



HAL
open science

Étude du moi selon une conception plurielle chez Bergson

Anaïs Dobin

► **To cite this version:**

Anaïs Dobin. Étude du moi selon une conception plurielle chez Bergson. Sciences de l'Homme et Société. 2019. dumas-02491974

HAL Id: dumas-02491974

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02491974>

Submitted on 26 Feb 2020

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License



Etude du moi selon une conception plurielle chez Bergson

Autrui au centre de la pluralité des aspects du moi : vers une analyse progressive et évolutive du concept bergsonien.

Anaïs DOBIN

UFR Arts et Sciences Humaines

Mémoire de Master « Sciences humaines et sociales » – Mention : Philosophie – Parcours : « Philosophie pratique ».

Sous la direction de Monsieur Denis PERRIN.

Membre du jury : Monsieur Rémi CLOT-GOUDARD.

Année universitaire 2018 – 2019



Etude du moi selon une conception plurielle chez Bergson

Autrui au centre de la pluralité des aspects du moi : vers une analyse progressive et évolutive du concept bergsonien.

Anaïs DOBIN

UFR Arts et Sciences Humaines

Mémoire de Master « Sciences humaines et sociales » – Mention : Philosophie – Parcours : « Philosophie pratique ».

Sous la direction de Monsieur Denis PERRIN.

Membre du jury : Monsieur Rémi CLOT-GOUDARD.

Année universitaire 2018 – 2019

« Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même ».

Henri BERGSON, *L'évolution créatrice* (1907).

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussignée Anaïs Dobin déclare sur l'honneur :

- Être pleinement consciente que la copie intégrale sans citation ni référence de documents ou d'une partie de document publiés sous quelques formes que ce soit (ouvrages, publications, internet, etc.) est un plagiat et constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée, sanctionnée, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;
- Que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos pour lesquels je m'engage à citer la source ;
- Que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

Fait à : Grenoble, le 19 août 2019.

Signature de l'auteur du mémoire :

Remerciements

Je voudrais dans un premier temps remercier mon directeur de mémoire Monsieur Denis PERRIN, pour sa patience, sa disponibilité et surtout ses judicieux conseils tout au long de ces années de recherches.

Je remercie également le second membre du jury Monsieur Rémi CLOT-GOUDARD.

Un grand merci à Madame Nathalie LIAUD, service de scolarité de philosophie, pour son soutien et ses encouragements.

Je tiens enfin à témoigner toute ma gratitude aux personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ce travail et qui m'ont soutenue lors de la rédaction de ce mémoire.

Sommaire

Introduction	8
---------------------------	----------

Chapitre I : Pluralité et multiplicité au sein du moi – analyse progressive et définition des concepts aux fondements de la théorie bergsonienne du moi	19
--	-----------

I. Approche initiale : l’appréhension du moi selon une unité intrinsèque	19
II. Le rejet de l’unité pour la multiplicité : les insuffisances des formes de moi multiple antérieures à Bergson.	31
III. La spécificité du moi bergsonien : une pluralité du moi générée par la multiplicité ?	52

Chapitre II : Analyse détaillée du moi pluriel bergsonien	60
--	-----------

I. L’apparition du moi pluriel dans les <i>Données Immédiates</i>	63
II. Les différentes formes de multiplicité et la durée – Chapitre II des DI	79
III. Effet de la multiplicité : le moi pluriel selon un dédoublement de ses aspects	88

Chapitre III : La combinaison de deux modes de vie – l’influence prégnante d’autrui sur le moi.....	106
--	------------

I. Altération du moi pur par le monde extérieur, apparition d’autrui et l’interaction nécessaire du sujet avec autrui.....	107
II. « Il est nécessaire que l’homme vive en société »	128

Chapitre IV : L’importance de mener une vie sociale - l’équilibre interne de la personne assuré par la pluralité des aspects du moi ?.....	140
---	------------

I. Le rôle de la vie sociale : création d’un moi perfectionné.....	140
--	-----

II. La pluralité pour générer l'unité : maintenir l'harmonie entre les deux aspects
du moi pour s'accomplir en tant que personne 167

Conclusion..... 190

Bibliographie..... 194

Introduction

La singularité salvatrice

Dire que la lecture de Bergson, ou l'acte de « lire Bergson » est un « apprentissage », c'est dire d'abord qu'il existe des choses que l'on n'apprendra *que* « dans » ou « chez » Bergson, et même que l'on n'apprendra qu'en lisant les œuvres, et d'abord les *livres* de Bergson.¹

S'il devait y avoir une première chose à dire à propos de la philosophie bergsonienne, c'est que l'auteur possède une façon singulière d'aborder et de présenter les choses. Cette capacité à produire un savoir novateur sur des thèmes depuis longtemps classiques de la philosophie est sûrement ce qui attire le lecteur au premier abord : la dualité du corps et de l'âme, la conscience, la religion, ou encore la personne. En lisant Bergson, on peut être assuré de redécouvrir ces thèmes. Sans doute est-ce pour cette singularité, qui apporte un nouveau souffle à la discipline, que Bergson a très rapidement connu le succès en faisant son entrée sur la scène philosophique : « En 1907, lorsque paraît *L'Évolution créatrice*, Bergson est un homme quasi célèbre. Il n'a pas encore cinquante ans, il est l'auteur de deux ouvrages d'une haute technicité philosophique : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et *Matière et Mémoire* (1896) »². William James lui-même reconnaîtra le génie chez Bergson dès leur première entrevue : « C'est un homme modeste, mais quel génie intellectuellement ! J'ai la conviction la plus ferme que la théorie qu'il a développée finira par s'imposer, et que l'époque que nous vivons sera une sorte de virage dans l'histoire de la philosophie »³. Autant

¹ F. WORMS, *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013, « Lire Bergson : un apprentissage », p. 3.

² F. AZOUVI (2006). *Le Débat*, 140(3), 153-171. doi:10.3917/deba.140.0153., « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de *L'Évolution créatrice* », p. 153.

³ W. JAMES, *Lettre à un ami* du 4 octobre 1908.

dire que Bergson a su faire entendre son nom parmi les philosophes de son époque et que dire de plus pour témoigner de la popularité de son œuvre ?

Toutefois, ce succès fut de courte durée. C'est dans le contexte de la Première Guerre Mondiale, avec ses divers conflits intellectuels dans lesquels Bergson s'est impliqué, que s'est ternie la popularité du philosophe, souffrant de multiples accusations (plagiat des philosophes allemands, pamphlets indirects, critiques implicites, etc.). Et, si dans le reste du monde il est resté très lu et apprécié, Bergson fut bien vite oublié par son pays natal. Sans pour autant disparaître, Bergson a longtemps perdu sa place sur le devant de la scène philosophique. Et lorsque nous disons longtemps, nous pensons jusqu'à Gilles Deleuze, dans le courant des années soixante, qui fut le premier à opérer ce que Frédéric Worms a appelé un « retour à Bergson » dans un entretien concernant justement cette réactualisation de Bergson : « Deleuze [...] parlait avec raison non pas d'un retour "de" Bergson, mais d'un retour "à" Bergson »⁴. Ses textes ont alors été réinvestis et Bergson a fait son retour dans la philosophie – et peut-être pour le bien de la philosophie ? Aussi, jusqu'à aujourd'hui, il subsiste un effort perpétuel mené par quelques philosophes, notamment par Frédéric Worms – fondateur de la *Société des amis de Bergson* en 2006 – pour maintenir Bergson sur le devant de la scène. Pour préserver sa philosophie.

Dès lors, puisque Bergson a été réintroduit depuis plusieurs années déjà, pourquoi lire encore Bergson aujourd'hui ? Sans doute parce qu'il reste nécessaire de réorienter les esprits des hommes qui fabriquent la société dans laquelle nous évoluons tous, vers ce que Bergson considère comme la *vraie* vérité, l'intuition. C'est ainsi qu'en 2013, Frédéric Worms et la maison d'édition Presse Universitaire de France (PUF), en charge des œuvres de Bergson, lancent la réédition de l'intégralité des ouvrages de Bergson agrémentées d'un dossier critique dont Worms a la direction. Jérôme Serri, journaliste pour le magazine *Lire*, déclarait à propos de cette réactualisation de Bergson « un peu oubliée, réduite souvent à son traité sur le rire et à quelques formules, la philosophie de Bergson mérite d'être redécouverte tant elle est une des grandes philosophies de la modernité et une pensée pour notre temps ».

Une pensée *pour* notre temps ? Est-ce là le sous-entendu d'un quelconque aspect salutaire de la philosophie bergsonienne pour notre société actuelle ? Nous ne saurons le dire,

⁴ F. GUENARD & Thierry Pech, *Actualités de Bergson*, « entretien avec Frédéric Worms », le 22 novembre 2007.

mais ce qui est *pour* quelque chose s'entend souvent comme ce qui est favorable à cette chose. Et certains faits parlent d'eux-mêmes. La même année paraît un article dans le *Figaro* « Les français jugent la société minée par l'individualisme », avec sondage à l'appui, assurant que depuis déjà trois ans la cohésion sociale fait défaut : « Début 2013, huit personnes sur dix considèrent que la cohésion sociale est défaillante, précise cette étude du Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie (Credoc) »⁵. Les Français ont une image très négative de la cohésion sociale dans leur pays, qu'ils jugent minée par des comportements individualistes et on trouve d'ailleurs sous cet article, ce genre de réactions : « la faute à qui??????? les français sont devenus égocentriques, individualistes, opportunistes et cupides! », déclare une personne anonyme.

Beaucoup de termes associés les uns aux autres qui présentent plus des travers sociaux que de l'individualisme qui, rappelons-le, se définit comme « toute théorie ou tendance qui fait prévaloir l'individu sur toutes les autres formes de réalité, et qui lui décerne le plus haut degré de valeur ». Ce sentiment général semble donc être davantage une critique de l'individu tel qu'il est socialement, et non tel qu'il se recentre sur lui-même. L'individualisme prendrait alors un sens péjoratif de dissociation sociale, à vivre seulement pour soi, dans son intérêt.

Parallèlement, la réactualisation de Bergson est-elle alors une simple coïncidence fortuite ou traduit-elle un réel besoin de réintroduire cette philosophie de la vie propre à Bergson dans une société qui ne sait plus comment vivre ensemble ? Nul ne le dira, si ce n'est Worms qui ajoute à la suite du passage que nous avons cité au début de cette introduction : « C'est dire encore autre chose. C'est dire aussi, en effet, que cette lecture est un apprentissage *en soi* et un apprentissage *de soi* »⁶. La philosophie de Bergson est donc présentée comme étant capable d'apporter des réponses à ces problèmes sociaux, en permettant d'abord aux individus de se réapprendre eux-mêmes avant d'apprendre sur les autres. Et c'est précisément ce que vise la métaphysique singulière de Bergson : Nicolas Novion, autre commentateur de Bergson, la décrit « comme une invitation à une nouvelle pratique de la pensée qui serait aussi une nouvelle “pratique de soi”, éclairant d'un jour inédit le moi et les choses, proposant finalement un retour au réel qui serait aussi un retour à

⁵ *Le Figaro* (15 juillet 2013), « Les français jugent la société minée par l'individualisme », consulté le 13 juillet 2019, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/07/15/01016-20130715ARTFIG00435-les-francais-jugent-la-societe-minee-par-l-individualisme.php>.

⁶ F. WORMS, *Lire Bergson, op. cit.*, « Lire Bergson : un apprentissage », p. 3.

soi »⁷. Tous semblent donc s'accorder sur l'utilité de la philosophie bergsonienne pour rendre propice une forme de réconciliation avec soi-même. C'est l'aspect éthique de sa métaphysique qui vient renverser toutes les anciennes pratiques conceptuelles pour ériger des savoirs que Bergson juge relatifs et généraux.

Pour Bergson, la *multiplicité* est son leitmotiv. Tout se fonde à partir de la multiplicité qui compose le monde. Ainsi, la vie elle-même se fonde sur une distinction entre deux formes de multiplicités. En découle un moi pluriel, au sens où il présente un double aspect ; d'une part, social, de l'autre, individuel. Mais, d'après lui, ce ne sont là que des aspects qui génèrent une seule personne. Bergson semble donc, au premier abord, aller dans le sens de la combinaison harmonieuse du social et de l'individuel dans un seul être.

La société formatrice des personnes ?

Mais qu'est-ce que le moi ? Pour en donner ici une rapide présentation, qui sera bien évidemment exploitée et détaillée tout au long de notre travail, nous pouvons citer le seul passage de toute son œuvre dans lequel Bergson définit ce qu'est le moi. Il annonce ainsi que c'est « quelque chose qui paraît, à tort ou à raison, déborder de toutes parts le corps qui y est joint, le dépasser dans l'espace aussi bien que dans le temps »⁸. D'emblée, il associe le moi à l'espace, vers lequel il se projette, et au temps. Mais chose étrange ici, le moi, en plus du corps physique, dépasse aussi le temps immatériel ? C'est en réalité une référence directe aux deux aspects du moi, sur lesquels nous n'allons pas nous étendre pour le moment. Toutefois, nous pouvons dire qu'ici se présente une autre particularité du moi bergsonien : chacun de ces deux aspects s'est formé à partir d'une des deux multiplicités originelles, à savoir la durée – qui s'avère opposée au temps tel que nous croyons le connaître – et l'espace. Celles-ci forment les deux modes de vie auxquels nous sommes confrontés, en tant qu'êtres humains à la fois composés de psychisme et de matière. Or, ces deux multiplicités sont opposées dans leur essence, ce qui donnerait un moi pluriel possédant de fait un double aspect mutuellement antagoniste. A ce point, nous pourrions croire que le conflit interne règne perpétuellement dans la personne. Mais la nature, selon Bergson, fait toujours les choses de sorte à faire valoir la nécessité de la vie. Et nous montrerons alors que c'est sur l'aspect du moi en contact avec

⁷ N. NOVION, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Payot, 2013, préface p. 46.

⁸ H. BERGSON, *L'âme et le corps*, Paris, PUF, 2013, p. 2.

la matérialité du monde extérieur que s'est fixée la conscience, car nous sommes de nature portés vers l'action ; et c'est dans le monde extérieur que nous la projetons dans un élan vital.

En conséquence, c'est l'aspect du moi tourné vers le dehors qui est le plus développé chez un individu, de sorte à correspondre à ce monde extérieur où il construira un contact avec autrui. Avec l'interaction d'autrui, à entendre comme d'autres moi en interaction, l'individu va ajouter un nouveau caractère à son moi « de surface » et le faire ainsi devenir social. Il sera alors un moi qui se construit sur la base des concepts langagiers, faisant en sorte de rendre impersonnels ses états internes, tels que les émotions, pour qu'ils puissent être exprimés et compris par autrui. Ce serait dans un souci d'échange et d'entente pacifiques entre les individus que la nature aurait favorisé l'émergence de cet aspect impersonnel du moi. Dès lors, en tant que membres d'une société, nous sommes davantage sociaux qu'individuels. Nous agissons selon notre moi de surface, laissant en retrait son aspect plus personnel et intense pour éviter les débordements comportementaux. Serait-ce en préservant le bien-être commun que le bien-être individuel serait à son tour préservé ?

D'un point de vue purement social, nous comprenons maintenant pourquoi *individualité* peut prendre cette connotation péjorative et ainsi le concept rime souvent avec *égoïsme*. Cependant, il n'en est rien pour Bergson. Au contraire, sa philosophie prône le retour à soi, ou pour ainsi dire à son *vrai* soi, son intériorité profonde. Sa réactualisation peut donc permettre de rappeler aux personnes ce qu'est réellement l'individualité, qu'elles conceptualisent alors depuis un point de vue social, et confondent avec l'action de la conscience combinée à l'intelligence qui vise à appréhender les choses de sorte à les mettre à son profit. Intérêt personnel et individualité ne tendent donc pas aux mêmes finalités. Renouer avec son intériorité profonde, ses états d'âmes dégagés de toute emprise sociale ou matérielle, voici comment se conçoit l'individualisme chez Bergson. Cette idée d'une philosophie de l'individualité se retrouve notamment chez Caterina Zanfi qui la présente comme « une philosophie qui met l'accent sur l'individualité, qui exhorte à se retirer en soi-même et qui considère la société comme un plan dégradé et appauvri par rapport à la plénitude de la durée que le moi vit au fond de sa dimension intérieure »⁹.

⁹ C. ZANFI (2012). Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte. Dans : Frédéric Worms éd., *Annales bergsoniennes V : Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui* (pp. 223-244). Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.worm.2012.02.0223, §2.

Faire renouer la personne sociale avec son individualité

C'est ici que Bergson refait son apparition pour, semble-t-il, rappeler qu'agir en faveur de l'individualité n'est pas néfaste, mais que c'est bel et bien la confusion, par habitude, entre individuel et social qui est à l'origine de tel troubles comportementaux. L'homme, trop habitué à agir en société, en oublie de revenir à soi, croyant qu'il est fondamentalement ce qu'il ne fait que projeter dans la société. Réapprendre qui l'on est, c'est savoir qu'individuel et social ne sont pas forcément incompatibles – au sens où nous pouvons démontrer avec Bergson qu'à travers les deux aspects du moi, la personne combine individuel et social. Mais il ne faut pas se laisser prendre par l'attrait de la vie pratique et simplifiée que permet la vie en société. Bien que par le besoin le social prime sur l'individuel, bien que nous baignions constamment dans un univers social, nous ne pouvons-nous défaire de notre individualité et il subsiste des moyens pour renouer avec cet aspect de notre être qui fait que nous sommes *absolument* nous-mêmes. Il sera donc question de les aborder dans ce mémoire, tout en étudiant dans le détail ces deux aspects du moi.

Ce que nous nous proposons d'analyser dans ce travail est la particularité du moi bergsonien tel qu'il est possible de le considérer comme pluriel. Et au-delà de cette particularité, le moi de Bergson dispose d'une singularité car il se construit à partir de sa propre durée et du monde extérieur, développant de fait un aspect pluriel, conformément à ces deux formes de multiplicités. Il est à la fois la représentation individuelle de l'être et son extension, ou sa projection sociale. Le moi combine dès lors ce que Bergson appelle à plusieurs reprises un « double aspect », et bien que nous ayons déjà nous-mêmes utilisé ce terme d'aspect jusqu'alors, cela ne signifie pas que nous l'approuvons ou le validons d'emblée. Il s'agissait là simplement, comme dirait Bergson, d'une commodité de langage. Loin de présenter un moi dédoublé et incompatible avec lui-même, et qui génèrerait une personne en perpétuel conflit intérieur, Bergson conceptualise le moi comme la réponse la plus adéquate de la nature pour répondre aux nécessités de la vie. En d'autres termes, si nous en sommes venus à considérer le moi bergsonien sous un aspect pluriel, c'est parce que cette pluralité semble se montrer d'emblée comme une nécessité, étant la meilleure façon de combiner les deux modes de vie antagonistes auxquels l'être humain se trouve être confronté : durée et espace.

Nous ferons donc progresser cette analyse parallèlement à celle de la multiplicité intrinsèque à toute l'œuvre de Bergson. En effet, pour saisir toute la complexité du moi

bergsonien, il faut avant tout comprendre comment les formes de multiplicités s'articulent. Cette part de l'analyse nous orientera donc vers les concepts de multiplicité, de durée, d'espace, ou encore d'étendue. Lesquels nous conduiront à l'étude d'autres concepts clefs de Bergson, qui nous apparaissent inévitables dans le cadre de ce mémoire, tel que l'élan vital, la conscience, ou la mémoire. Mais ce qui sera central dans notre étude est précisément ce caractère social du moi, qui se voit générer un double aspect par le monde extérieur et le contact avec autrui. Altération d'un moi pur par l'extérieur ou perfectionnement du moi pour correspondre à la nécessité de la vie ? C'est une ambiguïté qu'il nous faudra démêler et nous explorerons chacune de ces deux pistes.

Si nous nous intéressons à cette dimension de la philosophie de Bergson, c'est parce qu'il nous semble pertinent de rechercher la meilleure façon de se penser soi-même, conformément à la place que nous occupons dans le monde. Être individuel ? Personne sociale ? Peu de philosophes semblent apporter une réponse complète à cette *ambivalence* de l'être humain. Nous essayons donc de nous tourner vers une meilleure façon de penser le moi, une façon qui corresponde pleinement à l'image que nous pouvons avoir de nous-mêmes. En effet, et comme le montre l'article du *Figaro*, l'être humain en tant qu'il appartient à une société semble parfois perdre le lien qu'il devrait pourtant toujours maintenir avec lui-même – son individualité. Ne sachant plus vraiment qui il est, il ne sait alors plus comment agir avec ses pairs, car nous montrerons effectivement que la connaissance de soi est au fondement de la connaissance des autres. Cependant, nous nous sommes ancrés petit à petit dans un système normé, régi par les exigences sociales, et nous voilà trop préoccupés par la vie superficielle, ce fameux « métro, boulot, dodo », que nous ne savons plus comment revenir à soi. Et la philosophie, jusqu'à Bergson, nous semble peu satisfaisante en la matière. Comme nous le verrons, les représentations diverses du moi qui furent érigées avant la conception bergsonienne ne nous paraissaient pas rendre compte de toute la complexité de l'être. Parfois insuffisantes, parfois seulement éclairantes, nous en sommes venus à la conclusion que le moi se devait d'être plus qu'une simple unité dans la personne, qu'il devait rendre compte de bien plus que le simple aspect individuel de l'être. Il fallait introduire le rôle de la société comme un réel facteur dans l'édification d'un moi qui permettrait dès lors d'expliquer non seulement les tensions inhérentes au fait d'être une personne, mais surtout de justifier notre qualité de personne qui se revendique individuelle tout en étant portée vers le monde extérieur et autrui.

