vie commun à tous les êtres lui donne le sentiment de leur être *apparenté*³¹⁴.

Avec l'application du couple clôture-ouverture aux sociétés, Bergson précise le sens de l'immanence sociale en rapprochant les sociétés des organismes, lesquels sont des tous naturellement clos, cohérents, dont chaque partie vit pour et par les autres³¹⁵. La société tend par nature à imiter cette cohésion³¹⁶. Autrement dit, les membres d'une société sont, pour ainsi dire, ouverts les uns sur les autres de sorte à ce que la société puisse se fermer sur elle-même. Mais cette ouverture est du même genre que la participation synchronique, et elle dépersonnalise d'autant mieux les individus qu'elle les tient mieux liés les uns aux autres, obligés les uns envers les autres. La société, comme l'organisme, se clôt en limitant la clôture réciproque des individus qui la compose, elle virtualise leur multiplicité. C'est la raison pour laquelle l'homme isolé, comme l'affirme Bergson, s'expose à la folie et à la mort, de même qu'une abeille ne survit pas sans ruche même si ses besoins sont satisfaits. Nous ne sommes pas faits pour la solitude³¹⁷.

L'exemple du criminel, que Bergson prend dans le premier chapitre des *Deux sources*, est sur ce point très éclairant³¹⁸. En effet, le criminel pris de remords n'est pas tant angoissé par la crainte du châtement que par l'inadéquation de l'image qu'il a de lui-même et de celle qu'en ont les autres. Il sait que sa personne diffère de la personnalité qui lui est attribuée, et ne peut plus se reconnaître dans l'image que la société lui renvoie de lui-même. L'histoire du criminel se dédouble : il y a celle qu'il

³¹² *DS*, p.30

³¹³ *DS*, p.43

³¹⁴ *DS*, p.51, p.97

³¹⁵ Symétriquement, ce rapprochement permet aussi de penser l'ouverture ponctuelle des totalités organiques que sont le vivant et la conscience.

³¹⁶ *DS*, p.1 – 33. Cette thèse était déjà présente dans *Le rire*, notamment p.15, p.34 et p.103.

³¹⁷ *DS*, p.109 « Pour notre part, nous estimons qu'on ne tiendra jamais assez compte de sa destination sociale quand on étudiera l'individu. C'est pour avoir négligé de le faire que la psychologie a si peu progressé dans certaines directions. Je ne parle pas de l'intérêt qu'il y aurait à approfondir certains états anormaux ou morbides qui impliquent entre les membres d'une société, comme entre les abeilles de la ruche, une invisible anastomose : en dehors de la ruche l'abeille s'étiole et meurt ; isolé de la société ou ne participant pas assez à son effort, l'homme souffre d'un mal peut-être analogue, bien peu étudié jusqu'à présent, qu'on appelle l'ennui ; quand l'isolement se prolonge, comme dans la réclusion pénale, des troubles mentaux caractéristiques se déclarent. »

³¹⁸ *DS*, p.10 – 11

se raconte à lui-même, et celle qu'il raconte aux autres et que les autres se racontent entre eux. Dans ce dédoublement, il se prive de la stabilité que prodigue l'appartenance au groupe. Il n'en partage plus toutes les idées, son nom ne le désigne plus tout à fait, il est mensonger. Ainsi, il se prive de l'aide que la société lui offrait pour maintenir son équilibre psychologique et l'unité de sa personne.

En effet, la société, comme le corps, offre un lest à l'activité psychologique en maintenant l'individu attentif à la vie, l'empêchant de céder à la facilité du rêve ou de la pure impulsivité³¹⁹. La moquerie fait partie des moyens qu'elle met en œuvre à cette fin, sanctionnant les distraits du congé qu'ils prennent d'elle ou d'eux-mêmes, les empêchant surtout de se clore sur leurs caractères en une mécanique trop raide et trop autonome³²⁰. Mais tout le jeu des obligations sociales vise avant tout à faire converger les efforts individuels. « Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même »³²¹ affirme Bergson. « Par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque »³²².

L'image que Bergson utilise pour illustrer cette cohésion est d'ailleurs d'autant plus parlante qu'elle reprend celle déjà proposée dans *l'Essai* et *Le rire* pour distinguer le moi profond du moi superficiel, lequel était déjà identifié au moi social : telles des plantes aquatiques, les personnalités s'entremêlent en surface, mais elles poussent aussi en profondeur des racines qui leurs sont propres et mieux aptes encore à assurer leur équilibre dans le flux mouvant des choses³²³. La stabilité superficielle, horizontale, fondée sur la cohésion du groupe, empêche chacun de dériver ou de se perdre, de se laisser absorber par le mouvement du monde, parce qu'elle fixe un minimum de liberté auquel tous doivent s'élever. C'est cette stabilité que le criminel regrette. C'est elle qui permet à la plupart des hommes de vivre. Il y a certes une

³¹⁹ La vie sociale maintient pourtant mieux cet équilibre que le corps, qui ne détourne que du rêve. Il faut remarquer à ce propos que le bon sens, qui désigne la capacité de maintenir un équilibre pertinent entre rêve et action, devient dans *Les deux sources* le sens social. Cf. *DS*, p.109 – 110

³²⁰ *Rire*, p.14 – 15, notamment p.15 « Toute raideur du caractère, de l'esprit et même du corps, sera donc suspecte à la société, parce qu'elle est le signe possible d'une activité qui s'endort et aussi d'une activité qui s'isole, qui tend à s'écarter du centre commun autour duquel la société gravite, d'une excentricité enfin. » Voir aussi p.103 « Il faut que chacun de ses membres reste attentif à ce qui l'environne, se modèle sur l'entourage, évite enfin de s'enfermer dans son caractère ainsi que dans une tour d'ivoire. »

³²¹ *DS*, p.7 ; voir aussi p.283 « Une force de direction constante, qui est à l'âme ce que la pesanteur est au corps, assure la cohésion du groupe en inclinant dans un même sens les volontés individuelles. Telle est l'obligation morale. »

³²² *DS*, p.7

³²³ *Essai*, p.101 ; *Rire*, p.99 ; *DS*, p.7 – 8. Voir aussi *PM*, Introduction II, p.89 « Autant de sociétés, autant d'îlots consolidés, çà et là, dans l'océan du devenir. »

stabilité plus profonde, plus personnelle : celle qui nous lie au fond des choses, celle de la continuité de changement que nous sommes en profondeur et par laquelle, depuis *L'évolution créatrice*, nous participons de la continuité du monde lui-même. Mais cette stabilité ne se retrouve que par le long travail menant à l'intuition. Si le criminel retrouvait cette stabilité personnelle, il regretterait son crime lui-même.

Bien plus, la solidarité sociale est telle que Bergson attribue même une âme aux sociétés, immanente à leurs langages, et dont participent tous leurs membres en tant que la mémoire et l'imagination individuelle « vivent de ce que la société a mis en elles »³²⁴ en leur apprenant à parler et ainsi, à penser dans ses cadres. Dans les sociétés closes, la cohésion repose donc essentiellement sur le travail d'assimilation, d'intégration communautaire des individus par leur dressage³²⁵, de sorte à ce que chacun fasse corps avec ses pairs³²⁶. Il s'agit d'inculquer à tous une même mémoire, et par elle les habitudes permettant d'insérer l'activité individuelle dans l'effort commun. Mais on voit aussi que par cette éducation, il s'agit principalement d'homogénéiser la manière dont les individus se rapportent au monde en leur fournissant des moyens d'identifier identiquement les mêmes choses, et de coordonner efficacement leurs actions en s'appréhendant les uns les autres comme des instanciations de types, comme les acteurs de rôles sociaux préétablis qu'il est de leur devoir de jouer fidèlement sous peine de gêner la bonne marche de la vie sociale. Dans mon commerce habituel avec les autres, peu m'importe de connaître la personnalité de la plupart d'entre eux. Il me suffit de pouvoir identifier l'attitude pertinente à adopter en leur présence. L'intimité est un luxe. La vie sociale n'exige que l'harmonisation des activités individuelles.

Mais de même que pour l'organisme, c'est par retranchement, par opposition à l'étranger que la société se clôt ainsi sur elle-même. C'est contre les autres que l'on aime ses semblables. Les sociétés naturelles ont pour essence l'exclusion et pour destination la guerre³²⁷. Cependant, nous ne pourrions haïr des hommes dont nous nous sentons proches. C'est la raison pour laquelle la nature « a interposé entre les

³²⁴ *DS*, p.9

³²⁵ *DS*, p.99

³²⁶ *DS*, p.33 « [L'homme normal] fait corps avec la société ; lui et elle sont absorbés ensemble dans une même tâche de conservation individuelle et sociale. Ils sont tournés vers eux-mêmes. »

³²⁷ *DS*, p.25 – 27, notamment p.27 « Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi. » ; p.283 « La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer où à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand elle sort des mains de la nature. »

étrangers et nous un voile habilement tissé d'ignorance, de préventions et de préjugés »³²⁸. Bergson est ici tout près d'anticiper le chapitre que Lévi-Strauss dédie à la question de l'ethnocentrisme dans *Race et histoire*³²⁹, en montrant que les autres nous apparaissent d'autant moins comme des hommes que leurs habitudes diffèrent plus des nôtres.