Autant de considérations qui nous portent vers une série de problèmes qui traceront la ligne directrice de ce mémoire. Le nœud principal de notre analyse résidera dans le fait que l'être humain se définisse à la fois comme un être social mais surtout comme une personne dotée d'une intériorité singulière : comment peut-il alors parvenir à évoluer dans un monde extérieur au caractère proprement social tout en conservant une intériorité pure, faisant de lui une personne singulière et pourtant capable de vivre parmi ses pairs ? Aussi, cette constatation évidente de notre appartenance à deux modes de vie différents – ambivalence de la vie psychique et de la vie sociale – engage-t-elle la *nécessité* d'une pluralité du moi ? Et ce dernier s'avère-t-il être pleinement constitutif de notre personnalité ou le fait de se construire en tant que personne induit-il obligatoirement de faire prévaloir un des deux aspects du moi ? En effet, comment la pluralité des aspects du moi pourrait-elle garantir une unité de la personne ? D'autre part, nous souhaitons également aborder le problème de la multiplicité. Dès lors, comment Bergson parvient-il à résoudre ce problème lié aux deux modes de la vie humaine : vie psychique confrontée à la vie sociale : le moi pluriel bergsonien pourrait-il être une solution à l'épanouissement de la personne ? Nous voudrions comprendre comment la pluralité, chez Bergson, pourrait construire la représentation la plus juste du moi, au sens où elle permet de préserver tous les aspects de la vie humaine, sans en sacrifier un seul. Mais aussi en maintenant un équilibre interne qui permet dès lors à tout individu de se projeter socialement, au milieu d'autres moi, en se forgeant une personnalité.

L'objectif principal de ce mémoire sera donc de *montrer* que le moi de Bergson se conçoit nécessairement de manière plurielle, et dans une pluralité au sens fort. Pour ce faire, nous allons présenter les différentes formes de multiplicités qui vont nous conduire à l'édification du moi en rapport aux deux modes de vie auxquelles l'individu est nécessairement confronté. L'enjeu majeur sera de démontrer comment est générée cette pluralité, en mettant en avant l'aspect social de la vie humaine, principal facteur de pluralité dans le moi. Cette analyse nous conduira progressivement à l'étude des deux aspects du moi, d'abord séparément, puis conjointement. Il sera question de montrer que l'être humain se construit principalement de manière sociale, mais qu'il reste fondamentalement individuel : « chaque moment de notre vie est selon Bergson une œuvre, qui manifeste un moi certes immanent à cette vie elle-même, dans la mesure où il ne la produit ni ne la regarde de l'extérieur, mais actif, puisqu'il ne la subit pas non plus sans y mettre ou y ajouter *du sien* »¹⁰.

¹⁰ F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013, III, « Les deux sens de la vie », p. 187.

Si le moi n'est pas le centre de la philosophie bergsonienne, il demeure au centre de l'individu, complètement constitutif de ce qu'il est tant à l'intérieur qu'à l'extérieur.

Pour mener à bien notre étude du moi dans une considération plurielle, nous allons procéder de manière progressive et, à vrai dire, en respectant la progression de Bergson lui-même. En effet, il n'arrive pas directement au moi – lequel, nous l'avons dit, n'apparaît jamais comme l'objet central de ses travaux. Il se montre davantage comme un moyen qu'il faut étudier et dont il faut ensuite user pour mieux comprendre la personnalité humaine – le problème de la personnalité étant le réel centre de sa philosophie. Dans un souci de rigueur, nous nous concentrerons sur l'élaboration d'une définition du moi bergsonien en écartant *d'abord* certaines des premières conceptions du moi, insuffisantes et pour lesquelles Bergson se montre comme le continuateur. De même, nous allons mettre en avant certaines critiques que Bergson adresse à ceux qui ont selon lui manqué une part de l'analyse dans leur philosophie du moi, comme les associationnistes, justifiant ainsi le fait qu'ils présentent un moi qui ne puisse pas correspondre pleinement à l'être humain social. Ce travail préliminaire, loin de se détacher de l'objectif de ce mémoire, nous servira à effeuiller progressivement le concept du moi, laissant de côté ses conceptions antérieures qui diffèrent soit radicalement de celle de Bergson, soit légèrement mais ne suffisent pas encore à donner une conception qui représente pleinement ce qu'est le moi. Ceci nous permettra de justifier le travail de Bergson comme étant novateur et peut-être nécessaire pour rectifier ou combler certains aspects de la philosophie du moi. Aussi, en abordant les critiques que Bergson émet à l'égard de certains de ses prédécesseurs ou contemporains, nous pourrons bien situer la position de Bergson et ainsi progresser avec assurance vers l'enjeu réel de sa philosophie à travers cette définition du moi. Mais tout ceci ne sera que l'objet du premier chapitre.

Les chapitres suivants seront pleinement consacrés à l'étude dans les textes. Nous commencerons par ce qui nous semble être le point départ de toute la philosophie de Bergson, à savoir la multiplicité, et en particulier la durée et l'espace. Il nous faudra donc entamer tout un travail d'analyse de ces concepts propres à Bergson. Leur définition nous conduira directement au moi, et plus précisément à son double aspect. C'est pourquoi nous aborderons ce moi « sous deux aspects liant dans les deux sens “l'individu dans la société” puis “la

société dans l'individu'' »¹¹, et nous montrerons que cette pluralité permet en réalité d'associer les deux multiplicités inhérentes à la vie et constitutives de la dynamique de toute vie. Dès lors, l'être humain rejette toute forme d'unité stricte, notre étude partant effectivement de l'oscillation de la philosophie devant l'unité ou la multiplicité du moi. Enfin, il sera question d'étudier pleinement le rôle d'autrui et de la société, tel qu'ils apparaissent tous deux comme étant à l'origine du développement et même d'une certaine forme de perfectionnement du moi de surface – aspect du moi en contact avec le monde extérieur à l'individu. Nous verrons que ce moi de surface agit comme un genre de modérateur entre l'aspect profond du moi et autrui car il est nécessaire que l'homme vive en société selon Bergson. Dès lors, il fallait faire en sorte de pouvoir glisser d'un statut purement individuel à un autre social. Nous ne pourrions, finalement, négliger ce que Camille Riquier présente comme « le problème de la personnalité chez Bergson », laquelle présente effectivement quelques difficultés. Notre dernier moment d'analyse sera ainsi consacré à ce problème de la personnalité chez Bergson, passage obligé lorsque l'on s'intéresse au moi dans sa pluralité. Premièrement, nous aborderons la personne parce qu'elle s'établit sur ce double aspect du moi et qu'il s'avère difficile individuellement de se faire social, et inversement. C'est ainsi que nous traiterons ce problème dans le sens où il peut s'avérer *fatigant* pour l'équilibre et la persévérance de l'être humain tel qu'il suit nécessairement la dynamique de la vie, de s'accomplir en tant que personne. En conséquence, la conception de la personne présente une forme d'unité singulière, et la pluralité qu'elle incarne peut la faire basculer dans toute sorte de troubles. Deuxièmement, s'il subsiste un problème apparent lié à la personne, Bergson remarque que tout simplement parce que ce problème fut mal posé d'emblée. A lui donc d'apporter les solutions, qui se matérialisent à travers l'exercice de sa métaphysique, laquelle ouvre la voie vers une meilleure considération de soi et des choses grâce à l'accès au monde par l'intuition, cette forme de connaissance peut être austère, mais garante d'une appréhension plus juste et vraie de tout ce vers quoi se porte notre vie.

Pour ce faire, notre étude reposera évidemment sur les œuvres de Bergson, en particulier *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, car c'est dans ce premier ouvrage de Bergson que sont mis en place tous ses concepts clefs. Mais notre attention se portera aussi vers *Le rire*, et *l'Introduction à la métaphysique*, qui nous apparaissent comme

¹¹ F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., IV, « Les deux sens de la vie pour l'homme », p. 284.

les œuvres qui abordent le plus (bien que souvent de manière implicite) ce développement pluriel du moi sur fond de multiplicité, générant une personne sociale et individuelle. Nous ne négligerons pas pour autant le reste de ses œuvres, notamment ses diverses conférences qui regorgent de travaux menés souvent en dehors du *gros* de ses ouvrages publiés. En parallèle, nous nous appuyons sur les nombreuses études menées par les divers commentateurs de Bergson : Gilles Deleuze, Frédéric Worms, Camille Riquier, qui nous permettrons d'ouvrir de nouvelles pistes d'analyse car ils se sont tous trois penchés avec intérêt sur la question de la durée et de la personne, passant ainsi par le moi. Cette étude plus ou moins large de l'éventail bibliographique qui constitue une ressource de savoir très riche sur toute l'œuvre de Bergson, n'aura nullement pour objectif de faire l'étalage de toutes les connaissances produites à partir de Bergson, mais bien de cibler des aspects critiques ou éclairants de sa philosophie. Car nous souhaitons, au terme de ce mémoire, parvenir à démontrer que la philosophie de Bergson ne s'étudie pas simplement, mais se vit. C'est pourquoi elle constitue une forme *d'apprentissage* et non d'enseignement, qui permet à chacun comme à tous de retrouver cet accès à soi par « cet approfondissement [qui] nous met sur le chemin du “bien vivre” »¹².

¹² N. NOVION, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, préface p. 46.

Chapitre I :

Pluralité et multiplicité au sein du moi – analyse progressive et définition des concepts aux fondements de la théorie bergsonienne du moi

I. Approche initiale : l’appréhension du moi selon une unité intrinsèque

Bien avant de rentrer dans l’analyse détaillée du moi pluriel chez Bergson, nous jugeons nécessaire de faire une première approche conceptuelle du moi, à travers son évolution historique dans la philosophie de l’identité. Ainsi, cette première partie sera consacrée à la présentation des différentes conceptions du moi, depuis que celui-ci a été abordé. Toutefois, nous tenons à préciser que nous parlerons du moi en tant qu’il est un concept philosophique qui nous permet de dire « moi » lorsque nous agissons dans le monde, et du moi tel qu’il est justement un pronom substantivé. Dès lors, il sera question de savoir pourquoi les philosophes se sont tournés vers ce terme en particulier, et qui parmi eux s’est suffisamment intéressé au moi pour en apporter une conceptualisation précise. Pour démêler ceci, il nous faut donc commencer par introduire certaines de ces conceptions majeures, représentatives des grandes définitions du moi : le moi unifié, le moi synchronique ou diachronique, le moi pluriel, etc.

Ce travail préliminaire nous servira à introduire notre étude d’une conception récente du moi, telle qu’elle est présentée par Bergson. Sa conception plurielle du moi s’inscrit dans le prolongement de certains des auteurs que nous allons présenter ci-après. Afin donc de comprendre au mieux les considérations de notre auteur au sujet du moi, nous devons retracer l’évolution du concept et mettre en exergue les variations de conceptions qui furent abordées au fil des courants de pensée. De même, comme nous abordons cette conception du moi selon une notion de pluralité, nous allons parallèlement voir les différentes formes de multiplicité dans ces différents moi, afin de montrer en quoi Bergson se place en dehors de ces conceptions déjà faites. Cette étude nous mènera donc à l’apparition du moi bergsonien et a pour objectif de montrer pourquoi Bergson a ressenti le besoin de recréer le moi, pourquoi il

n'est pas parvenu à se rallier aux conceptions déjà présentes. Nous montrerons donc que la principale cause du problème émane de la considération de la durée, et parallèlement, d'un certain manque de considération de la multiplicité, qui se présente sous diverses formes dans la vie humaine.

1. *Les premières appréhensions du moi*

Dans un premier temps nous allons introduire les premières appréhensions du moi, bien qu'il ne fut alors pas nommé ainsi par la philosophie – mais selon des termes moins spécifiques comme l'âme ou *ego*. Nous nous intéressons à ces conceptions antérieures du moi car elles sont, pour la plupart, des sources qui ont inspiré Bergson. Et lorsqu'il a posé le problème de la personnalité, il est remonté à ces conceptions antérieures, afin d'essayer de comprendre pourquoi la personne s'est toujours posée comme une unité intrinsèque, au point de finir par donner un concept proprement impersonnel. Ainsi, les premières occurrences – du moins celles qui nous intéresseront le plus ici – remontent à Plotin et Augustin, deux auteurs que Bergson cite régulièrement dans ses œuvres.

Selon Camille Riquier, philosophe commentateur de Bergson qui s'est intéressé à sa manière singulière de reconsidérer la personne : le problème vient bel et bien d'une mauvaise prise de point de vue. Car pour Bergson, il n'a jamais été question de se créer des problèmes mais plutôt de cibler ceux déjà existants, qu'une mauvaise interprétation du réel conduisait à ne plus voir comme des problèmes, ou empêchait de les résoudre. Dès lors, pour le problème de la personne, Bergson fut en quelque sorte contraint de l'aborder car il avait alors défini l'être humain à partir de la multiplicité, la durée – que nous verrons plus tard – et ceci coïncidait mal avec une appréhension de la personne selon une unité indiscutable.

Si la personne suppose une individualité qui lui permet de se distinguer de toutes les autres, les Anciens n'ont su la penser faute d'adopter résolument le point de vue intérieur de la conscience. Le noï est dégagé à ce point de tout élément sensible qu'il ne peut être qu'impersonnel, un et indivisible pour tous les hommes ; d'où « l'extrême difficulté qu'éprouvent les Anciens à concevoir l'esprit, c'est-à-dire en somme l'activité sous forme individuelle. C'est de l'âme du monde qu'il est

question chez les premiers penseurs, chez Platon, chez Plotin, voire et surtout chez les Stoïciens, chose plus curieuse encore chez des philosophes qui voyaient dans l'esprit une substance matérielle.¹³

14

Riquier nous montre donc ici que le problème découle du fait que nous nous plaçons extérieurement à l'être, que nous essayons de le définir à partir de ce que l'on constate extérieurement de lui. Et, particulièrement dans la philosophie de l'Antiquité, il n'est pas encore question du moi mais de l'âme, et cette âme dépendant de différents degrés, elle n'en atteint le plus haut qu'en devenant impersonnelle, dépouillée de son corps à travers lequel elle s'était pourtant individuée. Cependant, si Bergson se rallie à la conception plotinienne de l'individualité, c'est parce qu'elle éclaire d'un jour nouveau les conceptions alors unifiées de l'être. Plotin présente une idée de la personne temporellement, semblable à l'idée de durée chez Bergson plus tard. En effet, l'âme chez Plotin est elle aussi liée à la mémoire et fixe la personnalité. Et lorsqu'elle se détache du corps pour rejoindre l'intelligible, elle conserve une part de son individualité, ce qui d'ordinaire ne se produit pas dans les conceptions antiques de l'âme, qui perd toute attache sensible, pour devenir impersonnelle et rejoindre l'Un. Or, chez Plotin, l'âme perd son attache sensible due à la corporalité, mais ne se perd pas elle-même :

La mémoire est l'acte de l'âme. Pour Plotin comme pour Bergson, cette mémoire-souvenir liée à notre action dans le sensible et qui représente le niveau le plus superficiel du moi n'est pas première. Il existe un autre niveau de mémoire qui exprime un moi plus profond, une conscience qui vise, à travers sa propre vie, une source plus précieuse qu'elle et dont la vie manifeste la pure durée. Cette mémoire, Plotin refuse de la lier à des empreintes dans le corps, car le corps est cause d'oubli et non de souvenance. L'intellection propre à l'âme est seule capable de sauver ce que le corps anéantirait.¹⁵

¹³ H. BERGSON, *Cours*, vol. III, Paris, PUF, 1995, « Épiméthée », p. 216.

¹⁴ C. RIQUIER (2007). *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, dans *Les Études philosophiques*, 81(2), 193-214. doi:10.3917/leph.072.0193., § 7.

¹⁵ A. PIGLER, *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*, Actes du 1er colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1991. pp. 109-114. (*Cahiers de la Villa Kérylos*, 1), « Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson », p. 110.

C'est ainsi que l'âme dépouillée du corps conserve sa personnalité, mais une personnalité pure, extraite de toute dégradation sensible. Il est donc question d'une forme de moi chez Plotin, qui se rapproche grandement de la définition que Bergson en donnera plus tard. Ce moi semble lui aussi se présenter sous deux aspects, conformément à cette double mémoire – corporelle et sensible, et intelligible. Et se retrouve alors être double, multiple, et non plus unifiée. Elle dispose d'un aspect purement personnel, où elle est sa vie propre sans attache extérieure, et un autre aspect dans lequel elle est sensible, tournée vers les choses du monde. Mais ce double aspect ne transparait pas tant que l'âme est dans le corps. C'est lorsqu'elle s'en détache qu'elle conserve son identité, car elle était rattachée au moi par son sommet – ce que Bergson appelle la surface.

Pourtant, ce que Bergson déplore, c'est ce que cette conception ne sera nullement conservée à travers le temps et que, bien au contraire, elle soulève ce qui deviendra le problème de la philosophie de l'identité, à savoir, les termes de multiplicité et d'unité : « Comment le même être peut s'apparaître à lui-même comme une multiplicité indéfinie d'états et cependant être une seule *personne* identique ? »¹⁶. A partir de là, se pose le problème de savoir si la personne est multiple ou une. Et nous montrerons au fil de ce mémoire que le problème ne se situe pas, en vérité, là où l'on pense.

Mais pour revenir aux occurrences du moi dans l'Antiquité, nous devons maintenant déterminer comment est apparue cette notion du moi à partir de laquelle nombre de philosophes ont ensuite élaboré leurs études. Ainsi, l'invention du moi ne relève pas d'une date précise où le terme serait subitement apparu. En réalité, il semblerait que le moi ait toujours existé dans la philosophie sans être le moi à proprement parler. L'usage du pronom n'était pas encore effectif, mais déjà dans l'Antiquité on trouve des semblants de « moi » ou de « soi », sous les termes *d'ego*. C'est en particulier à travers la pensée de Saint Augustin et ses *Confessions* que l'on remarque une première philosophie du moi – sans qu'elle fût pourtant considérée ainsi à l'époque. Bien sûr, nous venons d'étudier Plotin, qui est légèrement antérieur à Augustin, et nous avons défini une forme de moi chez Plotin. Cependant, si nous pouvons affirmer ici que la première forme de philosophie du moi apparaît chez Saint Augustin, c'est bien parce qu'il est le premier à substituer la personne sous la forme *d'ego* à l'âme religieuse antique, et propose ainsi une première approche du moi

¹⁶ H. BERGSON, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1073.

moderne que nous connaissons. C'est ce que Pierre Hadot soutient : « Au lieu de dire : l'âme ; Augustin affirme : je suis, je me connais, je me veux, ces trois actes s'impliquant mutuellement [...]. Il a fallu quatre siècles pour que le christianisme atteigne cette conscience du moi »¹⁷. De même que chez Phillip Cary¹⁸ où Saint Augustin est considéré comme l'inventeur du « *Inner Self* ». Il apparaît donc que cette chose dont traite les écrits de Saint Augustin soit relative à une conception plus moderne de la conscience de soi, un élément essentiel à la considération du moi : d'emblée, celui-ci fut associé à la pensée et à la conscience de cette pensée.

De même, Augustin examine lui aussi la notion de temps, et en donne une appréhension singulière. On peut, dès lors, inexorablement le rapprocher de Bergson :

Bergson a pleinement assumé le paradoxe de la durée, à savoir le fait d'être une continuité d'actes et d'états discontinus. Augustin a accompli ce geste décisif qui consiste à faire du temps une affection de l'âme ; il a décisivement subjectivé le temps. Mais sa visée théologique est corrélative : c'est Dieu seul, et non mon âme, qui est le maître du temps.¹⁹

Saint Augustin a rattaché le temps à l'être, au sujet, et défini ainsi un temps de conscience, qui se vit et ne se mesure pas. C'est ce que Bergson reprend pour considérer la notion de durée. A la différence que la durée bergsonienne est proprement individuelle, et que ce n'est pas Dieu qui détermine notre temps. Il y a par conséquent une plus grande part laissée à l'individualité dans la philosophie bergsonienne. La durée n'est donc pas au centre de la personnalité chez Augustin et elle ne définit pas le moi. Ce qui définit une personne, c'est avant tout son acte de pensée.

Dès lors, on rapproche davantage Saint Augustin, dans sa façon de penser le moi vers l'an 400, à celle que développe René Descartes au XVIIe siècle : un moi pensant. Cette

¹⁷ P. HADOT, « De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques » in *Études de patristique et histoire des concepts*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

¹⁸ P. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. New York NY : Oxford University Press, 2000.

¹⁹ J.-L. VIEILLARD-BARON, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/3 (Tome 134), p. 355-368. DOI : 10.3917/rphi.093.0355. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2009-3-page-355.htm>, « A propos de Saint Augustin », § 11.

relation entre la pensée cartésienne et la pensée augustinienne conduit même à trouver chez Saint Augustin une « anticipation » du *cogito* de Descartes – notamment dans la façon qu’a Augustin de considérer la pensée vis-à-vis de son âme : la *magna quaestio* porte sur lui-même (ou sur *moi* dit-il), « je suis devenu à moi-même une grande question »²⁰ et il désire ainsi interroger son âme pour en apprendre plus sur ce qu’il est, qui il est. Une des différences entre Descartes et Augustin est l’aboutissement de leur « cogito » respectifs : Augustin n’y trouve jamais le moi, mais va toujours vers Dieu et montre que par la découverte de ce *soi* interne on trouve également une part de Dieu en soi ; tandis que Descartes s’oriente vers le moi seul, et tient à montrer qu’il n’est que chose pensante (*res cogitans*), une substance immatérielle.