En effet, dans *Les deux sources*, Bergson réduit significativement l'écart entre l'homme normal et l'animal. Par exemple, il n'affirme plus que les sociétés humaines sont naturellement ouvertes³³⁰, elles sont maintenant presque aussi closes que les sociétés d'hyménoptères, bien que différemment organisées. La société ouverte exige un dépassement de la nature humaine, qui ne peut être appelé à se réaliser que par l'intermédiaire d'individus géniaux, ayant eux-mêmes franchi les limites assignées à l'espèce³³¹. Un autre point de rapprochement entre l'homme et l'animal concerne la perception. Reconnaître un homme, nous dit Bergson, c'est le distinguer des autres hommes. Reconnaître un animal, c'est identifier un genre, une propriété. Nous percevons donc les animaux comme les animaux se perçoivent les uns les autres, à ceci près que le genre perçu trouve un nom dans le langage humain³³². Dans les deux cas, l'identification reste superficielle : si l'on distingue, c'est que l'on saisit dans les cadres de l'action. Mais par sa clôture même, la société n'invite-t-elle pas ses membres à percevoir l'étranger comme ils perçoivent les animaux ? Dans une société close, l'étranger est l'ennemi, l'hostile, c'est sa seule qualité marquante. Comme l'organisme, la société sélectionne ce qu'elle a à distinguer, et elle n'a pas à distinguer les autres entre eux. Il suffit de pouvoir les reconnaître, les pointer du doigt, de ne pas les confondre avec ses membres. Et de là à refuser l'humanité aux autres, il n'y a qu'un pas. Or ce pas, d'après Lévi-Strauss, beaucoup de sociétés n'hésitent pas à le faire en effet. La manière dont Bergson comprend le totémisme, d'ailleurs, confirme le fait que les membres d'une société close tendent à se considérer eux-mêmes comme une espèce à part entière³³³, comme des êtres de même sang.

³²⁸ *DS*, p.304

³²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Chapitre 3, notamment p.20 – 23

³³⁰ *EC*, p.101 – 102

³³¹ *DS*, p.53, p.97, p.225

³³² *DS*, p.192. Cette thèse n'est pas propre aux *Deux sources*, mais c'est là, à travers l'examen du totémisme, qu'elle est le plus accentuée.

³³³ *DS*, p.192 – 195. Il est vrai que le totémisme rend compte de la division d'une société en clans, chaque clan étant dit de sang différent des autres. Cette division permet d'éviter la reproduction entre proches parents. Toutefois le clan, comme la famille, est aussi un exemple de société close.

Il est probable, d'ailleurs, que la discussion avec Lévy-Bruhl qui occupe Bergson sur la question des mentalités primitives ne vise précisément qu'à ouvrir notre société, qu'à considérer les autres avec la même fraternité que celle dont on témoigne envers nos semblables. En effet d'après Bergson, les travaux de Lévy-Bruhl invitent à considérer les différences entre les sociétés comme des divergences évolutives³³⁴. Bergson soutient contre cette hypothèse l'idée que les différences sont seulement culturelles³³⁵, et qu'elles ne peuvent en aucun cas avoir affecté la nature de nos facultés. Il s'agit d'éviter le racisme biologique, d'affirmer une communauté de nature entre tous les hommes. Les primitifs sont aussi vieux que nous³³⁶, mais le temps que nous passons à nous rendre meilleurs, ils l'ont passé à s'enfoncer dans l'erreur et la superstition³³⁷. Ce qui les caractérise, ce n'est pas l'absence d'individus géniaux, c'est une tendance, devenue irrésistible, à l'inertie et à l'exagération³³⁸. Les primitifs caricaturent³³⁹ les tendances fondamentales de l'être humain. Remarquons d'ailleurs, pour compléter ce qui n'est sans doute pas le florilège le plus heureux des textes de Bergson, qu'il creuse une légère différence de nature entre hommes et femmes, puisque la femme, loin d'être moins intelligente que l'homme, « est moins capable d'émotion ». Son développement n'accuse pas les mêmes tendances. Mais précise-t-il, « il s'agit, bien entendu, de la sensibilité profonde, et non pas de l'agitation de surface »³⁴⁰, avant d'ajouter en note l'exception du sentiment maternel qui, semble-t-il, n'aurait pas son égal chez le père.

³³⁴ *DS*, p.106 « Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué ; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même ; la "mentalité primitive" correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. »

³³⁵ *DS*, p.83 – 84, p.132 – 134, p.142 – 143, p.156

³³⁶ *DS*, p.113

³³⁷ *DS*, p.142 « Puérités, monstruosités, la liste est interminable des pratiques inventées ici par la stupidité humaine. À ne voir qu'elles, on serait tenté de prendre l'humanité en dégoût. Mais il ne faut pas oublier que les primitifs d'aujourd'hui, ayant vécu autant de siècles que nous, ont eu tout le temps d'exagérer et comme d'exaspérer ce qu'il pouvait y avoir d'irrationnel dans des tendances élémentaires, assez naturelles. Les vrais primitifs étaient sans doute plus sensés, s'ils s'en tenaient à la tendance et à ses effets immédiats. »

³³⁸ *DS*, p.179 – 180

³³⁹ *DS*, p.156 « Nous ne saurions trop le répéter : ces superstitions impliquent d'ordinaire un grossissement, un épaississement, quelque chose enfin de caricatural. Elles marquent le plus souvent que le moyen s'est détaché de sa fin. Une croyance d'abord utile, stimulatrice de la volonté, se sera transporté de l'objet où elle avait sa raison d'être à des objets nouveaux, où elle ne sert plus à rien, où elle pourrait même devenir dangereuse. S'étant multipliée paresseusement, par une imitation tout extérieure d'elle-même, elle aura pour effet maintenant d'encourager à la paresse. » ; *DS*, p.169 « Nous l'avons dit et nous ne saurions trop le répéter : ils sont aussi loin que nous des origines, mais ils ont moins inventé. Ils ont donc dû multiplier les applications, exagérer, caricaturer, enfin déformer plutôt que transformer radicalement. »

³⁴⁰ *DS*, p.41

Ce qu'il importe de remarquer ici, que l'on prenne l'exemple de Bergson lui-même ou non, c'est que l'autre est d'abord appréhendé dans sa généralité. Que ce soit mon semblable, que je distingue d'abord par l'intermédiaire du rôle social que j'attends de lui qu'il joue, ou que ce soit l'étranger, dont les caractères propres, individuels ou collectifs, n'intéressent en rien mon action, l'autre est prioritairement identifié mais non différencié. La perception d'autrui, comme toute perception, saisit d'abord la ressemblance. C'est la mémoire collective déposée dans le langage et dans les habitudes sociales qui me disent quoi faire de celui ou celle qui se présente à moi. Et s'il est vrai qu'« il n'y a de réel que l'ordre »³⁴¹, l'étrangeté de l'autre, ce n'est jamais que sa nouveauté, que son inadéquation aux cadres de mon action, que la déception qu'il m'inflige en ne remplissant pas mes attentes. Le rapport superficiel à l'autre prend donc deux formes distinctes : la coopération spontanée par actualisation d'habitudes sociales communes, analogue à la manière dont les hyménoptères coordonnent les activités individuelles ; et le rejet hors du cercle des hommes dont on fait soi-même partie, analogue à la manière dont l'amibe distingue l'assimilable du non assimilable. Dans les deux cas, néanmoins, c'est plutôt l'« organisme social » qui agit que ses membres.

Et pourtant, n'avons-nous pas aussi des proches, des personnes que nous différencions, que nous trouvons uniques, qui ne sont pour nous l'instanciation d'aucun type prévu par la société ? En quoi consiste cette différence de rapport ?

Bergson n'aborde pas cette question, mais il fournit, à nos yeux, de quoi y répondre. En effet, ce qui lie chez Bergson, c'est toujours la durée. Même les relations superficielles sont fondées sur une communauté de rythme ou sur la continuité d'une histoire partagée. Deux inconnus ne se distinguent à mes yeux que par leurs caractères spatiaux, que par leur aspect extérieur (situation, physionomie, tenue, attitude, etc.) : ce sont des images de personnes presque sans personnalité. Je ne perçois d'eux que la surface qu'ils me présentent, et ils sont pleinement pour moi dans cette surface même. Je ne cherche rien au delà, je n'en ai pas besoin. Au contraire, deux amis seront plutôt différenciés que distingués. La différence que j'établis spontanément entre eux se fonde moins sur leurs traits extérieurs que sur l'impression qualitative d'ensemble associée à chacun d'eux : ils ont leurs personnalités, et je ne m'attends pas simplement à ce qu'ils jouent le rôle que la société leur attribue, je leur prête comme une intention

³⁴¹ EC, p.274. Sur la critique de la notion de désordre, on pourra se reporter au commentaire de Jankélévitch. Cf. *Henri Bergson*, Chapitre VI, « Le néant des concepts et le plein de l'esprit »

fondamentale qui colore tous leurs faits et gestes. Je retrouve dans leurs manières quelque chose du rythme propre qui les caractérise. Enfin tout chez un proche est expressif, tout nous le livre, pour peu qu'il soit sincère³⁴² et qu'on s'y montre attentif. Or, ce qui explique cette sympathie, c'est le temps passé ensemble. Vivre une même vie, parce qu'on la passe ensemble, c'est le fond de l'intimité. C'est le temps qu'on partage, le temps qu'on a en commun, qui fait connaître de l'intérieur un peu de la continuité de changement qu'est l'autre. Parce que nous nous faisons ensemble, nous savons quelque chose de la manière dont l'autre s'est fait.

La communauté de culture et l'éducation pallient à leurs manières l'impossibilité d'instaurer cette intimité, cette communauté vécue et consciente, à l'échelle de la société. L'histoire, comme manière de rapporter tous les membres d'une communauté à un passé commun, comme identité narrative collective, complète la cohésion déjà assurée par le partage d'une même langue en explicitant la participation de chacun à une même continuité de changement, quitte à exploiter la fonction fabulatrice³⁴³ de l'esprit humain au profit d'un récit plus flatteur, éventuellement téléologique, de sorte à ce que la génération actuelle ne perde pas confiance, sache vers où regarder, et se sente comme portée par l'élan dont l'histoire de leur peuple témoigne. Bergson, pendant la guerre, louait lui-même ce que Barthes aurait appelé la « francité »³⁴⁴, et assurait aux étudiants madrilènes « si vous alliez sur le front, vous verriez un courage très simple et très tranquille : le courage des hommes qui, sachant qu'ils défendent un idéal très noble, un idéal de justice et d'humanité, se sont transportés, en pensée, dans cet idéal qui est éternel et, prenant part dès ce moment même à son éternité, ne se préoccupent plus du reste et vont à la mort, à une morte certaine, dans un sentiment de tranquillité absolue. Voilà ce que vous verriez »³⁴⁵.

Peut-être faudrait-il ici distinguer entre le passé réel de la communauté, qui demeure virtuellement présent à chacun de ses membres par l'intermédiaire du langage et des coutumes, équivalents fonctionnels de l'instinct pour les êtres intelligents, et son passé mythique, semblable au noble mensonge platonicien, plus

³⁴² La sincérité étant entendue ici au sens de coïncidence à soi.

³⁴³ Sur la fonction fabulatrice de l'esprit, capacité à inventer des histoires et surtout à y croire, voir *DS*, p.112 – 113.

³⁴⁴ Voir en particulier l'essai sur lequel s'achève *Mythologies*, « Le mythe, aujourd'hui », p.179 – 233, notamment p.193 – 194.

³⁴⁵ *EP*, « 2 mai 1916. Conférence de Madrid sur l'âme humaine », p.507 ; voir aussi « 6 mai 1916. Conférence de Madrid. La personnalité », p.530 – 535

nécessaire que véridique³⁴⁶. Cette distinction, en tout cas, ne semble pas aller contre la manière dont Bergson aurait pu envisager le récit historique depuis les acquis de sa sociologie.

Enfin, concluons cet examen des obstacles à l'expérience d'autrui comme autre personne en rappelant que Bergson n'envisage jamais que l'existence d'une autre conscience puisse faire l'objet d'une *preuve* rationnelle³⁴⁷. D'un point de vue strictement intellectuel, la profondeur dont témoigne la spontanéité des autres êtres vivants n'est que postulée pour des raisons d'analogie, et encore faut-il que l'esprit qui *pense* ainsi l'autre ait déjà à sa disposition le modèle de sa propre spontanéité. À strictement parler, une intelligence pure ne serait pas seulement solipsiste, elle s'ignorerait aussi elle-même comme réalité qui dure, elle ne pourrait pas même durer. À l'instar du Dieu des philosophes, elle serait parfaitement immobile, toute sa matière s'équilibrant en ramenant chaque différence à une répétition.

Ainsi, si l'intuition, nous renseignant sur nous-mêmes, nous renseigne bien aussi sur autrui, il faut remarquer que notre condition, la mitoyenneté de notre rapport au monde, nous coupe de nos semblables par cela même qu'elle nous lie à eux. Plus précisément, parce que la vie sociale nous lie aux autres par la surface de nos personnes, parce qu'elle maintient chacun de nous à un niveau de superficialité tel que son action aura juste ce qu'il faut d'automatisme pour s'insérer doucement dans la trame de l'action collective, elle nous retient d'attribuer à nos personnes comme à autrui une spontanéité, une initiative, ou une liberté qui rendraient cette coordination tout simplement impossible. Si chacun agissait toujours en personne, la société ne pourrait plus prétendre à la moindre cohésion, sa multiplicité s'actualiserait.

Ce qu'il nous faut comprendre maintenant, c'est la manière dont se surmonte cette superficialité naturelle, et jusqu'où peuvent s'approfondir les relations humaines.

³⁴⁶ Remarquons néanmoins que du point de vue platonicien, le noble mensonge recèle une part de vérité, puisqu'il vise autant à assurer la cohésion du groupe qu'à faire reconnaître les différences, bien réelles, entre les individus. Cf. Platon, *La république*, III, 414b – 415d

³⁴⁷ Voir notamment *DSi*, p.29, p.82

II. *Le rapport mystique à l'autre : retrouver l'immanence par-delà la transcendance*

1. Trouver l'autre : sympathiser, différencier, solidariser

L'intimité nous est déjà apparue comme l'effet d'un passé commun consciemment vécu. En vertu de l'unité du monde, de l'identité d'impulsion qui s'actualise encore à travers nous, nous devrions donc tous être capables de sympathiser avec n'importe quelle autre personne, puisqu'en droit, les autres hommes sont les êtres avec lesquels nous avons le plus en commun.

Le cas du poète tragique donne d'ailleurs un excellent exemple de cette ouverture virtuelle sur l'altérité, parce qu'il n'a pas besoin d'aller à la rencontre des autres pour imaginer des personnages convaincants³⁴⁸. Il trouve déjà en lui-même de quoi créer d'autres personnalités que la sienne, et même, il n'y a qu'en lui-même qu'il peut trouver tel matériau. « Ce qui nous intéresse, en effet, dans l'œuvre du poète, c'est la vision de certains états très profonds ou de certains conflits tout intérieurs. Or, cette vision ne peut pas s'accomplir du dehors. Les âmes ne sont pas pénétrables les unes aux autres. Nous n'apercevons extérieurement que certains signes de la passion. Nous ne les interprétons – défectueusement d'ailleurs – que par analogie avec ce que nous avons éprouvé nous-mêmes. Ce que nous éprouvons est donc l'essentiel, et nous ne pouvons connaître à fond que notre propre cœur – quand nous arrivons à le connaître »³⁴⁹. Pourtant, le poète tragique n'a pas vécu toutes les histoires qu'il nous dépeint, et cela n'est pas nécessaire. Il suffit, nous dit Bergson qu'il eût pu les vivre. C'est en suivant par l'imagination le chemin où d'autres choix l'auraient mené lui-même qu'il se donne à voir le développement des tendances qui le composent mais qu'il a choisi de ne pas suivre. « Revenir sur ses pas, suivre jusqu'au bout les directions entrevues, en cela paraît consister précisément l'imagination poétique »³⁵⁰. Toute la question est alors de savoir jusqu'où l'homme peut régresser ainsi pour coïncider ensuite en imagination avec les devenirs variés que sont ses semblables.

L'exemple de la parole devrait permettre de nouveaux éclaircissements. En effet, comprendre la parole d'autrui, c'est évidemment d'abord l'entendre. Mais le flux sonore perçu, immédiatement donné, ne peut signifier quoi que ce soit qu'à

³⁴⁸ *Rire*, p.127

³⁴⁹ *Idem*

³⁵⁰ *Rire*, p.128

condition qu'une idée directrice, qu'un sentiment vague du sens, guide la sélection des souvenirs grâce auxquels il sera possible d'identifier les mots et de retrouver le sens précis des phrases énoncées. Autrement dit, comprendre la parole d'autrui nécessite de se rendre attentif, d'entrer dans un circuit de perception réfléchi³⁵¹. Le flux sonore me parvient, il agit mécaniquement sur mes organes perceptifs, et imprime ainsi à mon corps une certaine attitude. Ainsi s'instaure entre le locuteur et l'auditeur une sympathie d'abord physique, une simple transmission de mouvement³⁵². Mais, comme nous l'avons vu, toute modification de mon état corporel est aussi une suggestion faite à mon activité mémorielle, comme un appel d'air où les souvenirs sont invités à s'engouffrer. D'ailleurs, peu importe que le locuteur soit bien dans une attitude expressive ou qu'il ne se place lui-même qu'en surface de ses propos, il suffit qu'il parle pour que s'offre à moi l'occasion d'interpréter cette perception.

Si l'on suit le schéma du circuit de l'attention, on comprend bien les différentes étapes : les sons impriment une attitude à mon corps, laquelle suggère certaines actualisations à ma mémoire par cela seul qu'elle refoule toutes les images incompatibles avec elle, puis les souvenirs viennent recouvrir les impressions, changeant la matérialité brute des sons en signes, qui me suggèrent à leur tour des idées qu'il est à nouveau possible de développer en images, élargissant toujours davantage le plan de conscience.