2. *Les antécédents du moi bergsonien : le moi synchronique et unifié*

[Bergson] crut le problème de la personnalité d’abord exclusivement moderne, et le choisit, comme avant lui celui de la liberté ou de l’union de l’âme et du corps, pour cette raison d’appartenir au cartésianisme dont il se veut le continuateur.²¹

C’est bel et bien Descartes qui est aujourd’hui reconnu comme le réel concepteur du moi ; quoique cette attribution puisse être sujette à la controverse car Descartes n’est pas précisément l’inventeur du moi, mais plutôt de ce qui le constitue. Tout du moins, il est le premier à formuler clairement une étude du moi, bien qu’il ne l’ait alors jamais nommé ainsi. Et c’est ce qui apparaît comme le plus surprenant chez ce philosophe : en tant qu’expert de la substance – c’est ainsi qu’il considère l’âme – pourquoi n’a-t-il pas substantivé cet *ego* et par là même achevé sa grande avancée conceptuelle ? Le terme « moi » n’apparaîtra que plus tard, et dans une philosophie bien différente de la philosophie cartésienne. Toutefois, si Descartes n’a pas inventé le terme « moi », nous lui devons sa conceptualisation : il crée le moi qui pense. Cet *ego* qui est au centre de tout, et ne se présente jamais comme objet. Il est « je », et « je » pense. Il est certes un « je » tourné vers lui-même, mais Descartes ne va pas plus loin et en reste à la centralisation égotique que veut la méditation. Dans le *Discours de la méthode* (1637), c’est le « je » qui se prend pour objet de sa propre pensée.

²⁰ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, trad. Joseph Trabucco, Paris, Garnier Frères, 1964, IV, IV, 9, BA 13, 422.

²¹ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., § 7.

Ainsi, l'origine du moi s'inscrit de toute évidence dans la pensée. Le moi cartésien est pensée pure, ou si nous voulons le formuler plus directement, il est le résidu pur de l'être qui subsiste au doute que ce même être s'est infligé volontairement. Il n'est donc pas une personne en particulier, mais pourrait être tout un chacun dès lors que ce chacun s'impose le doute et le laisse creuser au plus profond de lui jusqu'à ce qu'il parvienne à la partie de son être la plus pure et la plus certaine, inébranlable et intangible : le moi. Que Descartes concrétise par la pensée. Dans *L'invention du moi*, Vincent Carraud parle du moi cartésien en ces mêmes termes : « [Il est] résidu pur et solide du moi personnel dont le doute a eu raison de toutes les particularités et de toutes les déterminations »²². Il n'est donc plus la personne, mais ce qu'il en reste après le passage du doute, c'est-à-dire le plus pur de son être. Le moi serait donc, à ce stade de la conceptualisation, semblable au cœur pur et enfoui d'une entité qui se développerait à la fois autour de lui et à partir de lui. Le moi serait l'essence de la personne. Mais c'est une relation de concepts qui apparaîtra un peu plus tard, et que Descartes n'avait pas jugé bon d'examiner.

A ce moment, si Descartes parle du « moi » – qu'il accompagne toujours du démonstratif « ce » – c'est pour référer à l'âme :

[...] je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. [...] Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps [...].²³

Le moi commence donc à être nominalisé, et ainsi à référer à un être. Mais il reste un pas à franchir encore entre « ce moi » (qui reste une expression rare chez Descartes) et « le moi », cette expression qui servira ensuite à nommer le nouveau concept. Finalement, le terme moi dans un sens cartésien restera un terme analogue au « je » du « je pense donc je suis » et l'âme « par laquelle je suis ce que je suis ». *Ce moi* va donc désigner cette chose incertaine que l'on découvre après l'expérience du doute, qui se rapporte à l'âme sans l'être pour autant, et caractérise le « je » au sens où il est encore possible de dire « je » lorsqu'il ne reste plus que

²² V. CARRAUD, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 48.

²³ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Nathan, 2014, IV, p. 59.

ce moi. Il tend donc à être considéré comme une partie constituante de l'être, et plus précisément du sujet. Car si le moi offre la capacité de dire « je », alors il contribue à l'intégrité du sujet au sens où il permet à un être qui ne détient plus aucune caractéristique personnelle, de toujours savoir qu'il est lui-même. Ainsi, il fut extrêmement enrichissant pour la philosophie de l'identité que Descartes matérialise ce concept de résidu pur de l'être, car il ouvre vers une première approche du moi en tant que garant de l'existence subjective d'un être. Et c'est le même genre de considérations que nous pourrions retrouver chez Bergson, avec les deux aspects du moi, notamment lorsqu'il prouve que l'être, même détaché de toute exigence physique et sociale, continue d'être lui-même, et est peut-être encore plus lui-même lorsqu'il ne reste de lui que ce « pur résidu de l'être » tel que Descartes le présente.

Mais chez Descartes, nous ne trouvons pas encore *le moi* mais *un genre* de moi, c'est-à-dire une forme de ce que je suis au plus pur de mon être, une fois ôtées toutes mes déterminations matérielles et mentales. Dès lors, bien que *ce moi* ne soit pas encore le moi tel qu'il pourra être développé plus tard, nous avons là une ébauche du concept, qui sera étayée par plusieurs successeurs, fussent-ils cartésiens ou non.

Le moi cartésiano-pascalien

La réelle apparition du terme « moi » – en tant que pronom substantivé – se fait dans le courant des années 1660 avec Blaise Pascal à qui on attribue pleinement le terme, notamment grâce à ce fameux texte « Qu'est-ce que le Moi ? » ; un texte court, dans lequel Pascal s'interroge sur ce qui désigne l'être dans son intégrité. Ainsi, partant du postulat que le « moi » constitue l'être dans son intégrité, il doit être aisé de le trouver, de le localiser. Pourtant, Pascal veut précisément montrer dans ce texte issu des *Pensées*²⁴, que le moi est introuvable.

Le moi a donc une naissance précise et un berceau dans les lignes de Pascal et ses *Pensées*. Pascal est celui qui nominalise le terme, et en fait « le moi ». Il ouvre dès lors vers l'emploi du pronom comme un nom et invite chacun à en parler comme d'un objet. Mais cet effort de Pascal à concrétiser ce que Descartes n'a pas pu – ou n'a pas voulu – formuler,

²⁴ B. PASCAL, *Pensées* (1670), Paris, Le livre de poche, 2000.

découle justement de Descartes lui-même. C'est en effet, en s'inspirant des travaux de Descartes que Pascal trouve le moyen de créer le moi, ou du moins qu'il rencontre le besoin d'objectiver *ce moi* cartésien qu'il définit comme « haïssable ». De ce fait, comme le dit Vincent Carraud, « [...] l'expression "le moi" est une invention cartésienne de... Pascal »²⁵. Et le terme invention, lorsqu'il est employé pour parler du moi de Pascal, est juste : le moi pascalien ne résulte en rien de la reformulation d'un ancien concept existant, et c'est sans doute pour cette raison que Descartes n'a pas pu nominaliser le moi car il le laissait encore trop attaché à l'ancien concept d'âme mais aussi à celui de la personne, en le faisant ainsi glisser du « je » à l'âme. Pascal ne désire en rien recréer un concept et nous aurions tort, à l'instar des futures conceptions du moi, de le comparer à l'intellect, l'âme, l'esprit, même la personne ou tout autre synonyme erroné que Pascal n'envisageait pas lors de l'invention du moi. Ces mots appartiennent déjà à des concepts existants et solides, que le moi ne pourrait pas réinventer. Et même, là n'est point son objectif. *Le moi* – en tant que pronom substantivé conduisant à un concept précis – est une invention.

Et cette invention appartient à Pascal, bien qu'aujourd'hui on veuille, par souci de prestige, attribuer cette invention à des philosophes peut-être plus prolixes sur le sujet. Car il est vrai que Pascal ne s'est point étendu sur le moi. Nous lui devons sans conteste l'invention du nom, mais le concept en lui-même sera remodelé des années durant. Nous pouvons même soutenir que Pascal, avec l'invention du moi, a ouvert une porte de la philosophie que de nombreux successeurs emprunteront afin de tenter de définir et cerner ce concept si énigmatique que se veut être le moi tel que Pascal le présente. Bien sûr, nous tenons à exprimer une certaine mesure devant de telles affirmations : Pascal n'est pas l'inventeur du moi (parler en ces termes laisserait sous-entendre que le moi est une chose fabriquée, apparue à un moment donné, et qui passerait ensuite au fil des siècles et des philosophes, de mains en mains jusqu'à ce qu'il soit abouti. Il est en vérité plus complexe à définir et nous verrons par la suite que si le moi souffre d'une telle instabilité de définition c'est justement parce qu'il n'a pas été inventé, mais découvert. Nous nous interrogeons ici sur la naissance du terme « moi » et plus particulièrement sur ce qu'il désignait à l'époque de Pascal : une nature immuable de l'homme ? Un résidu pur de l'être ? Un simple caractère subjectif ?

Chez Pascal, le moi est défini selon deux aspects : sa nature et son caractère moral. Ici, nous ne nous intéresserons pas à son caractère moral, mais essentiellement à sa nature.

²⁵ V. CARRAUD, *L'invention du moi, op. cit.*, p. 11.

Pascal qualifie le moi comme « haïssable » au moment où il apparaît dans ses écrits. Nous trouvons deux textes : « Qu'est-ce que le moi ? » et « Le moi est haïssable » qui présentent tous deux le moi, tout d'abord comme « moi » tel qu'il est employé dans les conversations. Et ce moi se trouve être haïssable par son côté recentré sur la personne à laquelle il renvoie lorsqu'il est entendu trop souvent de la bouche de quelqu'un. Le moi intéresse donc Pascal tout d'abord pour une étude de la morale. On trouve d'ailleurs le texte sur ce caractère haïssable du moi au chapitre « Pensées morales » de l'ouvrage. Il s'agit donc, primordialement, d'une critique de Pascal envers l'amour-propre et l'égoïsme tel qu'il est « délicatement » écarté des discussions mondaines. C'est ainsi que Pascal trouve que le moi est sans aucun doute haïssable pour être caché de la sorte. Mais il n'en disparaît point, il est simplement couvert. Mais alors pourquoi écrire sur le moi, et mieux encore, en inventer le terme si celui-ci doit être caché ? Pourquoi faire d'un objet une chose que l'on voulait cacher ? Sans doute pour davantage l'écarter de soi, en faire une chose à part, aisément identifiable, donc facilement évitable. Ce qui explique sans mal le passage du pronom au substantif, tel un processus de réification du moi.

Pascal en dit : « En un mot, le *moi* a deux qualités : il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres »²⁶. Finalement, c'est par cette haine que le moi suscite et que Pascal découvre, qu'il en fait un objet. Le moi est un objet de haine – et un objet légitime, tel qu'il le montre dans cette citation ci-dessus. Chez Pascal, le moi réside dans l'amour-propre : il est le rapport à soi qu'induit l'amour que l'on éprouve pour soi-même, et la volonté d'être aimé des autres alors que rien ne nous présuppose à être aimé. Vouloir être aimé, tomber dans son amour-propre, c'est se faire soi. *De facto*, le moi est précisément dans cette volonté qui pousse à vouloir être aimé. Le moi pascalien n'est rien d'autre que cette image que les gens projettent d'eux-mêmes par l'amour-propre : le moi n'existe pas en dehors de cela, c'est pourquoi Pascal va le dire « introuvable ».

Car effectivement tout ceci ne définit pas le moi ; cela en donne uniquement la situation ou la manifestation, et encore seulement d'un point de vue social. Le moi en lui-même n'est-il pas plus que ceci ? Le second texte de Pascal – « Qu'est-ce que le moi ? » – atteste ce point et montre qu'au-delà d'être primordialement haïssable lorsqu'il est manifesté dans un milieu social, le moi n'a pas révélé toute son identité conceptuelle. Il s'agit donc pour

²⁶ B. PASCAL, *Pensées* (1670), *op. cit.* p. 246.

Pascal de définir ce qu'il vient de nommer. Cette définition, il la trouve par force d'expériences de pensée, de simulations qui ont pour objectif, à l'instar de Descartes et son doute, de parvenir jusqu'au moi, de l'éplucher couches par couches afin de toucher à son cœur, à ce qui le constitue réellement. C'est ainsi qu'il parvient à déterminer que le moi ne peut pas se perdre :

Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aimera-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même.²⁷

Ce moi de Pascal est donc de ce point similaire à celui de Descartes puisqu'il ne dépend en rien des déterminations physiques ou matérielles d'un être, ni de ses déterminations mentales ou psychologiques. Qu'importe que nous soyons un jour blonds puis un autre bruns, ou adepte de musique classique puis soudainement de jazz. Le moi n'est pas une détermination de l'être. Peut-être le moi permet-il à l'être de posséder de telles déterminations, mais celles-ci ne sont nullement constitutives du moi lui-même car il n'est vraisemblablement pas affecté par la disparition d'une ou plusieurs de ses déterminations. Nous nous rapprochons donc, d'une certaine manière, de ce résidu pur de l'être que Descartes avait défini.

Et Pascal détermine également que le moi n'est ni dans le corps, ni dans l'âme. En un sens, Pascal est ici très cartésien puisqu'il ne détermine aucun lieu pour le moi : il est comme la substance de Descartes, il « n'a besoin d'aucun lieu » et se trouve être de ce fait insituable. Or, qui dit insituable, dit également inaccessible. Mais c'est bien là tout le principe du moi pascalien. Il n'a nul besoin d'être accessible pour exister, ni de se trouver en un lieu précis pour être considéré par les hommes. Pour Vincent Carraud, le moi de Pascal s'avère être avant tout une amorce à sa philosophie morale. C'est finalement une sévère critique de la métaphysique, et un dépassement du cartésianisme que produit Pascal avec cette nouvelle idée de moi : le moi, sans lieu ni substance, dont l'effectivité se constate dans la volonté des hommes et concerne avant tout l'amour propre. Par conséquent, le moi pascalien tient davantage de la morale que de la métaphysique.

²⁷ B. PASCAL, *Pensées* (1670), *op. cit.* p. 237.

Dès lors, Pascal dépasse les considérations cartésiennes sur l'*ego* tout en les rendant indéfectibles de la philosophie du moi, en particulier grâce à cette invention du terme « le moi ». A cette occasion, il transforme l'*ego* cartésien en un « le moi » pascalien, offrant de la même manière une certaine désubstantialisation de l'*ego* par la substantivation du terme. Le moi introuvable est né, en dehors de toute métaphysique, loin de toute idée de substance, mais sous forme d'objet afin de faire perdre à la philosophie cartésienne l'aspect vaniteux d'un *ego* substantialisé. Vincent Carraud appelle ceci « l'acte de naissance, éminemment paradoxal, du moi »²⁸. De cette sorte, il serait plus juste de parler d'une invention cartésiano-pascalienne du moi²⁹.

Pourtant, bien qu'il se veuille le continuateur de la philosophie cartésienne, Bergson n'emporte pas immédiatement la conception pascalienne du moi. Et bien que Bergson s'avère être un lecteur avéré de Pascal³⁰, il ne reprendra pas beaucoup de sa pensée pour constituer son moi qui dure. De même, le moi n'est nullement introuvable chez Bergson, bien au contraire. Le moi suit l'élan vital et se porte au-devant de l'être pour exister et paraître. Sans doute nous pouvons rapprocher cet aspect social du moi chez Pascal et Bergson, un moi amour-propre qui correspond au moi social et qui intègre les choses conformément au profit qu'il pourra en tirer. Mais nous devons nous contenter ici d'un simple lien établi entre les deux auteurs, car parmi toutes les références faites à Pascal dans ses œuvres, Bergson n'en consacre aucune au moi.

²⁸ V. CARRAUD, *L'invention du moi*, op. cit., p. 41.

²⁹ *Ibid.*, p. 64-65.

³⁰ « Plus je vais, plus je me sens proche de Pascal : ce que Pascal appelle le “sentiment” n'est autre chose que ce que j'appelle “l'immédiat” », Bergson à Jacques Chevalier, 7 février 1922, Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 40.

II. Le rejet de l'unité pour la multiplicité : les insuffisances des formes de moi multiple antérieures à Bergson.

Sans doute le fait que Bergson ne se réclame pas de Descartes ou Pascal pour sa propre conception du moi tient-il du fait que le moi qu'ils présentent tous deux est purement unifié, et se conceptualise selon une unité intrinsèque. Or, nous l'avons dit, Bergson a prouvé la multiplicité inhérente à tout être humain, et dès lors, il tente de résoudre le problème apparent dans la philosophie de l'identité qui ne parvient pas à concilier unité et multiplicité dans un seul être, et se sent obligé de faire découler l'un de l'autre. Mais ce problème sera résolu dans le dernier chapitre de ce mémoire. Avant cela, ce problème initial de l'unité face à la multiplicité dans l'être a généré des conceptions opposées du moi, d'une part unifié – ce que nous venons de voir – et d'autre part multiple. Or, dans ce mémoire, nous cherchons à montrer que la conception plurielle du moi selon Bergson est la plus adaptée pour rendre compte de la personnalité réelle d'un être humain. Nous avons mis cette idée en contraste avec les conceptions antérieures à Bergson, qui proposent un moi unifié, donc opposées à la conception plurielle. Or, si les conceptions unifiées du moi s'opposent à celle de Bergson et paraissent insuffisantes pour rendre compte de la personne, peut-être que des conceptions qui présentent le moi sur un fond de multiplicité seront plus représentatives. Il nous faut maintenant examiner quelques autres des conceptions qui pourraient tendre vers celle de Bergson.

C'est pourquoi nous allons maintenant nous tourner vers les différentes formes de multiplicités qui sont apparues dans la philosophie du moi, car il existe différentes façons de présenter une multiplicité dans le moi. Certaines sont multiples au sens fort, tandis que d'autres le seront dans un sens plus faible, la multiplicité n'étant pas tant constitutive du moi, mais simplement remarquable en amont. Cette analyse préliminaire va nous permettre de situer Bergson par rapport à ces diverses conceptions, et ainsi pouvoir montrer en quoi sa considération nouvelle du moi est-elle novatrice et singulière.

1. Des formes de multiplicités trop faibles ou erronées pour construire le moi

Qu'est-ce qu'une multiplicité ? doit-on parler *d'une* multiplicité ou de *la* multiplicité ? qu'est-ce qui se présente sous un caractère multiple ? tant de questions qu'il nous faut aborder avant d'entrer dans le vif de notre sujet, car elles sont nécessaires pour saisir correctement le concept de moi bergsonien tel qu'il s'étend jusqu'à la personne et ce depuis la durée. Et Bergson présente nombre de multiplicités, qu'il nous faut ainsi distinguer de certaines formes qui ne nous seront d'aucune utilité pour notre développement. Mais ne pas les considérer c'est prendre le risque de les associer involontairement à notre analyse. C'est pourquoi nous entamons maintenant un travail d'analyse des formes de multiplicités qui s'opposent aux travaux de Bergson, afin de les identifier et de les maintenir ainsi de côté.

Communément, la multiplicité est le caractère de ce qui est formé de plusieurs parties ou éléments, de ce qui présente des propriétés diverses. Il peut dès lors exister un certain nombre de choses qui détiennent ce caractère multiple. Deleuze nous dira à ce propos :

Il y a un emploi très courant de « multiplicité » : par exemple je dis : une multiplicité de nombres, une multiplicité d'actes, une multiplicité d'états de conscience, une multiplicité d'ébranlements. Ici, multiplicité est employé comme un adjectif à peine substantivé. Et il est certain que Bergson s'exprime souvent ainsi. Mais d'autres fois, le mot multiplicité est employé au sens fort, comme un véritable substantif. Ainsi dès le deuxième chapitre des « Données Immédiates », le nombre est une multiplicité, ce qui ne veut pas dire du tout la même chose qu'une multiplicité de nombres.³¹

Deleuze nous montre ici que le terme de multiplicité peut faire référence à un nombre non négligeable de choses et qu'il peut être pris dans différents sens. Tel qu'il est pris sous la forme d'un adjectif, le terme de « multiplicité » ne s'entend pas encore au sens fort, il sert simplement à désigner et décrire ce qui revêt un caractère multiple. Dès lors, chez Bergson, les états de conscience, émotions ou sensations par exemple, sont multiples. Ce qu'il va donc nous falloir déterminer ici, c'est le degré que peut prendre la multiplicité. Et ainsi

³¹ G. DELEUZE (30 novembre 1969), *Théorie des multiplicités chez Bergson*, conférence, consulté le 28 juin 2019, <https://www.webdeleuze.com/textes/107>, § 1.

distinguer celles qui se présentent dans un sens faible de celles qui au contraire sont à prendre dans un sens fort. Il sera principalement question de distinguer avant tout deux formes de multiplicités possibles du moi : multiplicité diachronique et multiplicité synchronique. De cette distinction préliminaire, nous obtiendrons la forme de multiplicités qui nous rapproche le plus de Bergson.

Dans un premier temps, nous allons nous concentrer sur la multiplicité que nous appellerons *diachronique*. Qui dit diachronie, dit à travers le temps. Dès lors, si nous considérons une multiplicité diachronique du moi, cela signifie que nous envisageons un moi qui est multiple temporellement, et qui revêt différentes formes ou évolutions, différents aspects, seulement à travers le temps et que ces formes ne « se rencontrent » jamais. Elles ne coexistent pas, mais se succèdent. Ainsi, le problème d'une conception diachronique du moi est que cette forme de multiplicité n'engage pas une pluralité du moi lui-même. Le moi est simplement multiple lorsque l'on adopte un regard extérieur, que l'on entreprend une analyse depuis une vue d'ensemble : pris sur un instant T, on ne pourrait dire si le moi est multiple, car il apparaît alors comme simplement unique et unifié. Certes, c'est une forme de multiplicité du moi, qui n'est pas unique et même à travers le temps, mais nous dirons que c'est une forme de multiplicité au sens faible car nous ne pouvons la découvrir qu'après une analyse linéaire de l'évolution du moi. Cette multiplicité ne se constate qu'après l'écoulement de la vie.