Mais il faut ajouter à cela deux remarques : d'abord, l'attitude corporelle est imitative, c'est-à-dire que pour comprendre la parole d'autrui, il faut esquisser en soi-même les mouvements qui conduiraient à sa répétition s'ils étaient menés à leur terme ; ensuite, pour comprendre la parole d'autrui, et même pour identifier les mots, il faut soi-même se placer d'emblée dans une attitude interprétative³⁵³. Autrement dit, il faut avoir soi-même une idée, au moins vague, de ce que l'autre dit pour que l'interprétation de son discours soit possible. Sans une idée directrice qui guide l'identification des mots comme tels dans le flux sonore perçu, on ne voit pas comment l'auditeur pourrait interpréter pertinemment ses impressions auditives. Pour reprendre un exemple de Saussure³⁵⁴, pour entendre « si je l'apprends » et non « si je la prends », il faut avoir déjà deviné ce qu'il y a à entendre. La lecture, affirme aussi

³⁵¹ *MM*, p.119

³⁵² *MM*, p.120 « La question est de savoir comment la connaissance d'une langue, qui n'est que souvenir, peut modifier la matérialité d'une perception présente, et faire actuellement entendre aux uns ce que d'autres, dans les mêmes conditions physiques, n'entendent pas. »

³⁵³ *MM*, p.129

³⁵⁴ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Deuxième partie, Chapitre II, §2, p.146

Bergson, consiste également en une telle activité divinatrice, anticipant et complétant sans cesse les quelques indices que l'œil saisit sur le papier³⁵⁵. Il y a comme une équivocité de l'actuel que la mémoire travaille continument à élucider par réintégration du virtuel³⁵⁶.

En ce sens, la compréhension de la parole est un véritable travail d'appropriation : il s'agit de reprendre pour soi le même mouvement que le locuteur en allant de l'idée à son incarnation dans la parole articulée. L'accompagnement imitatif, que Bergson appelle « le *schème moteur* de la parole entendue »³⁵⁷ analyse certes bien le flux sonore *en sons* distincts par l'esquisse les différents mouvements nécessaires à son imitation, mais il n'analyse pas ce flux *en mots*. L'auditeur doit remonter en lui-même jusqu'à trouver le foyer, l'intention, l'impulsion ou tendance qui aurait donné lieu chez lui à la suite de sons qu'il se sent esquisser intérieurement³⁵⁸. Comprendre la parole d'autrui, c'est donc effectuer un effort de sympathie : il s'agit de retrouver la tendance qui s'exprime dans le mouvement qui nous affecte et que nous commençons d'imiter à notre manière.

C'est la raison pour laquelle l'inattention à soi est *aussi* inattention à autrui³⁵⁹ : un rapport superficiel à soi *implique* l'impossibilité d'un rapport profond à l'autre. Sympathiser c'est épouser un mouvement. Il faut donc être mobile. Et il n'est pas indifférent que Bergson dénonce la raideur comme la principale source d'insociabilité³⁶⁰. S'enfermer dans une identité fixe, n'agir que selon son caractère au sens du *Rire*³⁶¹, c'est se mettre en position de ne plus comprendre que soi, à supposer qu'on prenne encore le temps de se comprendre. Pour se rendre mieux apte à percevoir l'autre dans sa différence propre, il faut, comme le poète tragique, remonter en soi-même jusqu'au point où l'on aurait pu prendre une direction analogue à celle qu'autrui nous semble avoir prise.

³⁵⁵ *MM*, p.113

³⁵⁶ Sur ces points, voir aussi *ES*, « L'effort intellectuel », notamment p.170 – 173

³⁵⁷ *MM*, p.121

³⁵⁸ On trouve déjà cette idée dans l'*Essai* à propos de l'art, p.13 « [L'artiste] fixera donc, parmi les manifestations extérieures de son sentiment, celles que notre corps imitera machinalement, quoique légèrement, en les apercevant, de manière à nous replacer tout d'un coup dans l'indéfinissable état psychologique qui les provoqua. »

³⁵⁹ *Rire*, p.112

³⁶⁰ *Rire*, p.102, p.105, p.112 – 113

³⁶¹ *Rire*, p.113 « En un certain sens, on pourrait dire que tout *caractère* est comique, à la condition d'entendre par caractère ce qu'il y a de *tout fait* dans notre personne, ce qui est en nous de mécanisme une fois monté, capable de fonctionner automatiquement. Ce sera, si vous voulez, ce par quoi nous nous répétons nous-mêmes. »

Toutefois, on voit bien aussi que dans la plupart de nos relations, et même avec nos proches, nous ne remontons jamais très loin dans le virtuel. Le bon sens consiste d'ailleurs à ne remonter que jusqu'au premier point pertinent. Et même, on aurait le plus souvent tort de trop interpréter les gestes ou les paroles des autres, puisque personne n'agit jamais tout à fait *en personne*. Aux degrés de réalisation de la personnalité correspondent ainsi des degrés d'attribution de personnalité, c'est-à-dire de profondeur. En restant en surface de moi-même et du discours que j'entends, en n'approfondissant pas l'implicite qu'il contracte, je me mets dans l'incapacité d'attribuer une réelle profondeur aux paroles d'autrui, car je ne peux attribuer plus de profondeur à mon interlocuteur que je ne m'en donne moi-même. Comme dans toute perception réfléchie, la profondeur attribuée à l'autre est strictement symétrique de celle que j'adopte pour ma part.

Trouver l'autre, par-delà la superficialité du rapport que notre condition nous impose, cela doit donc commencer par un effort d'attention, et plus particulièrement d'attention à soi. Pour me mettre en état de deviner dans les gestes et paroles de mes semblables l'expression d'intentions profondes et tout à fait personnelles, il m'est indispensable de ne plus y voir prioritairement des appels adressés à mon activité et requérant des réponses immédiates. L'attention est suspension, retard, hésitation, mais elle est aussi et surtout approfondissement, prise de conscience. C'est la raison pour laquelle les sympathies obtenues par hypnose, et par lesquelles un état d'âme est suggéré à l'esprit en le dépossédant de lui-même, sont qualifiées par Bergson d'artificielles³⁶² : le sujet épouse bien un mouvement étranger, mais sans remonter consciemment en lui-même, sans profiter de la lumière que l'intelligence pourrait jeter sur le mouvement adopté.

Mais le cas de l'hypnose ne fait-il pas écho à d'autres textes difficiles de Bergson ? En effet, il faut bien voir que lorsque nous cherchons à sympathiser avec quelqu'un, c'est en fait dans son état d'âme que nous cherchons à nous situer, de même que pour comprendre une parole, c'est son sens qu'il faut retrouver. Cela se comprend bien si l'on se souvient que la personne n'est pas un substrat immuable mais le mouvement même d'un état à l'autre. Toutefois, Bergson évoque plusieurs cas de sympathies spontanées ou contraintes, toutes liées à un relâchement de l'attention à

³⁶² *Essai*, p.11 – 12, p.125 ; *Rire*, p.107

la vie grâce auquel le refoulement n'a plus lieu. Or cela suggère qu'on pourrait se trouver pris dans un état d'âme malgré soi.

En effet, en plus de l'exemple de l'hypnose, Bergson évoque régulièrement celui des « résonances sentimentales »³⁶³ ou de la télépathie³⁶⁴. Si les résonances sentimentales peuvent dès maintenant s'expliquer par la notion de sympathie, puisqu'elles peuvent n'être que la projection sur l'autre des émotions profondes qu'on a soi-même vécues, comment comprendre que Bergson accorde du crédit aux témoignages d'expériences télépathiques ? Si les consciences sont individualisées par leur solidarité avec des corps distincts, si l'existence de personnes multiples repose sur une divergence des devenirs qui les constituent, comment aurons-nous un tel accès direct à la conscience d'autrui ? Cela ne revient-il pas à dire que nous ne sommes que des perspectives prises sur un même tout ? N'est-ce pas comme si un souvenir pouvait être rappelé dans une conscience distincte de celle par laquelle il s'est constitué ?

Il nous semble impossible de répondre tout à fait clairement à ces questions étant donné le caractère très allusif des textes qui invitent à les poser. Mais nous pouvons proposer au moins une distinction qui pourrait les éclairer. En effet, quand Bergson parle de communication à distance ou d'endosmose psychologique, il semble se référer d'abord aux sympathies ou antipathies spontanées, celles qui devinent chez l'autre des tendances ou des intentions³⁶⁵. Mais dans « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », c'est bien de l'hallucination véridique de ce qui arrive à une autre personne qu'il est question.

Or, la différence principale entre ces deux types de télépathie, c'est que dans le second cas, l'une des deux personnes est morte. Mais parce que la mémoire n'est solidaire du corps que pour son actualisation, Bergson affirme que la mort du corps n'implique pas la destruction de la mémoire, seulement sa virtualisation³⁶⁶. Il est vrai qu'il reste difficile de comprendre comment cette mémoire absolument virtuelle pourrait s'actualiser dans une conscience, à moins de supposer que les expériences humaines constituent ensemble une immense mémoire mais n'en actualisent, pour ainsi dire, que leur part. L'éclatement de l'élan vital en vivants permet bien de penser

³⁶³ *Essai*, p.99 – 100 sur le romancier qui nous remet en présence de nous-mêmes ; *Rire*, p.102, p.115 – 125 ; *DS*, p.36

³⁶⁴ *ES*, « “Fantômes de vivants” et “recherche psychique” », p.67 – 70 et p.77 – 79 ; *PM*, Introduction II, p.28 ; *DS*, p.336 – 337

³⁶⁵ Notamment *PM*, Introduction II, p.28

³⁶⁶ Voir en particulier *ES*, « L'âme et le corps », p.57 – 60

un passé commun présent en chacun, une participation diachronique, mais il implique aussi la divergence des devenirs.