Ensuite, à l'opposé de la diachronie se trouve la synchronie. Et c'est sur cet aspect du moi que notre étude va porter. Il nous paraît bien plus évident de nous concentrer sur une forme de multiplicité qui se présente de manière synchronique, ce qui est par définition ce qui se produit ou se présente en même temps, et en l'occurrence ce qui est multiple en dehors de la considération du temps, ce qui reste multiple qu'importe le moment où l'on se place dans le temps pour l'appréhender. Chez Bergson, nous montrerons que cette forme de multiplicité du moi va générer en conséquence une forme de pluralité dans le moi – la pluralité étant le caractère de ce qui est multiple. Et c'est pour cette raison que nous mettons l'accent sur cette forme de multiplicité. Mais il va tout de même nous falloir émettre une nuance quant à la multiplicité synchronique, car elle ne génère pas toujours une pluralité du moi. C'est ce que nous verrons en présentant la théorie de Hume, qui établit le moi à partir d'une multiplicité synchronique des impressions. Ainsi, cela nous conduira non seulement à montrer que la multiplicité synchronique est une multiplicité au sens plus fort que celle diachronique, mais qu'elle ne l'est pas encore suffisamment pour donner toute sa force à la multiplicité ; car bien

qu'elle s'en rapproche, elle ne rend pas encore compte de la véritable multiplicité de la vie psychique et du moi, telle qu'elle se présente chez Bergson. De même, nous utiliserons Hume et sa théorie associationniste pour expliquer la critique que Bergson émet tout au long de son œuvre philosophique contre l'associationnisme, qui est selon lui l'erreur principale dans notre façon de concevoir le moi.

2. *La multiplicité diachronique : une pluralité faible, voire une unité déguisée.*

Afin de mieux comprendre ce que nous entendons par multiplicité diachronique du moi, nous nous proposons ici d'étudier sommairement une conception du moi qui revêt cet aspect diachronique. Et cette forme faible de multiplicité se retrouve chez Rousseau, un prédécesseur de Bergson, issu comme lui de l'école française.

Nous avons vu que Descartes et Pascal ont construit le concept du moi selon une unité indéniable. Pas une seule fois il n'a été envisagé de reconsidérer cette unité qui l'a primordialement caractérisé. L'accent était plutôt mis sur sa localisation et sa nature. Et cela est en un sens compréhensible, lorsque l'on rappelle le lien étroit qu'avait « *ce moi* » de Descartes avec l'âme (substance unique et unifiée), comme une apparente similitude entre ces deux entités que le philosophe du cartésianisme ne parvenait pas lui-même à dissocier. De même, concernant Pascal par la suite, on ne peut blâmer sa construction d'un moi unifié puisque l'influence des travaux de Descartes est indéniable dans son propre travail. Aussi, Pascal a envisagé d'emblée *le moi* et non *des moi*, ni même un moi aux divers aspects. Une telle tendance à l'unification peut également s'expliquer par le fait que le moi se trouve et se situe généralement dans une seule et même personne, plus spécifiquement, on a pour coutume de le placer dans l'esprit, puisqu'il correspond mieux à l'immatériel qu'au corps, qui est physique. Or nous verrons que c'est précisément ici que se positionne Bergson, réaffirmant l'union de l'âme et du corps et définissant ainsi un moi à deux aspects qui correspondent tant au corps et à sa tendance vers le monde matériel, qu'à l'esprit, la conscience et ses états.

De par cet aspect initial unifié, il n'y a rien de surprenant à ce que les successeurs du moi aient gardé cette unité pour parler du moi. Jusqu'à Rousseau, cette unité va majoritairement rester inhérente au moi de sorte que l'on parle de lui au singulier, en niant toute multiplicité – pourtant envisageable – de ses aspects. Avec Rousseau, il est alors

possible de concevoir un moi qui commence à se présenter sous un aspect multiple, mais de manière diachronique – ce qui reste tout de même une forme d’unité déguisée en multiplicité. En effet, le moi chez Rousseau se décline en deux temps, un premier moi de l’enfance, égocentré, puis un second moi adulte, tourné vers les autres pour soi. Et il y a un glissement du moi de l’enfance, moi amour de soi au moi amour-propre, moi adulte. En d’autres termes, le moi devient social, et dès lors il est tout à fait légitime d’affirmer que Rousseau octroie à l’influence sociale, d’autrui et du monde extérieur en tant qu’il se présente dans une société, une importance capitale. C’est cette interaction avec le monde social qui va faire évoluer le moi. Ainsi, chez Rousseau nous trouvons bien plusieurs moi, mais sans simultanéité de ces aspects. Ce moi qui change au fil du temps reste pourtant unique, et unifié. C’est donc une première forme de moi multiple que nous pouvons considérer ici, mais nous nous devons de le laisser dans la catégorie des moi unifiés, puisqu’il atteint cette multiplicité seulement au fil du temps, de manière diachronique. Or, dans ce mémoire nous nous intéressons certes à la multiplicité dans le moi, mais une multiplicité effective, synchronique et qui ne sous-entend pas de pluralité du moi lui-même mais seulement de ses aspects. Suivant donc cette condition initiale, nous ne pouvons faire autrement qu’écarter la multiplicité diachronique du moi, qui s’avère finalement être un moi unifié déguisé en moi multiple. Mais nous tenions à mentionner Rousseau bien que Bergson ne le mentionne pas souvent dans ses œuvres, et nous tenions à le faire car il y a une similitude évidente entre les deux auteurs dans leur manière d’écrire et de philosopher, notamment dans leur appartenance au courant rationaliste. Frédéric Worms, spécialiste de Bergson, dira lui-même à la lecture critique des œuvres de Bergson que :

C’est là qu’on retrouve assez fortement Rousseau : élargissement du rationalisme ou critique de la raison ? Elargissement des sciences et des arts ou, au contraire, retour à la forêt primitive ? [...] [Bergson] veut nous faire revenir à l’état des guêpes et des fourmis, par la critique de l’intelligence pragmatique. De la même manière que Voltaire disait que Rousseau voulait nous remettre à quatre pattes dans la forêt. Nous sommes là au cœur d’un débat interne à la philosophie des Lumières et au rationalisme. Bergson n’est pas polémique, mais il y a en lui, dès le départ, une forme de radicalité.³²

³² F. GUENARD & T. PECH, *Actualités de Bergson*, « entretien avec Frédéric Worms », le 22 novembre 2007.

Il nous a donc semblé intéressant de présenter rapidement la conception du moi chez Rousseau, afin de voir s'il y avait ici une similitude possible avec le moi de Bergson, puisque l'un comme l'autre semblent se diriger dans des directions philosophiques adjacentes. Mais ce que cette présentation nous a permis d'établir est davantage une constatation : nous comprenons pourquoi Bergson ne s'est pas inspiré de Rousseau pour le moi, car celui-ci ne présente aucune idée de multiplicité et bien qu'il se développe dans le temps, n'envisage pas celle de durée. Mais ce qui nous intéresse ici, est l'aspect définitivement social du moi de Rousseau, qui se construit et s'altère avec la société. Ainsi, un moi social avait été envisagé avant Bergson, et plus particulièrement un moi d'origine purement individuel qui s'est étendu vers le monde extérieur pour devenir social. Et bien que l'enjeu d'une telle conception du moi ne soit du même ressort que celui de Bergson, nous trouvons chez les deux auteurs une certaine critique de la société et de son influence sur le moi. C'est ainsi que nous comprenons Worms lorsqu'il affirme la possibilité de rapprocher ces deux auteurs.

3. La critique de l'associationnisme de Hume : une méprise dans l'appréhension de la multiplicité.

Soit la primauté est accordée à l'unité, et le moi se définit comme une entité une et immuable qui assisterait indifférente et impassible au défilé des états psychologiques qu'elle traverse. [...] Soit la primauté est accordée à la multiplicité, et le moi se définit comme une collection d'impressions et d'idées que l'on suppose données d'abord. Telle est la position adoptée par l'empirisme (Hume, Stuart Mill, Taine). L'unité du moi n'est alors qu'une forme confuse qui se résout en multiplicité sitôt qu'on s'y reporte avec attention, simple « signe par lequel on rappelle l'intuition primitive... qui a fourni à la psychologie son objet ».³³

Afin de mieux saisir la critique que Bergson oppose à l'associationnisme, nous proposons de faire une rapide présentation de la théorie de Hume, en rapport avec le moi qu'il présente selon une forme de multiplicité synchronique – multiplicité d'impressions. Nous pourrions donc présenter conjointement la critique que Bergson oppose à l'associationnisme,

³³ C. RIQUIER (2007). *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §11.

en tant que courant philosophie qui vise à atomiser la vie psychique, et ainsi se représenter le moi seulement comme un assemblage d'impressions qui peuvent être considérées séparément. Dès lors, cette forme de multiplicités n'en est pas réellement une puisqu'elle peut être atomisée, et chaque partie conserve sa nature. Or, chez Bergson, nous verrons qu'essayer de saisir une impression qui forme le flux psychique revient à la dénaturer, voire à la détruire et ainsi briser l'essence même de la durée qui n'a de sens qu'à travers l'interpénétration des états qui la composent. L'associationnisme, au contraire, considère que les éléments de la vie psychique peuvent être pris séparément et considérés comme des objets qui ont leur existence propre. La vie mentale ne se constitue que par « association » de ces objets mentaux entre eux. Bergson en dira donc, dans *La pensée et le mouvant*, que : « Bien vite nous reconnûmes l'insuffisance de la conception associationniste de l'esprit. Cette conception, commune alors à la plupart des psychologues et des philosophes, était l'effet d'une recombinaison artificielle de la vie consciente »³⁴. Ainsi, bien que Hume se rapproche de Bergson au sens où lui aussi définit un moi qui suit une continuité, un flux conscient, et se perçoit empiriquement³⁵, ils se séparent radicalement dans leur considération de la vie psychique. C'est pourquoi nous jugeons ici nécessaire d'aborder cet aspect de la philosophie de Bergson, car à plusieurs reprises nous trouvons des références directes à l'associationnisme, contre lequel il se positionne dès son premier ouvrage, à savoir *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*^{36 37}.

L'associationnisme de Hume et la connaissance comme assemblage d'impressions

³⁴ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2013, p. 4.

³⁵ Nous verrons dans la partie suivante que Bergson a subi l'influence empiriste de William James.

³⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2013.

³⁷ C'est ce que nous fait remarquer Frédéric Worms, alors qu'il entame le dossier critique de cette œuvre de Bergson, précisant qu'il lui a été difficile d'annoter cet ouvrage pour la simple raison qu'il est le premier de toute l'œuvre bergsonienne et qu'avec lui apparaissent pour la première fois ses concepts : « le statut singulier de *l'Essai*, premier livre de l'œuvre bergsonienne, nous imposait un type de notes spécifiques [...] dans la mesure où les concepts de Bergson apparaissent ici *pour la première fois* », (F. WORMS, « Introduction au dossier critique », *Essai sur les données immédiates de conscience*, *op. cit.*, p. 187).

Il est des philosophes qui imaginent qu'à tout instant nous sommes intimement conscients de ce que nous appelons notre moi, que nous sentons son existence et sa continuité dans l'existence, et que nous sommes certains, par une évidence plus claire que celle de la démonstration, de sa parfaite identité et de sa parfaite simplicité.³⁸

Avec Hume, nous sortons radicalement de l'influence cartésienne. Ce moi qui constitue l'être, et le maintient, quand bien même il lui serait ôté toutes ses considérations matérielles, sociales, mentales. En bref, le moi cartésien est ce qui permet de pouvoir dire « moi » quand en apparence, plus rien ne subsiste de ce qui me fait moi. C'est donc grâce à ce qui est appelé conscience de soi que le moi existe, puisque cette conscience permet de maintenir notre unité singulière indépendamment des variations ou changements que subit notre être. L'idée que nous avons donc du moi passe uniquement par l'esprit, celui-ci étant le seul à pouvoir accéder à notre intériorité la plus intime. Ce type de considérations se retrouve chez des philosophes tels que Descartes, bien évidemment, mais aussi Pascal, et très légèrement chez Leibniz.

Or, chez Hume, il n'y a pas de place pour ce genre de considérations allusives du moi, et selon lui, aucune idée du moi n'est en vérité possible si l'on suit les moyens établis par les cartésiens pour y accéder. Dans son *Traité de la nature humaine*, il dit explicitement : « à toute idée réelle, il faut une impression qui soit à son origine. Mais le moi ou la personne n'est pas une impression ; il est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter »³⁹. D'après Hume, une idée dérive d'une impression. Pour le philosophe écossais, une telle affirmation est possible car il considère également que toute connaissance humaine est issue de l'expérience matérielle du monde et des choses. En bon empiriste, surplombé d'une approche sceptique, Hume désapprouve ici le rationalisme cartésien et place la connaissance dans un autre registre, condamnant la théorie qui défend l'idée selon laquelle nous viendrions au monde avec des idées innées. Jacqueline Morne, dans son cours sur la notion de durée chez Bergson, présente parallèlement l'associationnisme de Hume :

³⁸ D. HUME, *Traité de la nature humaine* (1739), Paris, Flammarion, 1999, I, IV, VI, §1 (trad Fr. P. BARANGER et P. SALTEL).

³⁹ D. HUME, *Traité de la nature humaine* (1739), Paris, Flammarion, 1999, I, IV, VI, §2 (trad Fr. P. BARANGER et P. SALTEL).

La connaissance trouve son origine dans la sensation ; par le jeu des répétitions ces données originelles se relient entre elles. Tout le savoir humain est formé à partir d'expériences séparées, simples, particulières. Cette théorie de la connaissance s'oppose à tout innéisme, elle explique toutes les opérations mentales par l'association mécanique des idées.⁴⁰

Pour mieux saisir l'approche humienne du moi, nous devons élargir notre étude à sa définition des idées, afin de mieux pouvoir nous recentrer sur le moi par la suite. Ainsi, Hume divise les perceptions de notre esprit en deux catégories : les impressions d'un côté, et les idées de l'autre. Concernant les premières perceptions, c'est-à-dire les impressions, il les définit comme fortes, puisqu'elles représentent toutes nos perceptions directes : passions, sensations, émotions, etc. Il faut donc comprendre que les idées ne sont pas les représentations des choses mêmes mais sont les représentations faibles d'impressions particulières, seulement celles issues de l'esprit et de la pensée. Dès lors, il découle que toute idée est en réalité la représentation d'une impression, ce qui explique son degré d'intensité plus faible, puisque toute représentation est vouée à n'être que la pâle copie d'un original authentique. Les réflexions, les souvenirs, les créations de notre imagination, autrement dit, toutes ces choses qui constituent les idées, sont donc des représentations d'impressions, et n'ont de valeur que si elles peuvent être associées à l'impression qui les a fait naître. En effet, considérer une idée sans la rattacher à son impression originelle, revient à faire en sorte que ladite idée n'existe pas, ou du moins ne peut pas être valable. Cela reviendrait à vouloir affirmer qu'une copie d'une chose existe sans pouvoir être capable de dire quelle est sa version originale, voire simplement si cette version originale existe. En d'autres termes : « *Ex nihilo, nihil fit* ». Les idées ne sont donc pas placées au premier plan, reléguées qu'elles sont au second par les impressions, seules perceptions authentiques du réel.

Une autre critique que Hume émet envers les idées est qu'elles ont tendance à générer un conditionnement de l'esprit chez l'individu. En effet, les idées peuvent tromper l'esprit car elles ont la capacité de s'associer spontanément les unes avec les autres, grâce à leur ressemblance respective ou celle de leur impression initiale, ou encore par un tour de cause et d'effet (c'est-à-dire, une certaine idée ayant été constatée une fois comme étant la cause ou l'effet d'une autre). C'est de cette capacité des idées que viendrait la croyance :

⁴⁰ J. MORNE (21 juin 2013), « l'associationnisme », *Henri Bergson : la notion de durée*, consulté le 15 août 2019, URL : http://pierre.campion2.free.fr/mornej_bergson.htm, annexe 5, §2.

Hume a montré en particulier que le principe de causalité selon lequel « tout fait a une cause » ne pose aucune relation essentielle et nécessaire entre la cause et l'effet. Il est seulement le produit d'une succession habituelle entre les deux phénomènes : c'est parce que nous voyons généralement le phénomène B succéder au phénomène A que nous disons que A est cause de B.⁴¹

Ce point est illustré par le fameux exemple du lever de soleil. Hume démontre que, puisque le soleil s'est déjà levé après s'être couché le jour précédent, l'homme va générer la croyance selon laquelle le soleil va se lever chaque nouveau jour. Or, cette idée de l'esprit ne provient que d'une autre impression similaire ayant déjà généré cette idée : celle que le soleil s'est levé une ou plusieurs fois après s'être couché. C'est le principe de l'accoutumance, ce que Hume appelle aussi « habitude mentale ». Comme il est très probable que cela se reproduise, alors l'esprit partira du principe, ou fera le raccourci, que le soleil se lèvera ainsi toujours et qu'il n'y a aucune raison de douter chaque soir de l'hypothétique prochain lever du soleil. Mais il faut dire que cette « habitude mentale » est tout de même bien pratique pour la vie quotidienne. Elle garantit une certaine stabilité de l'esprit.

Toutefois, cette tendance à l'accoutumance est accompagnée d'une mise en garde de la part du philosophe écossais. Notre esprit est trompé par l'accoutumance, car elle nous pousse à faire des relations de cause et d'effet entre des idées et/ou impressions qui n'existent pas. Car selon l'empiriste qu'est Hume, la causalité n'existe pas, simplement parce que si elle existait, nous serions capables de dépasser nos propres impressions. En effet, si tout fonctionnait par la causalité, il ne serait alors plus nécessaire de passer par nos impressions pour saisir le monde, mais il suffirait simplement de connaître chaque effet de chaque cause pour avoir une connaissance du monde. Or, selon Hume, c'est précisément ce que croit faire l'homme lorsqu'il entre en contact avec le monde. Cependant, il ne fait qu'agir par habitude et croyance ; c'est là un penchant de l'esprit à identifier les relations de causalité remarquable dans le monde, puis par leur récurrence à croire qu'elles proviennent des objets eux-mêmes. Pourtant, la causalité n'existe que dans l'esprit, et « toute connaissance dégénère en probabilité ».

C'est donc toute la sphère conceptuelle de la connaissance qui est remise en cause par Hume. Le monde est en réalité si vaste et complexe, qu'aucune connaissance ne peut être

⁴¹ J. MORNE, « l'associationnisme », *Henri Bergson : la notion de durée*, op. cit., annexe 5, §3.

produite. La science, par exemple, fournit à l'homme des informations détaillées sur le monde qui l'entoure, mais ce ne sont là que des théories, et Hume affirme qu'elles ne peuvent pas prétendre à des lois universelles. Et pour cause, la connaissance dérive uniquement de l'expérience sensible, autrement dit, des impressions. Les idées et autres pensées qui en découlent, et qui sont pour l'homme les prémices de toute connaissance, nous l'avons dit trompe l'esprit. Or, l'esprit se fie jusqu'à présent à ces idées, en tant qu'auteur de la connaissance. Effectivement, cette connaissance du monde ne lui est pas inhérente, mais seulement inhérente à l'homme, à son esprit.

A ce point, nous pourrions voir certaines ressemblances avec ce que Bergson dira plus tard à propos de la connaissance et sa relativité. Mais là où Bergson diffère radicalement de Hume, c'est la définition de l'intuition, seule véritable source de connaissance sûre. Nous tenons donc à présenter Hume, en un certain sens, comme une première version de ce que fera Bergson par la suite, apportant les compléments d'une théorie qui n'est pas aboutie. En effet, nous pourrions voir que Hume ne parle ici, en vérité, que de ce que Bergson appelle l'aspect superficiel de l'être, qui construit ses connaissances sur la base de l'expérience. Or, ceci ne peut donner qu'un savoir relatif, et c'est la forme de connaissance *a priori* qui est privilégiée par Bergson, l'intuition, que nous verrons plus tard.

Le moi humien

C'est ainsi que nous en arrivons à l'idée d'identité, telle qu'elle est considérée par Hume. Si nous suivons ces précédentes considérations à propos des idées, alors il paraît logique de classer celle d'identité dans la même catégorie, et ainsi de discréditer jusqu'au concept de moi. Et particulièrement le concept du moi.

Dans son *Traité sur la nature humaine*, Hume explique que cette idée sur l'identité, substantivée à travers le terme commun « moi », ne peut en aucun cas figurer dans le rang des idées. Car, en effet, nous avons vu plus en arrière que toute connaissance dérive de nos impressions, et qu'une idée dont aucune impression ne serait l'origine n'existe pas vraiment. Alors de quelle impression l'idée de moi est-elle née ? C'est ce que Hume aborde dans son *Traité* :

[...] nous n'avons pas d'idée du moi de la manière qu'on dit. Car de quelle impression cette idée pourrait-elle être dérivée ? [...] À toute idée réelle, il faut une impression qui soit à son origine. Mais le moi ou la personne n'est pas une impression ; il est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même, durant tout le cours de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable.⁴²

Plus qu'une reconsidération, c'est une réelle critique du moi que Hume transcrit dans cet ouvrage. Et à travers cette critique, il affirme que le moi ne peut pas être une idée, qu'il n'existe pour ainsi dire aucune idée du moi. C'est une affirmation assez forte quand on considère tout ce qui a déjà été dit au sujet du moi, les siècles qui ont précédé Hume. Si tant a pu être théorisé à partir du moi, alors il s'agit forcément d'une idée, qui a donné lieu au concept. Mais il est important de remarquer que Hume ne condamne pas le moi tel quel. Il dit au contraire que tous ceux qui ont philosophé sur le moi jusqu'alors ne le faisaient pas de la bonne manière. Ainsi, considéré le moi comme une idée est erroné, mais cela ne condamne pas pour autant le moi en lui-même. S'il n'est pas une idée, il est autre chose. C'est ce que nous allons voir juste après, mais avant il nous faut tout de même expliquer pourquoi le moi ne peut pas être une idée.

Nous l'avons dit juste avant, une idée a besoin d'une impression originelle pour exister. Chaque idée dérive d'une impression. Or, selon Hume « le moi ou la personne n'est pas une impression », ce qui coupe court à toute délibération sur le moi en tant qu'idée. Car Hume ajoute que si nous considérons le moi de cette manière, alors il n'est évidemment pas issu d'une impression puisque aucune impression ne reste jamais la même. Conformément à l'empirisme, les impressions sont issues des sens, qui offrent un contact avec le monde, produisant ainsi sensations, passions, émotions ; mais aussi issues de l'esprit, lequel offre un contact avec soi-même et produisant sentiments, souvenirs, réflexions... Or, le moi n'est rien de tout ceci, et tout ceci à la fois. Il est, déclare Hume, un ensemble de perceptions, d'états d'âmes, complètement inconstants et changeants :

Pour ma part, quand je pénètre au plus intime de ce que j'appelle moi, je tombe toujours sur telle ou telle perception particulière, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de

⁴² D. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., I, IV, VI, §2.

douleur ou de plaisir. À aucun moment je ne puis me saisir moi sans saisir une perception, ni ne puis observer autre chose que ladite perception.⁴³

Le moi n'est donc ni une idée, ni une entité inhérente à l'être humain que celui-ci serait capable de saisir à force d'introspection. Ceci vient encore une fois déconstruire la théorie cartésienne du moi, dans laquelle une simple introspection permettait de saisir ce moi, résidu pur de l'être à l'épreuve du doute. Mais pour Hume, employer le terme moi est finalement une manière de définir et lier un ensemble d'états d'âmes fluctuants et discontinus. Plus haut, nous avons vu que Hume disait également du moi qu'il « est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter », autrement dit, le moi qui constitue par extension la personne (ce sur quoi Hume ne semble pas vouloir s'attarder, attestant par là une certaine évidence entre le rapport de ces deux concepts) serait ce qui est rempli par nos impressions et idées. Le moi ne serait donc pas une chose bien particulière qu'il est possible de saisir, mais plutôt l'enveloppe qui renferme toutes ces impressions et idées, qui réunies ensemble, forment la personne, dans sa singularité.

Il est de ce fait bel et bien impossible de saisir le moi, car il n'est qu'un concept langagier, utile pour définir ce qui n'est pas définissable. Et sur ce point, on se rapproche plus ou moins de la conception du langage de Bergson, pour qui effectivement, le moi en tant que concept ne sert qu'à donner une représentation générale. Mais en aucun cas il ne définira un moi singulier, dans toute son individualité, définissant seulement et absolument *une* personne. Pour Hume, parler du moi c'est parler vaguement de toutes les impressions qui fluctuent et affluent en soi. Le moi, c'est l'être tout entier, et si cet être n'est plus, alors le moi non plus. Il ne tient en rien d'une âme ou d'un esprit, mais est remarquable par le biais de la conscience de soi, seule faculté permettant de saisir qui l'on est. Hume émet justement l'hypothèse de l'absence de conscience et de ses conséquences. Comme nous l'avons expliqué, la conscience permet de se savoir vivant et agissant – ce que Bergson défend également. Elle permet une connaissance de soi et du monde par rapport à soi. Elle capte les impressions telles qu'elles agissent sur le corps et l'esprit. En d'autres termes, la conscience érige le moi. Selon Hume, lorsque nous dormons, c'est-à-dire lorsque notre degré de conscience est au plus bas, voire inexistant en cas de sommeil profond, nous n'existons plus pour nous-mêmes. Nous pouvons penser aux anesthésies générales pour accentuer l'exemple du sommeil. Dans de pareils cas

⁴³ *Ibid.*, §3.

où la conscience est totalement endormie et les terminaisons nerveuses intégralement inhibées, la personne n'existe plus pour elle-même, elle perd sa conscience d'elle-même. La cause en est que plus aucune impression ne parvient à cette conscience : bien sûr, dans un sommeil profond tel que celui d'une anesthésie générale, nous continuons de respirer, de ressentir les choses extérieures qui heurtent notre corps et nos sens, mais le lien avec notre conscience étant rompu provisoirement, nous ne pouvons plus avoir une connaissance directe de ces choses. Les impressions sont toujours là, mais plus en contact avec notre conscience. Dès lors, Hume affirme que le temps de cette veille somatique, « on peut dire vraiment que je n'existe pas »⁴⁴.

Autrement dit, perdre le lien entre perception et conscience revient à plonger l'être dans un néant. Hume ajoute par la suite que le sommeil profond – ce que nous venons de décrire ci-dessus – est de toute évidence semblable à l'état de mort. Être mort, c'est ne plus rien ressentir, ne plus capter d'impressions du réel, ne plus avoir conscience de soi. Par conséquent, si le moi « s'éteint » le temps du sommeil, il s'éteint définitivement après la mort. Le moi, c'est l'être. Et si cet être meurt, le moi disparaît avec lui. Nous avons donc ici une reconsidération du moi qui se veut purement réaliste et qui écarte tout aspect divin de l'être, par l'âme. Le moi n'est plus une part de l'âme qui préserve la pureté de l'être une fois le corps anéanti. Le moi n'est pas plus une entité nichée au fond de l'être, tel un creusé inaltérable qui renfermerait précieusement tout ce qui constitue une personne singulière. Le moi n'existe que parce que l'être existe. Il est ce qu'il a été, est et sera. C'est pour cette raison qu'il est insaisissable.

Ici, Bergson montre son désaccord avec sa théorie du rêve, qui vient contrebalancer la théorie du sommeil profond initié par Hume : pour Bergson le rêve et le sommeil profond sont au contraire les états de conscience durant lesquels le moi se manifeste le plus, car notre contact avec le monde extérieur est justement devenu imperceptible. Les rêves sont donc l'expression pure de nos sensations ou sentiments (nos états internes) car ils ne sont pas généralisés, ordonnés et raisonnés par les conventions sociales et pratiques de la vie ; elles ne sont pas altérées par l'aspect conventionnel du moi. De même, l'appréhension du moi ne passe pas par l'analyse pratique de la conscience, mais plus particulièrement par la perception intensive de la durée. L'erreur de Hume réside donc dans son manque de considération pour ce double aspect de la vie interne :

⁴⁴ D. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., I, IV, VI, §3.

Le nombre, ou multiplicité distincte, résulte [...] d'un compromis⁴⁵. Or, quand nous considérons les objets matériels en eux-mêmes, nous renonçons à ce compromis, puisque nous les tenons pour impénétrables et indivisibles, c'est-à-dire pour indéfiniment distincts les uns des autres. Il faudra donc y renoncer aussi quand nous nous étudierons nous-mêmes. C'est pour ne l'avoir pas fait que les associationnistes sont tombés dans des erreurs parfois grossières, essayant de reconstituer un état psychique par l'addition entre eux de faits de conscience distincts, et substituant le symbole du moi au moi lui-même.⁴⁶

Bergson souligne donc ici l'erreur de l'associationnisme qui veut penser le moi indépendamment de son double aspect, et finit par faire l'amalgame des deux aspects de la vie, et pensent le moi comme ils pensent un nombre, ne parvenant à se détacher de la tendance de l'intelligence – que nous étudierons plus tard.

Le théâtre des perceptions

Il nous faut désormais détailler ce caractère insaisissable du moi, qui s'oppose dès lors à ce que va définir Bergson, un moi au double aspect complètement saisissable ou pouvant être éprouvé par la conscience et l'intuition. En ayant défini ce à quoi correspond le moi, nous avons compris comment Hume ne pouvait approuver les précédentes considérations à propos de ce qui est appelé « moi ». Un être humain est un ensemble d'impressions issues de ses perceptions, et cet ensemble constitue le moi :

⁴⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., « la construction d'un nombre [exige] d'abord l'intuition d'un milieu homogène, l'espace, où [peuvent] s'aligner des termes distincts les uns des autres, et en second lieu un processus de pénétration et d'organisation, par lequel ces unités s'ajoutent dynamiquement et forment ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. C'est grâce à ce développement organique que les unités s'ajoutent, mais c'est à cause de leur présence dans l'espace qu'elles demeurent distinctes », p. 169-170.

⁴⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 170.

[Les hommes] ne sont rien d'autre qu'un faisceau ou une collection de différentes perceptions qui se succèdent les unes les autres avec une inconcevable rapidité et qui sont dans un perpétuel flux et mouvement. Notre œil ne peut tourner dans son orbite sans varier nos perceptions. Notre pensée varie encore plus que notre vue ; et tous nos autres sens, toutes nos autres facultés participent à ce changement ; et il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui demeure le même un seul moment ou presque, sans se modifier. L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition.⁴⁷

Le moi est donc bel et bien un assemblage instable de perceptions, changeant mais toujours unique, puisqu'il dépend des perceptions propres de l'individu et seulement lui. C'est en cela que le moi conditionne la personne et toute sa singularité. C'est aussi en cela que chaque moi est unique : deux êtres ne peuvent pas avoir les mêmes perceptions des choses, et quand bien même ils le pourraient, les impressions qui naîtraient de leurs perceptions seraient à leur tour différentes pour chacun. Comme le précise Hume dans l'extrait que nous venons de citer, chaque nouveau mouvement de l'organe corporel qui détermine un sens fait naître toute une série de nouvelles perceptions : notre œil fixe un point puis l'instant d'après se pose sur un autre, et enchaîne ainsi les perceptions. Nous verrons un arbre, puis ses feuilles et peut-être même une feuille en particulier. Mais nous pouvons très bien revenir à la vision globale de l'arbre, et revenir de ce fait à notre perception initiale. Serait-ce alors la même perception que celle d'avant ? Assurément non puisqu'il est impossible de se replonger dans l'exact même état que celui écoulé il y a une minute à peine. Pour quelle raison ? Selon Hume, parce que toutes ces perceptions qui affluent dans notre esprit, initiées par les sens, font naître à leur tour une quantité d'impressions. C'est pourquoi nous disons qu'il est impossible de se replonger dans le même état, puisque cet état, que Hume appelle état d'âme, est déjà révolu et/ou remplacé par un autre : « il n'y a pas un seul pouvoir de l'âme qui demeure le même un seul moment ou presque, sans se modifier ». Cette particularité des états et des impressions est principalement due à la pensée, car celle-ci s'avère être encore plus mouvante que les sens. Elle foisonne de nouvelles pensées en permanence. Mais aussi, elle guide nos autres sens, elle évalue tout ce qu'ils lui apportent. Ce qui ajoute encore de l'effusion au sein de l'être. Nous sommes donc un système d'impressions complexe doté d'un débit incessant provenant de nos perceptions et de notre pensée. C'est en cela que le moi se trouve être insaisissable : dès lors qu'une nouvelle impression arrive, nous ne pouvons la saisir car elle est remplacée par une

⁴⁷ D. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., I, IV, VI, §4.

autre. Le simple fait de vouloir la saisir déclenche une nouvelle impression. S'il est impossible de ne saisir qu'une seule impression, comment pourrait-on, par conséquent, en saisir la totalité qui compose l'être et la maintenir indéfiniment fixe dans un concept ? Hume explique cette complexité de l'esprit, dans lequel se succèdent les impressions, par une métaphore : le théâtre des perceptions. Il compare simplement l'esprit à une scène de théâtre sur laquelle chaque perception tiendrait un rôle d'acteur, apparaissant tour à tour. Et en bons acteurs, ces perceptions tiennent un rôle consécutif les unes aux autres mais aussi participatif : elles se succèdent ou se mêlent « en une variété infinie de positions et de situations »⁴⁸. Toutefois, Hume précise que cette métaphore de l'esprit ne doit pas laisser son lecteur se méprendre. En effet, nous pourrions alors considérer que l'esprit est bien défini, situé et déterminé. Pourtant, Hume ne veut de cette métaphore que l'aspect purement symbolique, c'est-à-dire celui des acteurs qui se mêlent et interagissent perpétuellement. Si nous devons garder la scène, il faudrait alors lui enlever tout ce qui fait d'elle une scène pour qu'elle puisse correspondre à l'esprit : aucun matériau spécifique, aucun espace ni aucun lieu défini. Il n'y a en réalité aucune scène, puisque ce qui constitue l'esprit sont uniquement les perceptions successives. Ce qui ajoute encore à la complexité de saisir cet ensemble : il ne se trouve en aucun lieu.

Ici, Bergson semble également se placer contre cette idée du théâtre des perceptions lorsqu'il qu'il affirme que :

Ce commencement de preuve expérimentale suffit amplement à celui qui, pour des raisons d'ordre psychologique, a déjà admis la détermination nécessaire de nos états de conscience par les circonstances où ils se produisent. Dès lors il n'hésite plus à tenir la pièce qui se joue sur le théâtre de la conscience pour une traduction, toujours littérale et servile, de quelques-uns des scènes qu'exécutent les molécules et atomes de la matière organisée.⁴⁹

Ou encore lorsqu'il affirme :

⁴⁸ D. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., I, IV, VI, §4.

⁴⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 112.

Mais la vérité est qu'il n'y a ni un *substratum* rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, - mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence. Notre personnalité est cela même.⁵⁰

Mais Hume affirme qu'« il n'y a en [l'esprit] proprement ni simplicité à un moment, ni identité dans des moments différents, quel que soit notre penchant naturel à imaginer cette simplicité et cette identité »⁵¹. Nous cherchons tous à simplifier le réel afin de définir ce qui nous paraît indéfinissable, et ce penchant s'applique également au moi. Mais ce qui paraît remarquable ici, c'est l'usage du verbe « imaginer » de la part de Hume. Il y aurait vraisemblablement un rôle tenu par l'imagination dans ce penchant de simplification. En effet, ce qui pousse l'homme à nommer ce flux de perceptions et d'impressions, et donc figer cette variabilité de l'être dans un concept fixe, c'est la faculté de l'imagination liée à ce besoin de fixité, de stabilité. Le mécanisme de l'esprit qui est à l'origine de ces processus est décrit de la même manière que celui qui nous pousse à relier deux objets entre eux (comme nous l'avons montré avec le lien que l'esprit à l'habitude de faire entre les impressions et les idées). Pour Hume, il s'agit du même procédé : l'imagination opère de sorte à faire croire à l'esprit que deux objets similaires et pourtant différents, lorsqu'ils paraissent s'enchaîner l'un à l'autre, sont en fait les mêmes. C'est le principe de l'association. Cette particularité de l'imagination à faire des relations entre les objets vise en réalité à simplifier, encore et toujours, le réel. Ceci permet ensuite à l'esprit de faire le lien entre deux objets plus facilement, ou de passer de l'un à l'autre de manière plus aisée. Hume nous dit alors que l'esprit pratique cette transition par l'imagination pour pouvoir considérer les différents objets de manière « aussi aisée que s'il contemplait un objet continu »⁵². Il n'y a donc aucune continuité dans l'esprit, mais une successivité d'objets, les perceptions, et c'est pour cette raison que Hume utilise l'image du théâtre pour se représenter l'esprit. Il est selon lui essentiel que l'homme prenne conscience de cette conception de l'esprit, ce qui lui permettra de mieux saisir sa complexité et, en toute logique, son fonctionnement. Dès lors, il pourra

⁵⁰ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1941, « La perception du changement », p. 183.

⁵¹ D. HUME, *Traité de la nature humaine*, op. cit., I, IV, VI, §4.

⁵² *Id.*

définir au mieux tout ce qui est contigu ou analogue à l'esprit. Et ici, il s'agira de définir au mieux le moi, ce concept créé trop creux, auquel Hume reproche sa fixité et sa continuité.

Pour finir, nous pouvons maintenant expliquer ce qui pousse vraiment l'être humain à créer de nouveaux concepts, c'est-à-dire à figer le réel et lui ôter finalement toute correspondance avec le concept qu'on lui associe. Ce dernier travail d'analyse nous permettra de définir enfin le moi tel que Hume le considère – sa conception étant cruciale pour notre travail principal, à savoir la différence fondamentale avec le moi bergsonien.

C'est à travers une dernière citation que nous allons pouvoir déterminer les causes d'une telle méprise à propos des concepts humains :

Cette ressemblance est la cause de la confusion et de l'erreur, et nous fait substituer la notion d'identité à celle des objets reliés. [...] Afin de justifier à nos yeux cette absurdité, nous feignons souvent quelque principe nouveau et inintelligible qui lie les objets entre eux et en prévient l'interruption et la variation. Ainsi nous feignons l'existence continue des perceptions de nos sens pour supprimer l'interruption ; et nous donnons dans les notions d'*âme*, de *moi* et de *substance*, pour masquer la variation.⁵³

Nous avons expliqué précédemment cette particularité de l'esprit qui, lié à l'imagination, simplifie le réel et les perceptions pour faciliter leur appréhension. Elle joue sur la ressemblance entre les objets pour ainsi les associer et n'en faire qu'un, continu et ininterrompu. Cela permet ensuite à l'esprit de filer, comme un cours d'eau fluide.

Or, tout ceci est erreur et tromperie. Ce n'est que l'enchaînement des perceptions qui est ininterrompu. Les perceptions, quant à elles, ne le sont point. Elles s'interrompent pour se succéder. Mais il serait trop compliqué pour l'esprit de chercher à saisir en permanence chaque nouvelle perception. Alors, nous les lions quand elles se ressemblent. C'est ce que Hume entend lorsqu'il écrit : « nous feignons l'existence continue des perceptions de nos sens pour supprimer l'interruption ». Or, ce qui nous intéresse ici est la manière dont nous feignons cette continuité, et les moyens que nous utilisons pour la rendre effective. Hume nous dit que c'est par le biais des concepts, ceux-là mêmes dont nous parlons depuis quelques lignes déjà.

⁵³ D. HUME, *Traité de la nature humaine, op. cit.*, I, IV, VI, §6.

En l'occurrence, le concept du moi. C'est grâce à ces concepts – et aussi à cause d'eux – que nous avons une telle conception de notre esprit et de ses mécanismes. Ces concepts nous permettent d'entretenir notre conception de nous-mêmes, ce qui, selon Hume, est une mauvaise chose puisqu'elle induit en erreur.

Dès lors, le moi n'est qu'un amas d'inepties, loin d'être représentatif de la vie interne des personnes. Nous ne pouvons donc nous fier aux concepts jusqu'alors développés du moi. Mais Bergson montrera que si le moi tel qu'il est conçu par l'associationnisme n'est pas représentatif de la vie interne, c'est parce qu'au moment de le concevoir, les philosophes manquent un point essentiel :

Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons marché. Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste.⁵⁴

La connaissance n'est donc en rien semblable à la vie elle-même et ne résulte pas plus d'une association d'éléments perceptifs. Elle est un tri, comme nous le verrons plus en détails, de nos perceptions. Au lieu d'associer, nous dissociions. Et c'est ainsi que naît la connaissance pratique du monde, telle qu'elle apparaît à travers les concepts philosophiques par exemple. Or, comme nous sommes habitués à procéder ainsi pour les choses que nous percevons, nous en faisons de même lorsqu'il s'agit d'appréhender la vie interne, pourtant différente de la vie matérielle. Il y a donc une scission entre Bergson et Hume – ou l'associationnisme – qui s'opposent tous deux dans leur manière d'appréhender les choses. Bergson critique donc l'associationnisme pour son erreur sur la nature même de l'esprit, faisant en sorte qu'il ne prenne point en compte une donnée pourtant fondamentale : l'intuition. Celle-ci permet de connaître en dehors de l'expérience. Ce qui prouve donc que l'empirisme n'est pas le *seul* moyen de connaissance. Penser le contraire, c'est négliger un aspect important de la vie humaine, qui repose avant tout sur la durée, avant de se poser sur la matérialité du monde extérieur.

⁵⁴ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, op. cit., « La perception du changement », p. 168.

C'est ainsi que nous en arrivons à la spécificité du moi de Bergson, à savoir son double aspect, sa pluralité intrinsèque, seule réponse envisageable face à toutes ces méprises et erreurs pour concevoir un moi qui soit représentatif de la vie interne d'une personne. Pour qu'il puisse l'être, il faut tenir compte de la multiplicité qui compose l'être humain, mais aussi de celle à laquelle il est confronté extérieurement. Et pour éviter toute confusion, il faut alors penser le moi selon deux aspects : « De là deux moi différents dont l'un, conscient de sa liberté, s'érige en spectateur indépendant d'une scène que l'autre jouerait d'une manière machinale. Mais ce dédoublement ne va jamais jusqu'au bout. C'est plutôt une oscillation de la personne entre deux points de vue sur elle-même »⁵⁵.

⁵⁵ H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1944, V, p. 151.

III. La spécificité du moi bergsonien : une pluralité du moi générée par la multiplicité ?

Ce qu'il y a d'intéressant chez Bergson, c'est avant tout sa manière singulière d'aborder et de concevoir les choses, et sa conception du moi ne fait pas exception. Comme nous venons de le montrer, Bergson se détache non seulement des conceptions unitaires du moi mais aussi de celles qui pourraient se rapprocher de lui, à savoir celles qui conçoivent une multiplicité dans le moi ou derrière le moi. La raison en est que l'œuvre entière de Bergson repose sur la distinction fondamentale de deux formes de multiplicités, qui à leur tour génèrent de nouvelles formes de multiplicités. De ce fait, Bergson fait prôner la multiplicité, mais pas n'importe laquelle, et rejette l'unité. Comme nous l'avions déjà cité en deuxième partie de ce chapitre, Riquier disait à propos de la position de Bergson face à la distinction philosophique de la multiplicité et de l'unité dans le moi, que soit on suivait la direction empruntée par l'empirisme et on faisait du moi une collection d'impressions et d'idées que l'on croit innées. « Soit la primauté est accordée à l'unité, et le moi se définit comme une entité une et immuable qui assisterait indifférente et impassible au défilé des états psychologiques qu'elle traverse »⁵⁶. Ces deux conceptions apparaissent dès lors insuffisantes pour Bergson, sans compter qu'elles omettent des principes fondamentaux propres à la vie et à la connaissance, que sont la durée et l'intuition.

1. *Les sources de multiplicités et l'idée de pluralité chez Bergson : une pluralité au sens fort*

Nous allons définir en amont de ce mémoire les différentes formes de multiplicités qui conduisent à une pluralité du moi bergsonien. Nous parlons de pluralité chez Bergson, car le moi, généré par *la* multiplicité, revêt un aspect pluriel de manière synchronique : à tout moment, il se présente de manière plurielle, ayant deux aspects antagonistes. Mais d'autre part, il s'avère également que le moi génère une personnalité qui est aussi multiple de manière

⁵⁶ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §11.

diachronique, ce qui est souvent pensé à l'inverse par la philosophie. En effet, on part généralement de la personne pour penser le moi, « mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière », alors que pour Bergson, il faut partir du moi pour établir la définition de la personne. Et puisque le moi dispose de deux aspects, il ne peut générer qu'une personnalité qui sera elle aussi dépendante d'une pluralité (ce que nous verrons dans le dernier chapitre de ce mémoire).