Pour rendre compte du crédit apporté par Bergson aux phénomènes de télépathie, pourrait néanmoins mobiliser l'ouverture synchronique des corps les uns sur les autres : ce sont les corps qui actualisent la multiplicité d'une même conscience, mais les corps n'étant pas tout à fait distincts les uns des autres, la participation entre consciences pourrait ne pas être seulement diachronique. Autrement dit, si nos corps sont ouverts sur le monde, même à un degré très faible, et si nos mémoires débordent nos corps, alors il est possible d'envisager qu'elles empiètent virtuellement les unes sur les autres. Les corps ne pouvant achever l'individuation parce qu'ils sont virtuellement ouverts à l'interaction universelle, n'achèvent donc pas non plus la dissociation des devenirs. Dans *Durée et simultanéité*, Bergson propose d'ailleurs un monisme du temps³⁶⁷, il substitue à la diversité des durées, à la ramification du temps depuis l'impulsion originare, une multiplicité de flux, comme des courants en devenir dans un même océan. La participation diachronique ne serait plus la seule participation spirituelle envisageable. L'expérience et les souvenirs des autres seraient aussi, par conséquent, les miens, comme les miens seraient aussi les leurs en vertu de l'inachèvement de nos individualités dans le temps et dans l'espace. La télépathie serait alors comme une interférence entre deux flux, comme leur croisement en un même point d'incarnation.

Quoiqu'il en soit, il nous reste à affronter la question de savoir jusqu'où peut remonter l'attention à soi et à autrui, la sympathie consciente et source de connaissance. En effet, s'il est vrai que la personnalité trouve sa source dans l'élan de vie originare, alors ne faudrait-il pas remonter jusqu'à cette origine pour ressaisir l'unicité du mouvement que décrit l'individu qui se présente à moi ? Bien plus, si ressaisir un mouvement consiste à l'épouser, ne faudra-t-il pas que je prenne le temps d'imaginer tous les moindres détails de l'histoire de l'autre pour connaître aussi intimement que lui-même le devenir-tel qui s'exprime dans son état actuel ? L'attention consciente à l'autre peut-elle atteindre une sympathie semblable à celle que semble prodiguer les expériences télépathiques ?

³⁶⁷ *DSi*, p.42 – 44 et p.49 – 50

2. Rencontrer l'autre : l'ouverture comme coactualisation

Dans le dernier chapitre de l'*Essai*, Bergson distingue « deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui : l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même ; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée »³⁶⁸. L'« Introduction à la métaphysique » précise et nomme ces deux manières de connaître et les étend à toute réalité³⁶⁹. On connaît soit par intuition, soit par analyse. Dans un cas on sympathise, dans l'autre on décompose pour mieux recomposer.

Toutefois, dans l'*Essai* Bergson se montrait beaucoup plus exigeant quant au degré de sympathie. En effet, selon l'article de 1903 il suffit pour ressaisir un mouvement de coïncider « un instant » avec lui, « alors, comme de la source, me paraîtraient couler naturellement les actions, les gestes et les paroles »³⁷⁰. Dans l'*Essai*, au contraire, Bergson affirme que pour connaître une réalité qui dure, il faut être cette réalité. La coïncidence ponctuelle ne suffit pas, pas plus qu'une communauté de tendance. Une action ne peut sembler « couler naturellement » depuis sa source que du point de vue de la source elle-même, et même, que depuis la source s'écoulant³⁷¹. Pour connaître autrui, il faut être lui. C'est l'illusion d'une telle coïncidence qui produit le sentiment de grâce, les mouvements du danseur formant une continuité si fluide que le spectateur croit le guider en imagination³⁷². Mais ce n'est là qu'une illusion. Parce que la coïncidence parfaite apparaît comme impossible,

³⁶⁸ *Essai*, p.140

³⁶⁹ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.177 – 182

³⁷⁰ *PM*, « Introduction à la métaphysique », p.179. La citation commence ainsi : « Le romancier pourra multiplier les traits de caractère, faire parler et agir son héros autant qu'il lui plaira : tout cela ne vaudra pas le sentiment simple et indivisible que j'éprouverais si je coïncidais un instant avec le personnage lui-même. »

³⁷¹ Il s'agit pour Bergson d'affirmer la réalité des actes libres en niant qu'ils puissent être prévus. Toute prévision d'un acte libre consiste selon lui en une pétition de principe : pour prévoir ce que ferait un autre, il faut connaître l'importance, le poids ou la valeur des états qui l'ont mené à son acte. Mais c'est précisément en fonction de l'acte à expliquer que l'on juge du poids de ces états. On ne peut donc expliquer l'acte qu'une fois qu'il est accompli, ce qui n'est pas prévoir. Or, si les actes libres ne sont pas prévisibles, alors ils ne sont pas déterminés par une causalité du même genre que celle qui régit les interactions matérielles. Cf. *Essai*, p.138 – 142 ; on pourra consulter sur ce point l'article de Jakub Čapek, « Les apories de la liberté bergsonienne », *Annales bergsoniennes II*, p.249 – 259.

³⁷² *Essai*, p.9 « C'est que le rythme et la mesure, en nous permettant de prévoir encore mieux les mouvements de l'artiste, nous ferons croire cette fois que nous en sommes les maîtres. Comme nous devinons presque l'attitude qu'il va prendre, il paraît nous obéir quand il la prend en effet ; la régularité du rythme établit entre lui et nous une espèce de communication, et les retours périodiques de la mesure sont autant de fils invisibles au moyen desquels nous faisons jouer cette marionnette imaginaire. »

le raisonnement par analogie ne peut que nous laisser définitivement dans le domaine du simple probable³⁷³.

Certes, Bergson ne dénie pas l'absence de certitude absolue dans les ouvrages suivants. Nous avons déjà évoqué l'humilité dont plusieurs textes témoignent. La philosophie comme travail d'intégration et d'arpentage apparaît bien comme une tentative pour rapprocher asymptotiquement le probable du certain par élargissements successifs de l'empirie humaine. Mais dans l'*Essai*, toute tentative de définition ou de réfutation de la liberté est rejetée *a priori* comme vaine en raison de l'impossibilité définitive pour une conscience d'adopter la durée d'une autre sans devenir cette autre, et même, à vrai dire, sans l'avoir toujours été et continuer de l'être³⁷⁴.

Or, il semble que dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson renoue avec cette exigence, ou plutôt, qu'il trouve dans la figure du mystique authentique un témoignage de sa possibilité³⁷⁵, de même qu'il trouve chez l'artiste une preuve de la possibilité de l'élargissement de notre empirie.

Alors qui est le mystique selon Bergson ? « À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition »³⁷⁶. Le mystique effectue donc deux choses : il prend un contact partiel avec l'élan de vie, et il le prolonge par son action. Ce deuxième moment est capital, car il ajoute à l'intuition de 1903 l'exigence d'engagement personnel de l'*Essai*³⁷⁷. La ponctualité du contact n'empêche plus, dans *Les deux sources*, d'en prolonger le mouvement. Le mystique ne trace pas seulement idéalement la courbe que dessine le mouvement qu'il épouse pour un instant, il prolonge réellement le mouvement même, il se trouve pris dans son élan. Et la

³⁷³ *Essai*, p.138 « Dire qu'un certain ami, dans certaines circonstances, agirait très probablement d'une certaine manière, ce n'est pas tant prédire la conduite future de notre ami que porter un jugement sur son caractère présent, c'est-à-dire, en définitive, sur son passé. »

³⁷⁴ Il y a certes une tension entre le dernier chapitre de l'*Essai* et l'important passage sur la grâce et les sentiments esthétiques qui ouvre le premier (p.9 – 15). Au début de l'ouvrage, Bergson affirme que l'art abolit les frontières entre les consciences. Mais il complète cette affirmation dans le deuxième chapitre en affirmant nettement que le romancier n'a fait que nous remettre en présence de nous-mêmes (p.99 – 100). Ce que l'artiste imprime en nous, ce n'est donc pas tant son émotion propre, laquelle renferme virtuellement tout son passé, que le mouvement par lequel nous nous rendons attentifs à la profondeur virtuelle des nôtres.

³⁷⁵ *DS*, p.272 – 273

³⁷⁶ *DS*, p.233

³⁷⁷ Bergson évoque bien d'ailleurs une « intuition mystique ». Par exemple *DS*, p.273, p.281

formule de l'*Essai* selon laquelle, une fois installé dans la conscience dont on voulait expliquer l'action, « l'action s'accomplissant, il ne pouvait plus être question de la prévoir mais simplement d'agir »³⁷⁸, s'applique parfaitement à l'effort que réalise le mystique.

Mais la reprise de l'*Essai* ne s'arrête pas là. Le mystique, en effet, coïncide avec Dieu parce qu'il s'en fait l'incarnation, l'expression. Le mystique authentique atteint une sympathie réelle parce qu'il exprime par son action individuelle la liberté divine elle-même³⁷⁹. Il est un instrument, un véhicule, comme les mots portent l'élan de la pensée³⁸⁰. Il se fait, pour ainsi dire, le corps de Dieu³⁸¹. C'est donc en accomplissant l'action libre d'un autre qu'il coïncide avec lui. La certitude mystique est expérimentale, et par conséquent absolue³⁸². Il connaît Dieu *en personne*, profondément et distinctement : il réalise son action sans être lui, sans cesser d'être un autre³⁸³. Il n'est pas absorbé par la personne divine et il n'a même jamais été autant lui-même, puisqu'on n'est pleinement soi que dans cette liberté qui est d'abord sincérité³⁸⁴.

Ce qui semble être non seulement paradoxal mais tout à fait contradictoire du point de vue de l'*Essai* devient intelligible grâce aux acquis de *L'évolution créatrice*. Si, comme Bergson l'affirme dans l'*Essai*, être pleinement soi c'est agir comme la densité temporelle que l'on est en profondeur, et si, comme il est montré dans *L'évolution créatrice*, notre profondeur s'abîme dans celle du monde, alors agir le plus personnellement, c'est agir de sorte à continuer le mouvement à l'œuvre dans le

³⁷⁸ *Essai*, p.142

³⁷⁹ Jakub Čapek résume bien ce point, bien qu'il n'aborde pas la question en termes théologiques. Cf. « Les apories de la liberté bergsonienne », *Annales Bergsoniennes II*, p.255 « Plus l'action coïncide avec la totalité de la personne – c'est-à-dire avec la totalité de son passé – plus elle est libre. Mais si la liberté est fondée dans la totalité de notre passé, elle correspond à un devenir qui nous a créés, qui nous a donné cette forme unique. Originellement, ce n'est pas moi qui suis libre, c'est ce devenir vital qui m'a engendré. La liberté n'appartient pas à moi, ce n'est pas ma puissance de faire ceci ou cela, de commencer quelque chose, c'est plutôt moi qui appartiens à la liberté et celle-ci me dépasse, car on peut la retrouver partout dans le monde organique : c'est la vitalité. Nous sommes libres quand nous réussissons à renouer le lien avec le devenir, avec la vitalité en nous. Bergson rompt avec la tradition qui voit dans la vitalité en nous l'empêchement de la liberté. Cela est un trait original de sa doctrine. »

³⁸⁰ *DS*, p.245

³⁸¹ À ce propos, on remarquera le statut paradigmatique du Christ. Cf. *DS*, p.254 « Disons simplement que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles. »

³⁸² *DS*, p.247

³⁸³ *DS*, p.224

³⁸⁴ Nous ne revenons pas sur l'examen de la saisie de soi comme personne. Voir *supra* p.33 et suivantes.

monde lui-même³⁸⁵. Autrement dit, c'est prolonger l'élan de vie que notre matérialité semblait avoir condamné à tourner sur lui-même dans la répétition de l'espèce. Ce qui maintient la distinction entre le mystique et Dieu, c'est l'incarnation par laquelle le mystique demeure une personne individuelle. Le mystique, Bergson le dit clairement, est un individu³⁸⁶. Le mouvement qu'il prolonge est la continuité de changement dont Dieu est la source et dont chaque vivant est une manifestation actuelle unique. Il est donc bien celui qui accomplit ce dont le psychologue de l'*Essai* voudrait être capable : il connaît de l'intérieur le mouvement d'une personne distincte, parce que ce mouvement le traverse sans abolir sa distinction, parce que le mouvement qu'il épouse est à la fois le sien et distinct de l'individualité où il trouve à s'exprimer. Le mystique agit à la place de Dieu dans une pure coïncidence. En un sens, il l'actualise, le concrétise. Il incarne l'élan divin. Il retrouve l'immanence par-delà la transcendance *mais sans l'abolir*, et reprend à son compte le mouvement même du monde. Cette sympathie sans égale est l'ouverture : c'est bien une âme particulière qui s'ouvre, mais elle embrasse tout le passé et le prolonge en avenir. S'ouvrir, c'est laisser passer l'élan divin à travers l'individu qu'on ne peut cesser d'être.

On voit ainsi comment comprendre que l'expérience mystique altère les relations entre conscient et inconscient³⁸⁷. Pour reprendre à nouveau le modèle pneumatique de la conscience de soi que nous proposons au terme de notre examen du sens de l'altérité à soi, nous dirions que le mystique fait l'expérience d'une inspiration telle qu'elle passe la limite assignée à l'espèce. Il se fait plus grand qu'il n'est. Il dépasse la condition humaine. Une telle remontée dans le virtuel n'est d'ailleurs pas sans danger, « à déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient on court un risque »³⁸⁸. Mais de même que dans le cas de la coïncidence à soi, l'inspiration ne doit pas être un terme, car elle serait contemplation pure, vision statique de Dieu. Coïncider avec Dieu demande aussi de faire expirer cette prise de conscience en action³⁸⁹.

³⁸⁵ Henri Gouhier a très bien vu cette articulation dans l'œuvre de Bergson. Voir, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Chapitre XI, notamment p.113 « Dans *Les données immédiates de la conscience*, Bergson isole l'intuition de la durée que lui donne une expérience *sui generis* du moi. Dans *L'évolution créatrice*, cette intuition s'approfondit et devient celle d'une durée propre à la vie ; s'il y a une mystique, ce sera une intuition qui remonte jusqu'à la *source* de cet élan vital d'où jaillissent tous les mondes. »

³⁸⁶ *DS*, p.233

³⁸⁷ *DS*, p.243

³⁸⁸ *Idem*

³⁸⁹ *DS*, p.243 « Ébranlée dans ses profondeurs par le courant qui l'entraînera, l'âme cesse de tourner sur elle-même, échappant un instant à la loi qui veut que l'espèce et l'individu se conditionnent l'un l'autre,

Davantage, en reprenant contact avec la source de toute chose le mystique ne se contente pas de découvrir sa parenté avec tous les devenirs qui en émanent³⁹⁰, il communique aussi son élan, il entraîne les hommes dans son mouvement. Mais comment le peut-il si l'intuition mystique est réservée à quelques « âmes privilégiées »³⁹¹ ?

Une image revient par deux fois dans l'œuvre pour illustrer la manière dont un sentiment peut se transmettre d'âme en âme, c'est celle de la danse. On la trouve d'abord dans *Le rire*³⁹², puis elle est réutilisée par Bergson dans *Les deux sources* en des termes presque identiques. Dans les deux cas, c'est du pouvoir de suggestion de la musique qu'il s'agit de rendre compte. Dans *Les deux sources*, Bergson écrit ainsi : « Que la musique exprime la joie, la tristesse, la pitié, la sympathie, nous sommes à chaque instant ce qu'elle exprime. Non seulement nous, mais beaucoup d'autres, mais tous les autres aussi. Quand la musique pleure, c'est l'humanité qui pleure avec elle. À vrai dire, elle n'introduit pas ces sentiments en nous ; elle nous introduit plutôt en eux, comme des passants qu'on pousserait dans une danse. Ainsi commencent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiments insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement »³⁹³. C'est sur la dernière phrase que nous voulons insister. Le héros moral nous fait entrer dans un sentiment de sorte à ce que nous agissions conformément à ce que ce sentiment exige de nous. C'est là le même mouvement que dans la compréhension de la parole d'autrui : il s'agit de retrouver le foyer d'où l'on serait soi-même parti si l'on avait effectué les mêmes actions. Sauf que dans le cas du mystique, ce foyer est absolument inaccessible à l'immense majorité des hommes.

circulairement. Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. » ; p.244 « [L'extase contemplative] est bien le repos, si l'on veut, mais comme à une station où une machine resterait sous pression, le mouvement se continuant en ébranlement sur place dans l'attente d'un nouveau bond en avant. [...] Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors ; c'est la volonté : son action, si elle agissait, procéderait simplement d'elle. Sa vie n'est donc pas encore divine. » ; voir aussi p.245, sur la métaphore d'une machine formidable qui sentirait son assemblage se faire.

³⁹⁰ *DS*, p.34

³⁹¹ *DS*, p.97

³⁹² *Rire*, p.120

³⁹³ *DS*, p.36

Pourtant, de même que les hommes apprennent à parler, ils peuvent apprendre à aimer³⁹⁴. Et dans les deux cas, c'est par imitation des manifestations extérieures que commencera l'appropriation du sens. L'imitation pourra d'ailleurs être gauche, elle n'en permettra pas moins de progresser vers une saisie toujours plus adéquate de l'intention qui préside aux actions du modèle. Il est même impensable, selon Bergson, que la parole du mystique ne nous atteigne pas à quelque degré³⁹⁵, car elle exprime ce qu'il y a de plus éminemment commun entre les hommes, et même entre tous les vivants. C'est en Dieu que les hommes communient et se rencontrent, parce que Dieu est ce par quoi nous participons tous virtuellement les uns des autres³⁹⁶. Le mystique mobilise les hommes au sens où son existence même les sollicite et les appelle au mouvement.