Par conséquent, la multiplicité est inhérente à l'œuvre de Bergson, et c'est à partir d'elle seulement que nous serons en mesure de concevoir le moi tel qu'il est pluriel. Deleuze dira donc :

Pourquoi sentons-nous que cet emploi de multiplicité, comme substantif, est à la fois insolite et important ? C'est que, tant que nous employons l'adjectif multiple, nous ne faisons que penser un prédicat que nous mettons nécessairement en relation d'opposition et de complémentarité avec le prédicat UN : l'un et le multiple, la chose est une ou multiple, et même elle est une et multiple. Au contraire, quand nous employons le substantif multiplicité, nous indiquons déjà par-là que nous avons dépassé l'opposition des prédicats un-multiple, que nous sommes déjà installés sur un tout autre terrain, et sur ce terrain nous sommes nécessairement amenés à distinguer des types de multiplicités.⁵⁷

Ainsi, avant de pouvoir nous intéresser au moi, il faut distinguer les formes de multiplicités qui sont présentes dans les ouvrages de Bergson et qui sont aux fondements de toute sa philosophie. On ne peut lire et étudier Bergson en négligeant l'analyse des formes de multiplicités, qui sont aussi variées que nombreuses. C'est parce que la multiplicité se présente sous diverses formes chez Bergson et qu'elle est constitutive de tout ce qui va générer une personne, et le moi, dont nous pouvons affirmer qu'il s'agit ici d'une pluralité au sens fort qui caractérise le moi bergsonien. Tout ce qui le constitue, à commencer par la durée, est sous forme de multiplicité. Et il s'agit bel et bien d'une multiplicité au sens fort, étant constamment question de *la multiplicité*.

⁵⁷ G. DELEUZE, *Théorie des multiplicités chez Bergson*, op. cit., § 2.

Nous allons donc nous atteler à définir ces différentes multiplicités, que nous pouvons dans un premier temps regrouper en deux grandes classes, puis nous verrons leurs déclinaisons et quelles autres formes de multiplicité elles font naître.

2. *La multiplicité numérique face à la multiplicité interne*

S'il y a une distinction à l'origine de la pensée de Bergson, ce n'est pourtant pas une distinction entre « deux sens de la vie ». C'est une distinction précise entre le temps, ou plutôt la durée, et l'espace. Mais justement, si cette distinction entre la durée et l'espace est à l'origine de toute cette philosophie, c'est parce que, par sa précision même, elle rejoint pour ainsi dire d'un coup les enjeux extrêmes de toute la philosophie.⁵⁸

La première chose qui est remarquable pour tout lecteur de Bergson, c'est que sa philosophie se construit sur une opposition fondamentale, à savoir la distinction entre les deux formes de multiplicités originelles : la multiplicité interne, et la multiplicité externe. Lorsque nous parlons ici d'interne et d'externe, nous faisons respectivement référence à la vie interne de l'être humain, face à sa vie externe, dans le monde extérieur à son être. Autrement dit, le psychisme opposé au monde matériel. Et c'est précisément ceci qui va être important dans la définition de ces deux multiplicités, elles participent chacune à la formation de deux modes de vie différents – et nous disons deux modes de vie, car l'être humain est à la fois psychique et matériel, étant mental et corporel.

La première multiplicité, et la plus importante, forme une nouvelle notion philosophique, proprement bergsonienne, qu'il nomme la *durée*. Or, celle-ci, comme nous le verrons bien plus en détail par la suite, n'a rien à voir avec le concept commun que nous pouvons avoir, couramment, de la durée. Bien au contraire, elle rejette tout de la définition classique et trop matérielle que nous avons du temps. En vérité, la durée de Bergson n'est pas le temps. Elle est absolument personnelle et individuelle. Elle est, si l'on veut, semblable à ce que l'on peut appeler un « temps de vie », car elle représente l'écoulement individuel de chaque chose tel qu'elle avance de manière changeante indépendamment de l'écoulement mesuré du temps. La durée, c'est donc notre façon de vivre selon un flux continu d'états et de

⁵⁸ F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 7.

changements qui s'enchaînent de manière indistincte. C'est en cela que nous avons tous une façon différente de vivre les choses. Lorsque nous passons au-delà du temps matériel, tel qu'il suit la progression de l'aiguille sur l'horloge, nous nous rendons compte que le temps, finalement, ne s'écoule pas pareillement pour tous. Et comparativement à l'aiguille qui fait défiler les minutes puis les heures, chez les uns une heure paraîtra s'écouler très rapidement, et chez les autres, une heure semblera une éternité. Car nous avons tous notre propre durée, et nous commettons l'erreur de croire que nous sommes tous réglés selon le tic-tac de l'horloge qui ne fait finalement que mesurer un temps purement pratique, qui nous permet de découper notre journée en fonction.

De là, il résulte que la durée sera une multiplicité qualitative, car elle est pure qualité sans quantité, ce qui fait qu'elle s'éprouve et ne se saisit pas. Et le temps matériel représente au contraire une multiplicité quantitative, qui se compte et se découpe comme on peut le faire avec un nombre (c'est ainsi qu'il est aisé de distinguer les secondes qui comptent le temps). C'est aussi pour cette raison que le temps matériel ne s'éprouve pas, mais se constate simplement. Qui saurait dire ce que représente une heure de vie, si ce n'est soixante minutes, qui elles-mêmes font soixante secondes ? au-delà de cette représentation bien matérielle de l'esprit qui tend à faire visualiser le temps à la conscience, il n'est pas possible de se représenter la durée réelle des choses. Car comme nous l'avons dit, une heure ne sera jamais égale pour chacun, ni même pour soi. Ce qui fait que ces deux formes sont fondamentalement antinomiques : la durée ne peut pas être donnée par une représentation matérielle : « ou vous vous en tenez à ce que la conscience vous donne, ou vous usez d'un mode de représentation conventionnel »⁵⁹. Bergson insiste donc sur le fait que les deux formes sont incompatibles, et on ne peut pas déduire l'une de l'autre.

C'est ainsi que la durée représente la dynamique de la vie, et c'est en cela qu'elle se distingue du temps relatif, car la multiplicité qui la compose est pour elle hétérogène tandis qu'elle est homogène pour le temps numérique, modélisé selon l'espace. Ce qui fait que ces deux formes de multiplicités, temps et durée, nous conduisent à une nouvelle multiplicité, celle de l'homogène et de l'hétérogène. En ce qui concerne la multiplicité hétérogène, elle va se rattacher à la vie interne des individus, car elle est constituée de tout ce qui se produit dans le psychisme des êtres – à savoir, les états de conscience que nous analyserons plus tard. C'est pour cela que Bergson en dit qu'elle est une multiplicité interne de pénétration. Précisément

⁵⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 49.

car les états s'enchaînent les uns les autres en se pénétrant indéfiniment. Ils constituent alors un flux continu, qui correspond à la vie. Tout est mouvement dynamique. Et le mouvement ne constitue pas l'espace fait de multiplicité homogène. Au contraire, c'est parce que nous concevons un espace homogène que nous en extrayons tout mouvement dynamique, pour pouvoir figer nos perceptions. Nous faisons en sorte de figer cet espace pour pouvoir évoluer au milieu de lui de manière efficace. Tout est fait pour que les choses soient réparties de manière uniforme dans notre champ perceptif. Le mouvement ne fait que se surajouter à la juxtaposition continue que nous faisons.

Au contraire, la vie interne hétérogène ne suppose aucune unité, et chaque élément psychique qui la compose est unique. Mais parce que nous percevons et éprouvons toujours quelque chose, car c'est en cela vivre, tous ces éléments s'ajoutent continuellement à de nouveaux, selon une évolution dynamique. C'est en cela que la multiplicité interne est pénétration des éléments entre eux, ce qui nous donne une perception floue et intense de ce flux, tandis que la multiplicité externe est de juxtaposition car nous juxtaposons les différents éléments distingués les uns des autres de sorte à former un espace homogène, c'est une addition de quantités sans qualités – à l'inverse de la durée qui est une multiplication perpétuelle de qualités omettant toute idée de quantité. De là il résulte que la première forme de multiplicité – la durée – est confuse, et l'autre – l'espace – bien claire et distincte.

Dès lors, il se développe différentes choses conformément à ces deux formes originelles de multiplicités car elles tendent à générer deux mondes différents : le monde extérieur à l'individu, dans lequel il évolue physiquement et vers lequel il se projette mentalement ; et le monde interne, domaine du psychisme et de l'individuel auquel seule la conscience de l'individu a accès. Et la chose qui se développe le plus en fonction de cette double vie de l'individu, est le moi. Le moi est l'entité interne de l'être humain qui se constitue le plus en fonction des deux multiplicités, ce qui lui octroie corollairement un double aspect.

3. Les deux aspects du moi pour former la personne

C'est avant tout parce que le moi est issu du phénomène de la durée qu'il intègre toute la multiplicité qui la compose. Frédéric Worms invite de ce fait tout lecteur de Bergson à « comprendre cette distinction originelle comme une différence entre “deux sens de la vie” »⁶⁰, induisant ainsi deux aspects du moi. Le moi est à la fois cet ensemble confus d'impressions, cette fusion d'états de conscience purs, et réfraction pratique de ces états. Ainsi, du fait que l'être humain est à la fois corporel et mental, il doit combiner ces deux modes d'existence. Nous aborderons ce point de manière plus détaillée dans le chapitre suivant, mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer que le moi, étant issu de la multiplicité de l'espace et de celle de la durée, ne pouvait revêtir un aspect unifié, car par nature ces deux formes de multiplicités ne correspondent pas :

La multiplicité des états de conscience, envisagée dans sa pureté originelle, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité distincte qui forme un nombre. [...] il faudrait admettre deux espèces de multiplicité, deux sens possibles du mot distinguer, deux conceptions, l'une qualitative et l'autre quantitative, de la différence entre le *même* et *l'autre*. [...] Malheureusement, nous sommes si habitués à éclaircir l'un par l'autre ces deux sens du même mot, à les apercevoir même l'un dans l'autre, que nous éprouvons une incroyable difficulté à les distinguer, ou tout au moins à exprimer cette distinction par le langage.⁶¹

Il résulte donc que l'une de ces multiplicités conduit au « même », car elle engage la conscience à distinguer et juxtaposer de sorte à obtenir des perceptions identiques et répétables du monde et de soi ; tandis que l'autre multiplicité, par son hétérogénéité, ne suppose aucune forme de mêmeté, chaque état étant par essence unique. Ils forment un flux continu, impossible à distinguer les uns des autres et en perpétuel changement. Bien qu'il soit tout à fait possible pour la conscience de les distinguer, nous disons ici impossible dans le sens où les distinguer revient à briser ce flux en extériorisant un état qui n'a de sens qu'en restant pénétré dans les autres. Le distinguer, c'est le formaliser et lui définir des contours bien fixes par rapport aux autres états, et encore une fois c'est projeter le temps dans l'espace. De cette sorte, on ne saurait exprimer cet état par le langage sans lui ôter toute son intensité,

⁶⁰ F. WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 7.

⁶¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 90-91.

car cela revient à le ranger dans une catégorie conceptuelle qui généralise alors cet état pour lui faire perdre ce qu'il a d'individuel et ainsi le rendre accessible aux autres.

Mais il ne faut pas voir cette distinction entre les deux formes de multiplicité comme une dualité dans l'être. Nous verrons que Bergson a simplement remarqué et théorisé le fonctionnement, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de la vie de l'être humain, en partant du constat que nous sommes confrontés à deux formes de multiplicités. Or, de cette distinction naît une relation. Car nous avons déjà en nous, grâce à l'intelligence, ce que Deleuze nomme « l'extension pré-spatiale ». Autrement dit, nous disposons de l'intuition d'un espace homogène justement parce que nous avons en nous l'intuition comme base de connaissance des choses. Bergson explique donc que lorsque nous percevons qualitativement deux choses, ces deux choses ne peuvent pas produire la même impression en nous. Dès lors, nous émettons une différenciation qualitative entre ces deux points de l'espace qui se changera ensuite en différenciation de quantité :

Précisément parce que nous interprétons ensuite cette différence de qualité dans le sens d'une différence de situation, il faut bien que nous ayons l'idée claire d'un milieu homogène, c'est-à-dire d'une simultanéité de termes qui, identiques en qualité, se distinguent néanmoins les uns des autres. Plus on insistera sur la différence des impressions faites sur notre rétine par deux points d'une surface homogène, plus seulement on fera de place à l'activité de l'esprit, qui aperçoit sous forme d'homogénéité étendue ce qui lui est donné comme hétérogénéité qualitative.⁶²

Le fait que Bergson parle ici de « l'idée claire », et plus loin de la « conception », d'un milieu homogène apporte un point important à remarquer. Evoquer une conception écarte d'emblée toute intuition et revoie à l'activité de l'intelligence, ou de l'esprit comme il écrit ici, seule à se tourner avec les distinctions claires pour en faire des concepts. Comme le dit Frédéric Worms en commentaire de cette remarque : « l'espace ne sera donc pas une donnée originaire, mais l'effet d'une activité »⁶³, activité qui résulte de l'intelligence, laquelle nous distingue des animaux en nous permettant de générer la conception d'un milieu vide homogène, là où la distinction est possible grâce à la juxtaposition.

⁶² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 71.

⁶³ F. WORMS, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., « notes du chapitre deux », note n°35, p. 228.

Dès lors, si nous possédons en nous cette « extension pré-spatiale », nous sommes confrontés à deux modes d'existence : celle selon la durée, qualité pure des choses, et celle selon l'espace où règne la quantité. Ce qui définit d'emblée deux aspects au moi conformément à ce double mode d'existence. Et il ne saurait en être autrement :

Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un *aspect différent* selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette.⁶⁴

Nous venons donc de montrer que le double aspect du moi découle nécessairement de la distinction originelle de deux formes de multiplicités dans l'être. De là il résulte la pluralité du moi, une pluralité qui se présente donc dans un sens fort puisqu'elle est générée par deux multiplicités également fortes, et antagonistes.

Ces démonstrations préliminaires ne visaient nullement une étude conceptuelle, mais tendaient à présenter la multiplicité chez Bergson en le plaçant dès lors dans un statut spécifique vis-à-vis de ses prédécesseurs. Ainsi, s'écartant radicalement de l'unité, et mettant en lumière des multiplicités au sens fort, Bergson développe une philosophie du moi singulière, dont le travail qui suit, va présenter toute la complexité. Dans le chapitre suivant, nous allons donc entamer l'analyse du travail de Bergson qui va nous conduire au double aspect du moi et nous permettre de comprendre pourquoi et comment l'être humain est le seul être en théorie à disposer d'une nature plurielle.

⁶⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 96 [nous soulignons].

Chapitre II : Analyse détaillée du moi pluriel bergsonien

Les ouvrages de Bergson ne sont pas à proprement parler consacrés à l'étude du moi :

L'importance que Bergson lui accorde a en effet de quoi surprendre, puisque aucun de ses ouvrages ne lui est, de fait, consacré. Et si l'on y rencontre des éléments de réponse, disséminés ici ou là dans l'œuvre, il demeure difficile d'y trouver une conception arrêtée de la personne où, rejoignant le centre de sa réflexion, l'on aurait le dernier mot de sa pensée.⁶⁵

Il semble que le moi ait été un passage obligé au cours des études du philosophe, et qu'il se soit intéressé à cette entité sujette à la controverse car il fallait résoudre le problème de la personnalité chez l'être humain⁶⁶. Il lui fallait concevoir le moi afin de perfectionner sa conception de l'individu, voire même du sujet tel qu'il évolue au sein d'un groupe social, tout en restant une conscience propre, inaccessible à ce monde extérieur mais en interaction permanente avec lui. C'est ce qu'il définit dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* alors qu'il aborde le thème de la conscience et de son rapport au monde⁶⁷. Il se questionne sur les capacités de la conscience, en tant que faculté de l'esprit proprement subjective, à se conformer au réel, à la matérialité du monde et au langage – des choses pour le moins objectives et externes à cette conscience. Ainsi, comment la conscience pourrait-elle se conformer à cette réalité fondamentalement différente d'elle-même, sans tomber dans une forme de dédoublement de la personnalité ayant pour une partie la conscience de soi, de ses émotions et ses sensations, puis pour l'autre partie une conscience du monde, par les sens, et

⁶⁵ C. RIQUIER. (2007). *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §2.

⁶⁶ Problème auquel nous consacrons le dernier chapitre de ce mémoire.

⁶⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., Chap. II, p. 95.

peinant à faire correspondre les deux, l'abstrait et le concret – l'intensif et l'extensif. La réponse réside dans le moi. Et plus particulièrement, dans le problème d'un moi que nous allons montrer comme étant *pluriel* chez Bergson. Effectivement, en partant de telles considérations sur l'ambivalence de la conscience, il n'était possible de produire qu'un moi intrinsèquement pluriel, qui permettrait d'expliquer à la fois l'intériorité propre de chaque être pensant, tout comme leur capacité à s'extérioriser, c'est-à-dire se détacher de cette intériorité afin de se connecter au monde extérieur et de le comprendre tout en évoluant parmi lui⁶⁸.

Dès lors, le moi accompagne les thèmes principaux des écrits de Bergson, tels que la conscience, la durée, ou encore son ébauche de métaphysique⁶⁹. Chaque fois que Bergson s'intéresse à l'esprit humain on peut retrouver une trace du moi, souvent implicite – ce que nous verrons ci-après – mais suffisamment présente pour susciter la curiosité du lecteur. C'est en partie pour cette raison que nous nous intéressons également à l'analyse du moi par Bergson, car celui-ci a une manière singulière de le présenter dans ses ouvrages, usant le plus souvent de métaphores et autres images pour le qualifier ou simplement s'y référer : le moi semble à la fois avoir de l'importance et ne pas en avoir. Quoiqu'il en soit, il a suffisamment d'importance pour faire l'objet d'une étude.

Nous commencerons ce chapitre au moment où tout a également commencé pour Bergson, à savoir avec son premier ouvrage publié, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. C'est en effet dans cet essai, et plus précisément au chapitre II, que nous trouvons la première, et même la seule, analyse détaillée du moi et la présentation de ses deux aspects – auxquels il consacre toute une sous-partie. Il nous faut donc considérer cet ouvrage comme un passage obligé pour résoudre le problème de la pluralité dans le moi bergsonien. Ainsi, avant même de nous intéresser au moi lui-même, il sera question de nous atteler à la tâche complexe de l'analyse « de la multiplicité des états de conscience » et l'idée de durée⁷⁰ ; deux thèmes qui sont d'une importance capitale pour la compréhension et la justification de l'apparition d'un double aspect du moi. Sans cette analyse préalable, il nous serait compliqué de montrer tous les enjeux de ce moi pluriel. Dans ce chapitre nous allons également nous pencher sur deux autres analyses centrales. D'une part nous montrerons comment le moi apparaît dans les

⁶⁸ Bien sûr, le moi seul n'est pas à l'origine d'une telle avancée : nous introduirons par la suite le concept d'intelligence qui vient compléter cette théorie du double aspect du moi, et parfaire ses capacités.

⁶⁹ Cf. H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2013.

⁷⁰ Le titre exact du chapitre II est « De la multiplicité des états de conscience – l'idée de durée ».

ouvrages de Bergson, puisque ces apparitions sont suffisamment travaillées pour être remarquées – notamment en ce qui concerne les divers termes et expressions qui remplacent le simple mot « moi » ou qui qualifient ses deux aspects. Et d'autre part, nous présenterons ce moi, tel qu'il est conçu par Bergson, en prenant soin de détailler progressivement chacun de ses aspects. Nous allons exposer chaque critère particulier de ce moi et expliquer son fonctionnement, conformément à la nécessité de posséder deux aspects.

I. L'apparition du moi pluriel dans les *Données Immédiates*.

1. Les états de conscience et leur multiplicité comme origine et fondement de la pluralité du moi – Chapitre I des *DI*

La confusion fortuite entre durée et étendue dans notre jugement des états de conscience

Nous nous exprimons dans l'espace et pensons le plus souvent dans l'espace. C'est là une partie essentielle de la thèse de Bergson dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, consacré à l'étude des états de conscience et leur rôle dans la conscience elle-même à travers les jugements que nous en avons. Le premier jugement, qui se verra qualifié de jugement erroné, que nous émettons à propos des états de conscience est de les associer à l'espace. Ou plus particulièrement à la notion d'espace, c'est-à-dire à l'étendue. Dès lors, si nous définissons l'espace selon l'étendue, il est tout à fait normal de considérer que définir les états de conscience selon la notion d'étendue est une erreur. Conformons-nous, d'une part, à la définition classique de ce qu'est l'étendue, à savoir « la propriété des corps d'être situés dans l'espace et d'en occuper une partie » ; et d'autre part à celle des états de conscience selon Bergson, à savoir ce qui s'oppose aux objets matériels et regroupe tout ce qui est sensations ou sentiments – entre autres. Bergson dit précisément que les états de conscience « n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure »⁷¹. Il semble alors peu évident de ranger les états de conscience dans cette définition de l'étendue, qui s'avère être pure quantité. En outre, l'étendue peut également s'entendre comme « l'espace perceptible, visible ; espace occupé par quelque chose », ce qui fait intervenir le concept de perception extérieure et par extension celui des sens, opposant d'autant plus l'étendue et les états de conscience, lesquels ne peuvent en aucun cas s'appréhender par les sens – mais bien au contraire et comme leur nom l'indique, par la conscience seule. Nous avons également l'idée de contenant et de contenu avancée par la définition de l'étendue : c'est un « espace occupé par quelque chose ».

⁷¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 102.

Or, nous verrons précisément que Bergson écarte tout rapport de contenant à contenu dans les états de conscience – à travers la distinction entre *pénétration* et *juxtaposition*. Ce rapport est propre à l'espace.

Ainsi, cette erreur de jugement⁷² qui nous fait confondre états de conscience et espace, ou qualité et quantité, est à surpasser si nous voulons comprendre le fonctionnement de la vie psychique, et à analyser si nous voulons saisir la conceptualisation du moi bergsonien. Mais nous verrons également que cette erreur de jugement est simplement pointée du doigt par Bergson, il cherche seulement à la mettre en évidence pour la comprendre et non à la corriger. Ce n'est en effet pas quelque chose de dommageable pour la vie quotidienne puisque cette erreur de l'esprit est utile pour la vie pratique et la science – cela nous conduisant « à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace »⁷³.

L'enjeu est de se concentrer sur ce fait : nous confondons aisément durée et étendue. Or, la vie intérieure est pure durée, c'est pourquoi nous nous intéressons, au même titre que Bergson, à la notion de durée pour pouvoir ensuite parler du moi, lequel étant une *mise en forme* particulière de notre propre vie intérieure. Partant de ce postulat, il apparaîtrait comme évident que le moi soit formé à partir de la durée et écarte toute formation étendue.

Les états de conscience

Pour comprendre comment est appréhendée cette notion de durée, nous devons définir les états de conscience. Ce sont des états purement internes tels que les sensations, les sentiments, les passions ou les efforts. Ils peuvent varier d'intensité, ainsi il y a

⁷² Nous montrerons dans le chapitre III de ce mémoire que l'erreur ne tient pas seulement des jugements, mais avant tout des notions utilisées pour penser le domaine psychique : nous nous référons à des concepts qui spatialisent toute chose, et c'est en suivant l'intelligence, et non plus l'intuition pour saisir les choses que nous arrivons réellement à des erreurs dans nos jugements. Bergson dit lui-même : « Il est vrai qu'il faut procéder pour cela à un renversement du travail habituel de l'intelligence. Penser consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts. Connaître une réalité, c'est, au sens usuel du mot « connaître », prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel. Mais il ne faut pas oublier que le travail normal de l'intelligence est loin d'être un travail désintéressé » (*Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2013, p. 22).

⁷³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., Avant-propos.

vraisemblablement des différences de *quantité* entre plusieurs sensations. Ce sont justement les premiers mots de Bergson dans son *Essai* :

On admet d'ordinaire que les états de conscience, sensations, sentiments, passions, efforts, sont susceptibles de croître et de diminuer ; quelques-uns assurent même qu'une sensation peut être dite deux, trois, quatre fois plus intense qu'une autre sensation de même nature.⁷⁴

Cette citation pointe du doigt la première confusion à propos des états de conscience lorsque Bergson annonce que certaines personnes – et nous savons qu'il accuse ici, entre autres, les psychophysiciens – ont tendance à quantifier ces états selon un ratio de *plus* ou de *moins*, autrement dit, nous avons tendance à les quantifier de la même manière qu'une chose étendue. Effectivement, lorsque nous voulons quantifier un objet matériel, nous le dirons grand ou petit en fonction de la place qu'il occupe dans l'espace, ou en fonction de la quantité déjà observée des objets similaires à celui de notre jugement. Selon Bergson, mais aussi par simple examen de notre mode de fonctionnement quotidien, il apparaît en effet que nous avons tendance à faire de même avec nos émotions ou nos sensations. Par exemple, lorsque nous ressentons de la douleur, nous allons instinctivement la quantifier comme un objet matériel en cherchant à la *dire*⁷⁵ plus ou moins intense en comparaison des autres douleurs que nous avons ressenties auparavant⁷⁶. Le terme intense est ici davantage entendu comme une quantité (grande ou petite), qu'une qualité. De cette manière, nous traduisons l'intensif en extensif.

D'autre part, notre conscience sera généralement plus affectée par l'intensité de l'effet que celle de sa cause. Ainsi, pour ces effets qui se produisent en nous mais émanent d'une cause extérieure – en particulier ce qui touche aux sensations, nous prétendons qu'ils sont apparentés à une précédente cause que nous avons alors saisie de manière distincte. C'est

⁷⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 1.

⁷⁵ Nous mettons volontairement le terme « dire » en italique pour marquer l'importance de l'emploi de ce mot précis, faisant intervenir la notion de langage, qui sera étudiée plus tard dans ce mémoire. Le langage joue effectivement un rôle important dans ce que nous appellerons « l'abstraction des états de conscience ».

⁷⁶ Nous utilisons ici l'exemple d'une sensation, mais il en va de même pour les évaluations de tout sentiment, émotion ou effort.

une corrélation hasardeuse fondée sur un lien de causalité qui apparaît à l'esprit comme évident, conformément à l'intensité de l'effet et au nombre et à la nature de la cause saisis antérieurement. Bergson utilise l'exemple comparatif de la source lumineuse. En effet, nous jugeons bien volontiers, et souvent de manière juste et fondée, qu'une soudaine sensation plus vive de lumière est due à la plus grande quantité de sources lumineuses présentes. C'est en somme tout ce qu'il y a de plus logique, voire même scientifique. En effet, nous y verrons mieux dans une ruelle éclairée par trois lampadaires, et moins bien dans cette même ruelle si elle n'était éclairée que d'un seul lampadaire. Nous déterminons donc l'intensité de notre sensation de lumière selon la quantité plus ou moins grande de lampadaires. Maintenant, bifurquons légèrement dans notre raisonnement et supposons que nous passions dans une autre ruelle, mieux éclairée encore que la précédente qui comportait trois lampadaires. Mais cette fois-ci, nous ne sommes pas en mesure de percevoir la source lumineuse. Que va donc émettre notre esprit comme jugement ? Sans aucun doute, nous allèguerons que notre sensation de lumière étant plus intense que la précédente, il y a donc plus de sources lumineuses qu'avant. Bergson affirme que ces allégations de l'esprit sont vaines : « en vain on alléguera que nous comparons alors l'état actuel du moi à quelque état antérieur où la cause a été perçue intégralement en même temps qu'on en éprouvait l'effet. Nous procédons sans doute ainsi dans un assez grand nombre de cas [...] »⁷⁷. Ce que nous saisissons est un flux continu de sensations mais nous évaluons ce tout comme composé d'éléments singuliers que nous rattachons à un autre élément singulier par une apparente ressemblance de l'un avec l'autre. Puis nous calquons cet amas de causes et d'effets biaisé derrière un concept (et Bergson expliquera plus tard qu'il s'agit ici d'une défaillance du langage sur l'esprit et montrera que la pluralité du moi est en cause). Bergson montre donc que cette confusion de l'esprit qui tend à traduire l'intensif en extensif est due à la notion d'espace.

Une autre cause qui nous pousse à voir l'intensif comme de l'extensif est notre capacité à juger de ces sensations et autres états de conscience, grâce à la conscience elle-même. Cette dernière transmet les sensations ; elle permet à l'individu de les saisir quand elles se manifestent dans le corps ou dans l'esprit. Bergson n'ajoute rien ici : la conscience permet de prendre connaissance d'une chose en la mettant en lumière. Dès lors, nous saisissons l'intensité de cette sensation en même temps que la sensation elle-même. Et nous

⁷⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 4.

émettons un jugement sur cette intensité, jugement qui nous pousse à dire quelle quantité de travail a été accompli dans notre être :

[...] il est possible que l'intensité d'une sensation témoigne d'un travail plus ou moins considérable accompli dans notre organisme ; mais c'est la sensation qui nous est donnée par la conscience, et non pas ce travail mécanique. C'est même à l'intensité de la sensation que nous jugeons de la plus ou moins grande quantité de travail accompli : l'intensité demeure donc bien en apparence au moins, une propriété de la sensation.⁷⁸

Ceci prouve que l'intensité est une propriété de la sensation et que nous la quantifions par le biais de notre organisme conformément à « un certain ébranlement [de ses] molécules et atomes »⁷⁹, c'est-à-dire que plus une sensation se fait ressentir dans notre être, plus la conscience est frappée par l'ébranlement de cette sensation – telle une onde de choc parcourant notre être – plus nous allons attribuer une intensité élevée à cette sensation. Le problème demeure donc dans le fait que nous continuons de dire d'une sensation d'intensité supérieure à une autre qu'elle est plus *grande* (ou plus *petite* à l'inverse). Nous persistons à tout quantifier en termes d'espace.

2. *La conscience réfléchie en cause de la confusion entre intensif et extensif*

Bergson émet l'hypothèse de la conscience réfléchie pour expliquer cette prédisposition de l'esprit à tout quantifier conformément à l'étendue matérielle des choses. La conscience se trouve donc être composée de différents niveaux⁸⁰, dont un relativement en

⁷⁸ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁹ *Id.*

⁸⁰ Nous employons ici le terme de « niveaux » pour qualifier la conscience et ses différentes déclinaisons car ce terme nous apparaît être le plus approprié pour correspondre à la description que Bergson fait lui-même de la conscience. En effet, à la page 6 de son *Essai*, il évoque « les profondeurs de la conscience » (Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 6), témoignant ainsi d'un aspect de verticalité de la conscience qui peut être traduit par la mise en place de niveaux de conscience pour distinguer les propriétés qui sont remarquables dans cette conscience conformément à la profondeur où l'on se situe – c'est-à-dire plus ou moins haut. Nous notons par la même occasion que Bergson lui-même se trouve être victime de cette tendance à la quantification par l'étendue, qu'il dénonce pourtant, puisqu'il use ici d'une expression proprement spatiale

surface, se trouve être cette conscience réfléchie. Elle opère dans les cas de conception des choses dans l'espace et s'oppose à la conscience immédiate et temporelle (qui survient lorsque l'on parvient à se défaire des habitudes spatialisantes de la conscience réfléchie). Bergson considère que notre tendance à quantifier toute chose selon l'espace proviendrait de la conscience réfléchie. Il voit les choses ainsi :

Quand on dit qu'un objet occupe une grande place dans l'âme, ou même qu'il y tient toute la place, on doit simplement entendre par là que son image a modifié la nuance de mille perceptions ou souvenirs, et qu'en ce sens elle les pénètre, sans pour autant s'y faire voir. Mais cette représentation toute dynamique répugne à la conscience réfléchie, parce qu'elle aime les distinctions tranchées, qui s'expriment sans peine par des mots, et les choses aux contours bien définis, comme celles qu'on aperçoit dans l'espace.⁸¹

Nos états de conscience sont ressentis à travers notre conscience qui les fait paraître à notre esprit selon qu'ils touchent plus ou moins d'éléments psychiques (perceptions ou souvenirs). A l'image d'une goutte de peinture qui, en se déplaçant, toucherait les éléments près d'elle et les tacherait de sa couleur. Ce faisant, on aura l'impression que cette goutte de peinture est de plus en plus grande. Pourtant, elle n'a fait que teinter – modifier – la nuance des autres perceptions ou souvenirs qu'elle a traversés. Bergson emploie le terme « pénétrer » car c'est le mode de fonctionnement propre à la vie psychique : les états de consciences, choses non-étendues, se pénètrent les uns les autres, tandis que les choses matérielles se « juxtaposent », la juxtaposition étant le propre de l'étendue, et le mode de présentation des choses dans l'espace. C'est pourquoi Bergson nous dit de l'image d'un objet, touchant d'autres perception ou souvenirs, qu'« elle les pénètre sans pour autant s'y faire voir ». C'est la conscience profonde qui semble procéder ainsi et cette procédure ne correspond pas au mode de fonctionnement de la conscience réfléchie. Celle-ci préfère « les distinctions tranchées », c'est-à-dire ce qui est conforme à ses perceptions de l'espace. Elle génère donc un mode d'appréhension du monde extérieur qui conserve les propriétés des choses déjà inhérentes à l'espace et elle les transfère sur les choses de la vie psychique. C'est ce que Bergson appellera plus tard « l'harmonisation du réel ». Calquant ainsi ce qu'elle perçoit dans

pour qualifier la conscience qui s'avère être une activité psychique appréhendant les phénomènes de la vie mentale d'un sujet. Donc, une chose non étendue.

⁸¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 7.

l'espace à ce qui se produit dans l'esprit, la conscience réfléchie fait que nous croyons qu'un désir ou une sensation grandit au fur et à mesure qu'il ou elle pénètre les éléments psychiques coexistant. Il en va de même lorsque ce désir ou cette sensation apparaît en même temps qu'un phénomène physique qui affecte une plus ou moins grande zone ou quantité de capteurs sensoriels.

Nous pouvons expliquer ceci en prenant l'exemple de la joie. Cette émotion est au centre de l'*Essai*, car elle est en lien direct avec la temporalité et la durée. En effet, elle entretient une relation étroite avec l'avenir et offre une certaine impression de durée. C'est avec l'affect de joie que l'on peut comprendre au mieux le fonctionnement des variations d'intensité (et Bergson précise que ceci fonctionne également très bien avec la tristesse, étant l'émotion inverse de la joie). On dira d'une joie qu'elle est intense ou grande plus elle « contaminera » d'éléments psychiques autour d'elle – souvenirs, impressions, perceptions, ... A titre d'exemple, nous dirons d'une joie qu'elle est grande si dans une journée elle touche la majeure partie des éléments psychiques relatifs à cette journée. C'est en vérité une succession d'éléments joyeux que nous associons comme une seule et même joie qui grossirait au fur et à mesure que d'autres éléments semblent venir s'ajouter à elle : « nous établissons ainsi des points de division dans l'intervalle qui sépare deux formes successives de la joie, et cet acheminement graduel de l'une et l'autre fait qu'elles nous apparaissent à leur tour comme les intensités d'un seul et même sentiment, qui changerait de grandeur »⁸². En réalité, il s'agit là d'un changement davantage qualitatif que quantitatif des éléments psychiques. En effet, il ne naît pas de nouveaux « éléments joyeux » mais des éléments déjà présents deviennent joyeux – ils sont teintés par la peinture de la joie – et changent ainsi de qualité. La masse initiale d'éléments psychiques ne varie donc pas.

À travers cette analyse de la joie et notre tendance à associer tout élément psychique semblable à la joie pour n'en former qu'une seule que l'on dira « grande » ou « intense », Bergson montre que ce jugement est erroné et pourtant la majorité des personnes le pratique⁸³. Cela nous conduit donc à affirmer que chaque impression ou perception est unique. Et Bergson écrit justement : « [...] la plupart des émotions sont grosses de mille sensations, sentiments ou idées qui les pénètrent : chacune d'elles est donc un état unique en son genre,

⁸² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 8.

⁸³ Cf. *supra* note 17. Le commun des individus tombe dans cette erreur de jugement en raison de l'usage de concepts langagiers pour définir les choses du domaine psychique.

indéfinissable, et il semble qu'il faudrait revivre la vie de celui qui l'éprouve pour l'embrasser dans sa complexe originalité »⁸⁴. Il n'y a donc pas chez Bergson de possibilité d'association ou de mêmeté des états de conscience. Seulement, il arrive que ces états se *pénètrent*⁸⁵ les uns les autres. Par conséquent, s'ils se pénètrent mutuellement, chacun de ces états conserve son intégrité, et reste unique. Il n'y a aucune mêmeté, et si nous sommes parfois amenés à croire qu'il y en a une, c'est par simple erreur de jugement, par association d'apparence puisque cette pénétration mutuelle des états de conscience teinte un ensemble d'une même couleur. Et nous préférons voir cette multitude comme une unité : de la même manière que lorsque nous regardons un paysage, nous avons d'abord une vue d'ensemble (seule une concentration particulière nous permet de distinguer chaque élément qui compose ce tout – et nous verrons plus tard que cette disposition de l'esprit à unifier les états de conscience est justement due à notre contact avec le monde extérieur et la notion d'espace).

3. *Les symptômes physiques et les sensations comme déterminants de l'intensité*

L'effort musculaire et les symptômes physiques

Il n'y a guère de passion ou de désir, de joie ou de tristesse, qui ne s'accompagne de symptômes physiques.⁸⁶

Les symptômes physiques sont importants pour notre appréciation des intensités : ils contribuent à la perception de l'intensité d'un état de conscience et à sa quantification (si notre corps est *plus* ou *moins* affecté). Ces symptômes physiques sont à distinguer des sensations qui, elles, sont intégralement liées à leur cause extérieure : elles naissent à partir d'elle, mais leur intensité ne dépend pas nécessairement de la grandeur de la cause. En effet, une petite cause peut faire naître une sensation d'extrême intensité. Pour prendre un exemple tout à fait classique, nous pouvons penser à ces petits riens qui génèrent souvent des angoisses

⁸⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 13.

⁸⁵ Nous rappelons ici que ce terme est propre à Bergson et qu'il sert précisément à qualifier la vie psychique quant à son fonctionnement.

⁸⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 15.

folles, comme le simple fait de ne pas parvenir à retirer une bague. Une action aux conséquences très petites, donc en somme une cause faible, qui peut pourtant générer chez certaines personnes un sentiment d'angoisse et une sensation intense d'étouffement, d'emprisonnement.

Bergson ajoute que, parfois, « dans certaines de ces manifestations, la conscience paraît s'épanouir au-dehors, comme si l'intensité se développait en étendue : tel est l'effort musculaire »⁸⁷. À ce point du développement, le lien avec notre sujet peut sembler peu évident. Mais il est pourtant important d'étudier cette partie de l'analyse de Bergson car elle va nous mener graduellement à la pluralité intrinsèque du moi. Ici, l'étude de l'effort musculaire permet de mieux saisir la raison pour laquelle la conscience a tendance à évaluer une intensité en termes d'étendue. Ainsi, après avoir analysé les sensations et les sentiments, Bergson s'attèle maintenant à une autre forme d'état mental, celui qui explique le plus notre propension à confondre intensif et extensif, l'effort musculaire. La quantité ressentie d'un effort est donc semblable à celle des autres états mentaux, c'est-à-dire purement intensive. Et cette intensité de l'effort se confond avec l'extensif puisqu'elle est associée à la quantité de muscles contractés sous cet effort. Plus il y a de muscles contractés, plus nous pensons fournir d'effort et mobiliser de force dans l'endroit focalisé : « nous n'avons pas conscience d'une émission de force, mais du mouvement des muscles qui en est résultat »⁸⁸. Pour illustrer ce point, Bergson prend l'exemple de la main et nous invite à serrer le poing. De plus en plus fort. Ce faisant, nous allons finir par croire que la sensation d'effort localisée dans notre main est de plus en plus grande elle aussi. Pourtant, si nous prenons un peu de recul et permettons à notre conscience d'élargir son champ perceptif, nous constaterons que l'effort mis dans notre main pour fermer et serrer le poing n'a pas varié. Cependant, le nombre de muscles qui se sont contractés a graduellement augmenté : poing, bras, épaule, jusqu'à crisper tout le corps. Cet exemple est très révélateur dans les cas des défis au bras de fer. Nous pouvons observer les muscles des opposants se contracter jusqu'à envahir tout le corps. Ils terminent souvent rouge d'essoufflement et en sueur. Alors que l'effort était simplement concentré sur le poing et le bras mobilisés. Nous n'avons donc pas affaire à un unique état de conscience qui croîtrait progressivement, mais simplement à un ensemble plus grand de muscles qui « ont pris part à

⁸⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 15.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 17.

l'opération »⁸⁹. Nous donnons alors de la grandeur à une chose qui n'a pas d'étendue seulement parce que nous portons notre conscience sur ce qui est quantifiable, mais aussi parce qu'il est plus flagrant à notre esprit de porter la conscience sur ce qui l'affecte factuellement. La conscience étant habituée à penser dans l'espace et à s'exprimer selon lui, elle préfère restreindre l'effort à une localisation précise et à rassembler en elle toute la sensation (raison pour laquelle nous croyons, lorsque nous serrons le poing, que toute la sensation émane de lui ; alors qu'en réalité c'est seulement la conscience qui resserre elle-même son faisceau sur la localisation concernée – ici le poing – et lui rattache toutes les sensations annexes et dérivées).

Ce sont donc les symptômes corporels qui permettent à la conscience de déterminer l'intensité d'un de ses états. Si nous retirons toute attache corporelle pour ne garder que l'idée de cet état (colère, joie, peur, etc.), on ne pourra alors plus lui donner d'intensité. Car la conscience mesure l'intensité à partir de la multitude de symptômes corporels qui vont avec l'état. Il apparaît ainsi que Bergson semble se méfier de la notion d'intensité, si aisément biaisée :

Dans l'idée d'intensité, et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'une contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle et, si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé. Il faut donc croire que nous traduisons l'intensif en extensif, et que la comparaison de deux intensités se fait ou tout au moins s'exprime par l'intuition confuse d'un rapport entre deux étendues.⁹⁰

C'est donc du concept même d'intensité dont Bergson se méfie, car tout concept visant à définir quelque entité psychique tend à l'enfermer dans l'étendue, puisque le concept a pour objectif de donner une idée fixe d'une chose. C'est bien le principe d'une définition : on *définit* soigneusement les contours d'une chose afin de la rendre appréhendable très facilement. Dès lors, pour une chose telle que l'intensité qui n'est pas mesurable spatialement – comme on mesurerait l'étendue d'un champ par exemple – le concept qui la traduit doit nécessairement passer par l'étendue pour la rendre appréhendable. C'est pourquoi Bergson

⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 3.

précise qu'on trouve dans l'idée d'intensité une « étendue virtuelle » - de là notre tendance à associer *intensif* et *extensif*.

C'est pour cette raison que l'intensité n'est souvent pas représentative de l'état de conscience qu'elle qualifie et peut même en donner une information totalement faussée. Plus il y a de symptômes corporels et plus notre émotion ou sensation nous paraîtra forte et intense. De ce fait, nous la jugerons à tort plus grande. Bergson affirme que tous ces mouvements corporels qui sont remarquables en cas d'émotion forte font en vérité partie intégrante de ladite émotion. Ils ne sont ni des conséquences, ni des effets collatéraux de l'émotion. Ils sont l'émotion, laquelle est toujours à la fois psychique et physiologique. En effet, sans eux, une émotion n'en serait pas une, mais seulement une simple idée générale d'émotion particulière. Les symptômes physiques font de la frayeur, la rage, la colère, l'euphorie, etc., de véritables émotions et ils leurs donnent la possibilité de passer par plusieurs intensités ; donc d'être quantifiées et qualifiées.