Dans les termes de la cosmologie de Bergson, tout cela signifie que le mystique est un point de l'univers dont le mouvement est si radicalement spontané qu'il aspire les autres dans son sillage. Le mystique est aux hommes ce qu'eux-mêmes sont à la matière inerte : ce qui les fait durer par solidarité. L'individuation n'est jamais parfaitement achevée, nous participons toujours au tout de l'univers, diachroniquement en tant que nous durons et synchroniquement par notre corps. Et peut-être les précisions apportées par l'examen de la télépathie peuvent-elles trouver ici une nouvelle application. En effet, on pourrait expliquer la contagion de l'enthousiasme mystique par la participation synchronique des consciences que l'incarnation refoule. Si les consciences sont individuées par leurs corps, mais que les corps sont néanmoins relativement perméables les uns aux autres, alors une certaine porosité doit subsister entre les consciences. Le mystique, qui retrouve l'immanence diachronique en prolongeant l'élan vital, ferait donc déjà pour nous une part du travail, car sa seule présence devrait pouvoir influencer le contenu concret de notre propre expérience. Mais dans cette hypothèse encore, c'est l'incarnation qui maintient le niveau minimal de distinction entre les consciences pour que chacune puisse exprimer en personne un même élan transindividuel.

³⁹⁴ Jankélévitch remarque à ce propos « Il en est de l'amour comme du mouvement : pour le trouver il faut se le donner d'abord, et *tout d'un coup* » (*Henri Bergson*, p.186).

³⁹⁵ *DS*, p.30 – 31 et p.226 – 227

³⁹⁶ *DS*, p.51 « L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, et sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement. C'est qu'il est, lui-même, retour au mouvement, et qu'il émane d'une émotion – communicative comme toute émotion – apparentée à l'acte créateur. La religion exprime cette vérité à sa manière en disant que c'est en Dieu que nous aimons les autres hommes. Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain. »

De tout cela, il ressort clairement, à nos yeux, que la coprésence de deux personnes, qu'une rencontre profonde sans abolition de l'extériorité réciproque, ne peut se faire que dans la coopération comme coactualisation d'un même élan originaire. Ainsi des passants pris dans une danse expriment ensemble en des gestes distincts une émotion que la musique leur rend commune. Autrui se rencontre donc en dehors du plan de la vie sociale naturelle. Il se rencontre en Dieu, dans l'élan commun qui fait nos différences propres. Mais dire cela, c'est aussi dire qu'on n'atteint l'autre qu'à condition d'avoir déjà retrouvé Dieu. Pour un homme normal, la rencontre d'autrui semble impossible du point de vue de Bergson, puisqu'il n'atteindra jamais la profondeur d'où remonter vers autrui. Bien plus, il est possible qu'une telle relation ne puisse rigoureusement s'établir qu'entre un mystique et Dieu, ou éventuellement entre deux mystiques, tant l'homme normal refoule sa profondeur. « Comment se mettre à l'unisson d'une âme qui n'est pas à l'unisson d'elle-même ? » demandait déjà Bergson dans *Le rire*³⁹⁷. S'il n'y a de coïncidence à soi complète que dans la coïncidence avec Dieu, alors notre humanité ne saurait nous permettre de nous rencontrer les uns les autres en tant que personnes, à la fois profonds et distincts. Ce que nous saisirons d'autrui, ce ne sera jamais que ce que nous aurons trouvé en nous. Plus nous plongerons en nous-mêmes, plus nous pourrions comprendre profondément nos semblables, mais nous n'atteindrons jamais ainsi que la surface de notre profondeur réelle.

Bergson est optimiste néanmoins. Pour ne parler que des *Deux sources*, il faut remarquer que l'ouvrage s'achève sur la possibilité du progrès, et notamment par la connaissance de l'esprit et des interactions entre esprits³⁹⁸. De même que la philosophie pallie l'absence de naturel artistique, de même peut-elle peut-être pallier l'absence de mystique authentique quand l'humanité semble appeler un supplément d'âme³⁹⁹. Quoiqu'il en soit, Bergson conçoit l'homme comme un être de progrès, le monde comme une évolution créatrice, et n'envisage pas qu'on puisse assigner *a priori* des limites à l'empirie humaine. Une humanité nouvelle, ouverte et meilleure est à ses yeux possible. La « fonction essentielle de l'univers » n'est-elle pas, d'ailleurs, de faire des dieux⁴⁰⁰ ?

³⁹⁷ *Rire*, p.108

³⁹⁸ *DS*, p.336 – 338

³⁹⁹ *DS*, p.330

⁴⁰⁰ *DS*, p.338 « Joie serait en effet la simplicité de vie que propagerait dans le monde une intuition mystique diffusée, joie encore celle qui suivrait automatiquement d'une vision d'au-delà dans une

L'altérité aux autres, plus encore que l'altérité à soi ou au tout de l'univers, paraît recouvrir toute une multiplicité de relations. De l'appréhension impersonnelle d'autrui dans les cadres pratiques de la vie sociale à la coactualisation d'un élan commun, de la solidarité de surface entre individus liés par le jeu bien réglé des habitudes sociales à la communion créatrice d'humanités nouvelles, nos relations aux autres se font et se défont en traversant toute une infinité de plans intermédiaires, plans de présence qui sont aussi toutes les nuances de l'intimité. Qu'on sympathise ou non, c'est toujours le temps qui fait la différence, le temps passé ensemble, vécu ou fabulé, actuel ou virtuel.

Aussi la perspective bergsonienne nous découvre-t-elle une humanité unique disséminée en devenirs distincts, incarnés mais virtuellement ouverts les uns aux autres. L'altérité culturelle, quant à elle, n'est qu'un effet d'arrêt, le repli d'un corps social indispensable au retranchement individuel. C'est du cachot de la mitoyenneté qu'il nous faut échapper⁴⁰¹, c'est notre condition qu'il nous faut dépasser. L'immanence sociale n'est qu'un nouvel excursus de notre moi hors de lui-même, mais comme toutes ses extériorisations, c'est aussi un contact avec un rythme étranger mais commun. C'est comme un approfondissement de soi accompli en surface, un approfondissement de la surface elle-même. La solidarité sociale nous cache certes les racines que nous poussons dans le fond même des choses, mais celui qui, comme le mystique, creuserait ce fond, verrait les racines converger, et se fondre. Chaque devenir individuel est comme la ramification d'un temps pourtant non linéaire, toujours aussi contemporain de l'origine que des devenirs qu'il accompagne. Ainsi la différence enveloppe-t-elle la distinction, la déployant, la résorbant, comme la conscience actualise et virtualise dans l'action libre la multiplicité personnelle.

Certes, l'homme normal n'a accès qu'aux plans les plus superficiels de la profondeur que le mystique se rend capable de faire sienne, mais d'abord il n'est pas condamné à *cette* finitude, ensuite il demeure le seul succès du monde connu. L'homme seul peut penser sa symbiose parce qu'en la refoulant naturellement, il devient capable de la regarder depuis le seuil de sa conscience claire et distincte, et

expérience scientifique élargie. [...] L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux. »

⁴⁰¹ L'expression est de Jankélévitch. Cf. *Henri Bergson*, p.248

sans s'y laisser prendre. Ainsi le mystique, qui passe une limite que nous ne pouvons que penser, aperçoit-il l'unité depuis sa distinction, et s'il descend assez profond, agit personnellement au nom du monde.

L'altérité aux autres est donc bien, comme nous le supposions, la tension vécue entre participation virtuelle et distinction actuelle. Les autres me sont présents diachroniquement sans doute, synchroniquement si l'on admet que l'individualité des corps n'étant jamais parfaite, celle des consciences l'est d'autant moins. Autrui m'est étranger en tant que divergence. Mais si cette divergence nous sépare, ce n'est qu'en tant que chacun de nous exprime à sa manière une impulsion commune. La connaissance que nous prenons les uns des autres pourra être superficielle, elle pourra être profonde, elle sera toujours strictement corrélative de notre propre profondeur.

CONCLUSION

Partant du constat de l'absence de thématization explicite du problème de l'altérité dans la philosophie de Bergson, il s'agissait d'abord dans ce travail de dégager le sens que le bergsonisme permet d'attribuer à cette notion. En effet, l'immanentisme de Bergson, l'affirmation selon laquelle toute individualité achevée n'est qu'une vue prise sur un tout à la fois continu et fluent, ne semble laisser aucune place à la notion d'altérité. Et pourtant Bergson semble affirmer que cette continuité est aussi bien la différence pure que le seul sens pertinent de la notion d'identité, et particulièrement de celle d'identité personnelle. Il n'y a de cohésion que temporelle, dans la contemporanéité virtuelle de tout le passé au présent. Il n'y a d'unité réelle qu'en durée. Tout ce qui ne s'organise pas en une même continuité de devenir se distingue. C'est ce qui montre la psychologie de Bergson.

L'élan vital comme éclatement, comme dispersion et ramification des devenirs accusant des tendances différentes dans la continuité hétérogène du monde, assure un fondement différentiel de la distinction. Il devient ainsi possible de distinguer pertinemment des flux qui s'individualisent par leur développement même. Toute coupe opérée dans l'interaction universelle n'apparaît plus comme une trahison de sa nature profonde, il suffit de veiller à suivre les articulations naturelles du monde. Ainsi peut-on penser des individualités réelles. Les êtres vivants sont naturellement clos sur eux-mêmes, ils adoptent un rythme causal cohérent et dégagé du rythme matériel. Cette clôture est refoulement, oubli de l'immanence originaire. Seul l'homme atteint une cohésion telle qu'il peut faire réflexion sur un soi qu'il distingue et qualifie. Mais chez l'homme aussi, la symbiose est moins rompue que refoulée. C'est ce dont témoignent la transindividualité de l'élan de vie dont il hérite d'une part, et la théorie de la perception pure d'autre part. Nous continuons un mouvement qui nous dépasse, et nous sommes pris dans le monde au sein duquel nous creusons l'intériorité qui nous permet d'agir en personne. Nous participons diachroniquement et synchroniquement au tout de l'univers, mais nous refoulons cette double immanence par l'instauration d'une troisième : l'immanence sociale comme *milieu* proprement anthropologique coordonné par le langage. C'est l'espace mitoyen entre les choses et nous. Tel est, pour notre propos, l'enseignement de la cosmologie bergsonienne.

Enfin par l'extension du couple clôture-ouverture aux sociétés et aux personnes, Bergson précise les dangers de cette zone mitoyenne. Ici encore, l'immanence place le moi en surface de lui-même. Ici encore, un effort est nécessaire pour ne pas s'y laisser prendre et garder un rythme causal personnel. La mécanisation guette les sociétés closes sur leurs habitudes, et c'est paradoxalement dans cette solidarité aux autres qu'on les connaît le moins. Pour atteindre autrui dans sa profondeur, il faut déjà s'être mis à l'unisson de soi-même, et encore la rencontre ne se fera-t-elle que par projection analogique pour la grande majorité d'entre nous. Pour rencontrer l'autre *en personne*, dans toute sa profondeur mais sans cesser d'être soi, il faudrait être un mystique, il faudrait agir à sa place, l'exprimer, comme nous nous exprimons nous-mêmes, mais sans cesser d'agir en personne, individuellement, comme une densité temporelle unique.

L'intimité, nous l'avons vu, n'est pourtant pas qu'un rapport de surface, le temps passé en commun rapproche les êtres comme des souvenirs contemporains composent ensemble une même scène. Que l'autre soit inaccessible à la plupart des hommes au sens le plus rigoureux ne signifie en aucun cas que nous soyons condamnés à des relations si superficielles qu'elles inviteraient au solipsisme. La solitude des devenirs est une condition de leur individualité, de leur spontanéité. Certes, une action vraiment libre exprime un passé qui dépasse de loin les limites de notre conscience, mais ce passé c'est encore nous. Agir personnellement, c'est poursuivre la continuité de changement que l'on est en profondeur. Tous nos actes sont donc libres à quelque degré, et aucune fatalité ne nous limite *a priori* aux plans les plus superficiels de la conscience. De même, autrui ne m'apparaît jamais sans la moindre profondeur. Nous ne sommes jamais assez en surface de nous-mêmes pour ne lui prêter aucune intention, aucun sentiment, aucun degré de personnalité. C'est que ce que nous apprend la sociologie de Bergson.

Il y a donc bien, comme il est dit dans l'*Essai*, « deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot à distinguer, deux conceptions, l'une qualitative, l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et l'*autre* »⁴⁰². La différence pure est intégration continue, fusion perpétuelle en une ipsité mouvante ramassant sur elle tous les moments qu'une vue rétrospective distinguerait dans un temps linéaire. La différence est coprésence, immanence de tout à tout. Le même demeure le même par

⁴⁰² *Essai*, p.90

cela seul qu'il *se fait* autre. La distinction pure extériorise au contraire des termes qu'elle homogénéise. Elle creuse des écarts et additionne des choses aux contours bien nets comme autant d'unités que seul l'espace permet de ne pas confondre. L'autre devient le même par cela seul qu'il *est dit* autre. L'altérité, croyons-nous, désigne tous les degrés intermédiaires entre ces pôles dont la conscience concrète fait l'expérience. Elle est différence vivante et vécue, oscillant d'un pôle à l'autre. Et parce qu'il n'y a pas de différence qui n'ébauche des distinctions, ni une seule distinction qui n'exprime une différence, l'altérité nous semble être la seule catégorie à rendre compte de l'expérience concrète.

Loin d'abolir l'altérité, l'immanence la fonde donc, mais parce qu'il y a plusieurs lieux d'immanence : soi-même comme durée, le monde, et le groupe. L'homme est tendu entre ces lieux où il est pris et qui le tirent chacun dans sa direction propre. Ainsi ces tendances se tiennent-elles réciproquement dans un équilibre précaire qui met l'homme un peu partout à la fois et jamais tout à fait nulle part. Tout ce qui pourrait faire perdre à l'homme son individualité est ainsi refoulé continuellement par sa participation à une pluralité de surfaces, dont le nombre l'empêche aussi de s'absorber dans l'une d'elles, au détriment des autres et de lui-même.

Enfin, si la réponse bergsonienne au problème de l'intersubjectivité peut sembler décourageante, il ne faut pas oublier l'optimisme qui caractérise toute sa philosophie. La vie est création continue d'imprévisible nouveauté, et nous sommes tous, virtuellement, coprésents les uns aux autres. Rien ne laisse supposer que l'humanité recevra un jour le supplément d'âme qui émousserait les frontières que nos corps dressent entre nous, mais rien n'interdit d'espérer, et rien n'empêche, d'ors et déjà, de mieux apprendre à nous connaître.

BIBLIOGRAPHIE

Textes de Bergson cités

Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), Paris, PUF, coll. Quadrige, 10^e édition, 2013

Matière et mémoire (1896), Paris, PUF, coll. Quadrige, 9^e édition, 2012

Le rire (1900), Paris, PUF, coll. Quadrige, 13^e édition, 2007

L'introduction à la métaphysique (1903), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2^e édition, 2011

L'évolution créatrice (1907), Paris, PUF, coll. Quadrige, 12^e édition, 2013

L'énergie spirituelle (1919), Paris, PUF, coll. Quadrige, 3^e édition, 1990

Durée et simultanéité (1922), Paris, PUF, coll. Quadrige, 4^e édition, 2009

Les deux sources de la morale et de la religion (1932), Paris, PUF, coll. Quadrige, 5^e édition, 1992

La pensée et le mouvant (1934), Paris, PUF, coll. Quadrige, 17^e édition, 2013

Écrits philosophiques, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1^{ère} édition, 2011

Autres textes cités

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1957

ČAPEK Jakub, « Les apories de la liberté bergsonienne », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes II*, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 2004, p. 249 – 259

DELEUZE Gilles, « Bergson, 1859 – 1941 » (1956), in *L'île déserte*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 2002

DELEUZE Gilles, « La conception de la différence chez Bergson » (1956), in *L'île déserte*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 2002

DELEUZE Gilles, « Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004, p.166 – 188

DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme* (1966), Paris, PUF, coll. Quadrige, 5^e édition, 2014

DESCOMBES Vincent, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933 – 1978)*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Critique, 1979

- DOLBEAULT Joël, « Le panpsychisme de Bergson : une hypothèse sur la nature de la matière », in *Philosophie* 2013/2, n° 117, Paris, Les éditions de Minuit, p.38 – 54
- FENEUIL Anthony, *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2011
- GOUHIER Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989
- HUSSON Léon, *L'intellectualisme de Bergson : genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Paris, PUF, 1947
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Henri Bergson* (1959), Paris, PUF, coll. Quadrige, 4^e édition, 2015
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781, 1787), Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1980, traduit de l'allemand par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty
- LALANDE André (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2 Volumes, 1991
- LAPOUJADE David, « Intuition et sympathie chez Bergson », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2007, p.429 – 447
- LAPOUJADE David, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Paradoxe, 2010
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, « Principes de la philosophie [Monadologie] » (1714), *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie*, Paris, Flammarion, coll. GF, 1996
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire* (1952), Paris, Denoël, coll. Folio Essais, 1987
- PÉGUY Charles, *Note sur M. Bergson et Note conjointe sur M. Descartes* (1914), Liège, Presses Universitaires de Liège, série Philosophie, 2016
- PLATON, *La république*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2^e édition 2004, traduit du grec par Georges Leroux
- PROUST Marcel, *Du côté de chez Swann* (1913), Paris, Gallimard, coll. Folio classique, 1988
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. Points essais, 1990
- RIQUIER Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2009

RIQUIER Camille, « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* ? », in Frédéric Worms, *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004, p.261 – 285

RUYER Raymond, « Bergson et le Sphex ammophile », *Revue de métaphysique et de morale*, t.LXIV, n°2 : *Pour le centenaire de Bergson*, avril-juin 1959, p.165 – 179 , consulté dans BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, coll. Quadrige, 12^e édition, 2013, p.635 – 650

SALANSKIS Jean-Michel, « Bergson, le continu et l'être-au-monde », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, PUF, 2004, pp. 227 – 248

SAUSSURE Ferdinand (de), *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, coll. Bibliothèque scientifique Payot, 1972

WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie* (2004), Paris, PUF, coll. Quadrige, 2^e édition, 2013

WORMS Frédéric, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », in Frédéric Worms (dir.), *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004, p.189 – 206