Sensations et sensations périphériques

Nous pouvons à présent nous recentrer sur les sensations, qui restent les états de conscience que Bergson affectionne le plus. Parmi toutes les sensations, il distingue trois grandes classes de sensations. Premièrement, nous trouvons les sensations périphériques. Ces sensations, comme leur nom l'indique, se projettent en périphérie de l'organisme, elles sont semblables aux symptômes physiques qui accompagnent un état de conscience. Ici, elles accompagnent souvent une émotion, telle que l'amour, la honte, la haine. Ces sensations périphériques représentent tout ce qui se projette depuis cette émotion vers l'extérieur : « l'aversion se marque par des mouvements de dégoût que l'on répète, sans y prendre garde, quand on pense à l'objet détesté. On rougit, on crisper involontairement les doigts quand on éprouve de la honte, fût-elle rétrospective »⁹¹. Ces sensations seront ensuite remplacées par des éléments mentaux lorsqu'elles s'enfoncent dans la conscience profonde au fil du temps :

Peu à peu, et à mesure que l'état émotionnel perdra de sa violence pour gagner en profondeur, les sensations périphériques céderont la place à des éléments internes : ce ne seront plus nos mouvements

⁹¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 23.

extérieurs, mais nos idées, nos souvenirs, nos états de conscience en général qui s'orienteront, en plus ou moins grand nombre, dans une direction déterminée. Il n'y a donc pas de différence, au point de vue de l'intensité, entre les sentiments profonds [...] et les émotions aiguës ou violentes [...]. Dire que l'amour, la haine, le désir gagnent en violence, c'est exprimer qu'ils se projettent au-dehors, qu'ils rayonnent à la surface, qu'aux éléments internes se substituent des sensations périphériques [...].⁹²

Dès lors, ces sensations périphériques ne manifesteront plus de symptômes physiques mais seront purement mentales : elles n'auront plus de projection spatiale. Elles se manifesteront au contraire par des souvenirs, des pensées, ou des idées et par le fait que nos états de conscience prendront plutôt telle direction, en plus ou moins grand nombre, totalement déterminés par cette sensation périphérique. Cette analyse de Bergson sur les sensations périphériques est d'une grande importance pour notre propre analyse du moi, car cette forme de déterminisme psychologique⁹³ est intéressante pour notre étude de l'interaction entre les deux aspects du moi. Notamment au sujet du lien entre les deux aspects, le moi profond étant « l'endroit »⁹⁴ où s'enfoncent les sensations initiales. Il est justement question de profondeur et de surface dans l'extrait que nous venons de citer, ce qui atteste encore plus du lien entre les deux aspects du moi (qui sont nommés moi « profond » et « de surface »), lesquels ne sont pas encore analysés par Bergson, mais visiblement il a déjà à l'esprit les deux aspects et pose d'emblée un certain jeu d'échange entre le « haut » et le « bas », montrant sans doute la nécessité de deux aspects internes. Il semble donc que la distinction menée par Bergson entre quantitatif et qualitatif tende à introduire les deux aspects qui, nous le verrons, se forment conformément à la capacité de notre conscience à

⁹² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 23.

⁹³ Nous nous permettons ici de mentionner le déterminisme psychologique à propos de Bergson, bien qu'il ne soit pas un des partisans avérés de ce courant de pensée. Toutefois, au chapitre III de l'*Essai*, il consacre toute une partie à l'étude du déterminisme psychologique pour creuser plus encore la relation qu'entretiennent entre eux les différents états de conscience. Et il apparaît que Bergson n'est pas réfractaire à ces idées (cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, Chapitre III, p. 117.).

⁹⁴ L'emploi de ce terme peut ici paraître en contradiction totale avec ce que nous démontrons depuis le début de ce chapitre – à propos de l'erreur de l'association de la notion d'espace à celle de la vie psychique. Mais, au même titre que Bergson lui-même – notamment lorsqu'il nomme ses aspects du moi selon des termes spatiaux, nous sommes forcés de reconnaître et admettre que ce travers de l'esprit lui est bien ancré et s'avère commun à tous les esprits. Ainsi, par souci de compréhension et d'adhésion de masse, nous nous permettons de mettre à profit ce travers, qui s'avère effectivement bien utile pour la vie pratique (comme nous le montrerons plus tard).

appréhender tant le qualitatif (éléments psychiques) que le quantitatif (choses matérielles). Aussi, l'introduction ici des termes de surface et de profondeur fait écho à ce concept de moi au double aspect : la surface touche au monde extérieur tandis que la profondeur lui est inaccessible. Mais tout ceci sera détaillé plus tard.

Cette allusion préliminaire au double aspect du moi qui sera défini par Bergson selon les notions de surface et de profondeur laisse entendre que rien ne semble jamais disparaître de la vie interne d'une personne⁹⁵ : ce qu'il y a en surface plonge peu à peu en profondeur, et ce qui se trouve en profondeur continue d'avoir un écho en surface par le moyen des souvenirs, des idées. C'est un jeu de va-et-vient entre surface et profondeur de la conscience. Les sensations périphériques génèrent des éléments mentaux internes qui à leur tour raviveront des sensations périphériques lorsqu'ils seront mobilisés – à travers souvenirs ou idées, par exemple.

Ensuite, nous trouvons deux autres formes de sensations, que Bergson appelle des états simples. Premièrement il y a les sensations affectives, c'est-à-dire toute sensation de plaisir ou de douleur. Et deuxièmement, les sensations représentatives. Avant de traiter en détails de ces deux formes de sensations, nous devons faire un petit rappel, suivi d'un ajout, à propos des sensations en général, ce qui va nous permettre de faire le lien avec le cœur de notre sujet – à savoir, le moi pluriel généré par son interaction avec le monde extérieur. Nous l'avons dit, les sensations dépendent des causes extérieures directes qui viennent « toucher » notre corps et produire un écho en lui qui sera perçu par la conscience et traduit sous forme de sensation intensive (contrairement aux efforts et aux sentiments qui sont générés par des causes extérieures indirectes ou de manière interne – c'est-à-dire par l'individu lui-même, à travers une pensée ou un souvenir par exemple). Et, si leur intensité n'est pas nécessairement proportionnelle à la cause, celle-ci transmet tout de même une part de son intensité à la sensation ; une cause extérieure très violente ne saurait provoquer une sensation d'intensité dérisoire. La cause extérieure transmet donc une partie de sa grandeur à la sensation qui se

⁹⁵ Nous n'évoquons pas ici à proprement parler l'idée de mémoire mais davantage celle de passé, nous appuyant ainsi sur la théorie de Bergson qui défend l'idée que passé, présent et futur sont les constituants de la vie d'une personne. Tout ce qui se trouve présentement dans l'être va ensuite devenir son passé tout en continuant de le constituer pour son avenir. C'est ce qui caractérise la durée pure, qui est analysée en deuxième partie de ce chapitre.

traduit en intensité. La question est de savoir comment la grandeur externe pénètrent-elle l'intériorité intensive : « car il n'y a rien de commun, nous le répétons, entre des grandeurs superposables telles que des amplitudes de vibration, par exemple, et des sensations qui n'occupent point d'espace »⁹⁶.

Les causes extérieures produisent des ébranlements nerveux sur notre organisme, dont la grandeur correspond à l'affection de ladite cause sur nous-mêmes. Ce sont ces ébranlements nerveux qui engendrent une sensation correspondant généralement à leur nature. Prenons l'exemple d'une cause extérieure telle qu'un vent froid. Au contact de notre organisme, ce vent va produire un ébranlement de notre système nerveux réagissant à cette confrontation avec un élément externe. Il va donc y avoir création d'une sensation en réponse à cet ébranlement ; et logiquement ce serait l'ébranlement plus ou moins grand qui déterminerait également son intensité en fonction de sa propre grandeur. Le problème est de comprendre comment un ébranlement physique peut-il transmettre une part de sa grandeur à une sensation intensive. Les ébranlements sont inconscients – ce que Bergson nomme « mouvement moléculaire » – et par conséquent, notre conscience ne peut pas fonder à partir d'eux le degré d'intensité de la sensation éprouvée. En revanche, ce qui est tout à fait conscient, ce sont les réactions engendrées par une sensation. C'est en fonction de ces réactions, selon qu'elles sont plus ou moins nombreuses, et selon que nous choisissons de suivre celles automatiques ou d'en entreprendre de nouvelles, que notre conscience jugera telle sensation plus ou moins grande.

Il apparaît donc que Bergson cherche à constater l'idée même d'une grandeur de la sensation. Par exemple, voyons la suite de la sensation de froid que nous venons de présenter. Nous en sommes au point où notre organisme a réagi au froid par un ébranlement nerveux. Premier stade de la sensation : un mouvement automatique du corps, ici ce pourrait être un frisson. Donc, il s'agit d'une petite sensation, si nous en restons là. Or, si ce frisson se prolonge en grelottement – ce qui est toujours un mouvement automatique, mais de degré supérieur au frisson – il va s'en suivre cette fois-ci un mouvement initié, comme la recherche de chaleur et le besoin de se couvrir en allant chercher un pull-over. Il s'agira ici d'une grande sensation de froid. C'est parce que nous sommes des êtres conscients et non des automates – lesquels ne pourraient pas initier de nouveaux mouvements ni prendre conscience de leurs

⁹⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 24.

propres automatismes – que nous pouvons mesurer l'intensité d'une sensation en termes de grandeur. En effet, si nous n'avons pas conscience des ébranlements moléculaires du corps qui sont à l'origine de la sensation et génèrent son intensité, nous sommes toutefois bien conscients de ce qui se produit à grande échelle dans notre corps en réponse à cet ébranlement initial. C'est donc une affaire de perception, et de perception intuitive. Puisque nous ne faisons pas que réagir à une cause (nous ne sommes pas des automates). Nous avons également la capacité de prévoir car une sensation ne fait pas que traduire une cause antérieure, mais annonce ce qui va la suivre :

Mais on pourrait se demander si le plaisir et la douleur, au lieu d'exprimer seulement ce qui vient de se passer ou ce qui se passe dans l'organisme, comme on le croit d'ordinaire, n'indiqueraient pas aussi ce qui va s'y produire, ce qui tend à s'y passer. Il semble en effet assez peu vraisemblable que la nature, si profondément utilitaire, ait assigné ici à la conscience la tâche toute scientifique de nous renseigner sur le passé ou le présent, qui ne dépendent plus de nous.⁹⁷

C'est parce que nous sommes capables d'avoir un regard sur le futur que nous prenons des initiatives conformément au jugement quantitatif de la sensation. De même, une sensation représentative paraîtra faible ou forte en fonction du degré d'attention qu'elle demande à mobiliser – en termes d'effort d'attention. Plus nous devons faire d'effort pour prêter attention à une sensation, et plus elle sera perçue comme faible, et inversement. Enfin, plus notre organisme porte d'intérêt à la sensation, et plus elle sera jugée comme grande. Bien qu'une sensation reste fondamentalement intensive, elle entretient tout de même une relation étroite avec l'extensivité puisqu'elle reste en rapport constant avec les mouvements corporels et s'étend à travers lui.

Les sensations n'admettent donc pas entre elles de relations de contenant à contenu. Par conséquent, une sensation dite plus grande ne contient pas en elle des sensations plus petites, qui lui préexisteraient et l'engendreraient. L'intensité des états de conscience se représente en vérité sous un double aspect :

[...] la notion d'intensité se représente sous un double aspect, selon qu'on étudie les états de conscience représentatifs d'une cause extérieure, ou ceux qui se suffisent à eux-mêmes. Dans le

⁹⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 25.

premier cas, la perception de l'intensité consiste dans une certaine évaluation de la grandeur de la cause par une certaine qualité de l'effet : c'est [...] une perception acquise. Dans le second, nous appelons intensité la multiplicité plus ou moins considérable de faits psychiques simples que nous devinons au sein de l'état fondamental : ce n'est plus une perception acquise, mais une perception confuse.⁹⁸

Nous parvenons ainsi à une nouvelle forme de multiplicité, après avoir étudié les états mentaux et leur multiplicité, nous constatons à présent que l'intensité même des états de conscience sont à considérer selon un double aspect. L'un, selon que l'on étudie les états représentatifs d'une cause extérieure – les sensations, qui apportent une grandeur extensive du dehors tout en restant pourtant qualitative⁹⁹. L'autre, selon que l'on étudie ceux qui se suffisent à eux-mêmes – les sentiments, les efforts, qui ramènent des profondeurs de la conscience une multiplicité interne. Cela nous mène ainsi à considérer l'idée de durée, qui s'avère être une des constituantes de l'aspect interne de l'intensivité ; nous verrons à quoi elle s'oppose en analysant les différentes formes de multiplicité, une étude préliminaire mais essentielle pour appréhender les deux aspects du moi avec la plus grande clarté, en ayant tous les éléments en main.

⁹⁸ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 54.

⁹⁹ Nous pensons ici à l'exemple de Bergson qui illustre notre jugement quantitatif d'une sensation pourtant qualitative. Il s'agit de l'exemple de l'épingle que l'on enfoncerait progressivement dans la peau : le fait qu'on puisse aisément mesurer les millimètres de l'épingle qui s'enfoncent peu à peu dans la chair ne définit en rien l'intensité de la sensation qui s'accroît. Mais d'après Bergson « sans y prendre garde, vous localisiez dans la sensation de la main gauche, qui est piquée, l'effort progressif de la main droite qui la pique. Vous introduisiez ainsi la cause dans l'effet, et vous interprétiez inconsciemment la qualité en quantité, l'intensité en grandeur » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 32). En sommes, les sensations ne sont jamais étendues, ni quantitatives, mais simplement nous avons tendance à associer la cause à l'effet : « on passe, par degrés insensibles, de l'état représentatif, qui occupe de l'espace à l'état affectif qui paraît inétendu. De là on conclut à l'inextension naturelle et nécessaire de toute sensation, l'étendue s'ajoutant à la sensation, et le processus de la perception consistant dans une extériorisation d'états internes » (*Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1896, p. 43).

II. Les différentes formes de multiplicité et la durée – Chapitre II des DI

La multiplicité est à l'origine de la pluralité du moi, c'est pourquoi nous devons établir quelles sont les différentes formes de multiplicité et cibler celles qui sont en cause de ce double aspect du moi. Dans un premier temps, nous allons montrer que c'est notre appartenance à un monde extérieur matériel, qui est formé de multiplicité, qui nous pousse à biaiser notre perception afin d'évoluer et surtout vivre au mieux dans cet espace. Cette analyse nous conduira, dans un second temps, à déterminer deux conceptions de la durée.

1. *L'espace homogène conduisant à l'homogénéisation des états de conscience*

Dans le Chapitre II de *l'Essai*, Bergson nous confronte à plusieurs distinctions capitales. Premièrement, entre le temps quantité et le temps qualité, et deuxièmement, entre la multiplicité de juxtaposition et celle de pénétration mutuelle – ce qui nous ramène une nouvelle fois aux choses étendues et celles non-étendues. Mais aussi, nous avons une distinction entre deux formes d'unité et deux formes de multiplicité. Il va donc nous falloir traiter ces différentes formes de ce qui compose la vie matérielle et la vie psychique.

Commençons par les deux formes d'unité : l'une s'avère définitive (car elle est primordialement unité) et l'autre est dite provisoire, ce qui veut dire qu'elle devient unité grâce à la conscience qui fait d'une multiplicité une unité. L'exemple phare de Bergson pour illustrer ce point est celui des nombres. Nous allons justement l'expliquer puisque c'est cette forme de l'unité qui nous intéresse pour notre analyse. En effet, un nombre est la représentation même de la multiplicité rangée sous une unité de façade. Prenons le nombre douze : dans notre esprit nous le formalisons clairement, de manière tout à fait unifiée. Or, si nous nous concentrons attentivement sur ce que représente le nombre douze, il est évident qu'il s'agit en fait de douze parties réunies en une seule. Et pour cause, comment générer le nombre douze dans le monde extérieur à notre conscience, autrement dit, matériellement ? Il nous faut obligatoirement douze choses matérielles – galets, cordelettes à nœuds, ou autres.

Le nombre douze, tel qu'il s'écrit d'un *un* et un *deux*, n'est alors que la représentation unifiée que la conscience se crée à partir d'une multiplicité.

Ainsi, cela nous conduit directement à la première forme de multiplicité, dont nous venons de parler, c'est-à-dire celle des objets matériels, dans l'espace, dont on peut immédiatement former un nombre. Dès lors, par la perception de l'espace environnant nous pouvons aisément compter quatre chaises, un canapé, trois fenêtres, etc., à toutes les échelles possibles (micro à macro). Cette forme de multiplicité s'oppose directement à celle des faits de conscience qui ne peuvent former de nombre que par l'intermédiaire d'une représentation symbolique tirée de l'espace. En effet, nous avons montré que les faits de conscience – les états, sont non-étendus. Un exemple très représentatif de cette multiplicité des choses non-étendues traduites en choses étendues par une transposition de la notion d'espace, est celui du temps. Notre conception du temps, telle que nous l'avons communément, n'est que de l'espace. La pure durée se doit d'être autre chose :

Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui considèrent la pure durée comme chose analogue à l'espace, mais de nature plus simple. Ils se plaisent à juxtaposer les états psychologiques, à en former une chaîne ou une ligne, et ne s'imaginent point faire intervenir dans cette opération l'idée d'espace proprement dite, l'idée d'espace dans sa totalité, parce que l'espace est un milieu à trois dimensions.¹⁰⁰

L'espace se présente à notre esprit sous forme de qualités : longueur, largeur, profondeur, etc. que notre esprit établit selon un processus de synthèse de la multiplicité des atomes – grâce à une aperception unique. C'est pourquoi notre esprit joue un rôle capital dans notre perception des choses étendues car il fait des qualités – qui sont inextensives – des propriétés extensives des choses. Sans ce processus, il ne reste que les sensations inextensives. Il faut donc qu'un acte de notre esprit s'y ajoute, en les juxtaposant afin de définir les qualités, et de nous permettre d'appréhender l'espace. Cet acte consiste « dans la conception d'un milieu vide homogène »¹⁰¹ que Bergson appelle « intuition ». L'esprit voit une homogénéité étendue dans l'hétérogénéité qualitative qui lui est donnée premièrement.

¹⁰⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 77.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 70.

Mais il y a une distinction à mener entre la perception de l'étendue et la conception de l'espace. L'homogénéité de l'espace se fait, s'élabore selon notre propre esprit humain et sa façon de procéder. Selon Bergson, les animaux ne disposent pas de la même conception et perception de l'espace et de son homogénéité. Tout ceci dépend du degré d'intelligence de l'esprit : plus l'esprit est intelligent, plus il possède l'idée d'un espace homogène¹⁰² :

[...] ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler.¹⁰³

Nous discuterons plus tard cette importance de l'intelligence, mais nous pouvons déjà noter son rôle évident dans la pluralité du moi. Elle semble visiblement opérer pour le moi de surface. Mais dans cette citation nous voulons avant tout mettre l'accent sur l'affirmation renouvelée de Bergson à propos des deux réalités auxquelles nous sommes confrontés. Ainsi, c'est ce qui nous distingue des animaux et pour nous conformer au réel, nous procédons à l'homogénéisation de l'espace. Ce processus semble également s'appliquer au temps ; ce qui induirait alors deux formes d'homogénéité. L'une de juxtaposition des qualités perçues par les sensations, donc concernant l'espace. L'autre, de succession des états de conscience, donc concernant le temps. Pourtant, et c'est la raison pour laquelle nous ne nous attardons pas sur cette idée bien qu'elle paraisse éclairante au premier abord, l'idée de la notion de temps est « un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure »¹⁰⁴. Les états de conscience sont inextensifs et se pénètrent les uns les autres ; seule leur succession peut donner une apparence d'homogénéité. Les faits de conscience ne disposent d'aucune extériorité (ce qui reste propre aux choses de l'espace) : ils

¹⁰² Nous étudierons cette thèse plus tard dans le mémoire, lorsque nous aborderons pleinement le problème de l'intelligence et son rôle dans la pluralité du moi. Mais nous tenons tout de même à préciser ici que cette thèse de Bergson ne se veut nullement réductrice envers les animaux et ne proclame en rien une supériorité de l'esprit humain. Bergson cherche simplement à établir un champ conceptuel afin de déterminer les mécanismes psychiques de l'humain en comparaison avec la manière d'agir des animaux.

¹⁰³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁴ *Id.*

ne paraissent le devenir que par un déroulement dans le temps, lequel est alors considéré comme un milieu homogène par l'esprit :

Si donc l'une de ces deux prétendues formes de l'homogène, temps et espace, dérive de l'autre, on peut affirmer *a priori* que l'idée d'espace est la donnée fondamentale. Mais, abusés par la simplicité apparente de l'idée de temps, les philosophes qui ont essayé d'une réduction de ses deux idées ont cru pouvoir construire la représentation de l'espace avec celle de la durée. En montrant le vice de cette théorie, nous ferons voir comment le temps, conçu sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, n'est que le fantôme de l'espace obsédant la conscience réfléchie.¹⁰⁵

Ces deux conceptions analogues du temps et de l'espace tendent donc à définir une double forme d'homogénéité. D'une part, le temps homogène et indéfini, et de l'autre, l'espace homogène et défini. C'est d'ici que survient le problème puisqu'il semble incohérent que deux formes de l'homogène puissent se distinguer l'une de l'autre. Et pourtant, c'est bel et bien le cas, mais elles restent associées par le fait que l'une soit réductible à l'autre. Bergson dit lui-même dans *l'Essai* que « de toute manière, on ne saurait admettre deux formes de l'homogène, temps et espace, sans rechercher d'abord si l'une d'elles ne serait pas réductible à l'autre »¹⁰⁶. En effet, si nous voulions réduire l'une à l'autre, l'espace étant ce qui est homogène, toute forme d'homogénéité devrait alors être espace. Pourtant, en cherchant si une forme de l'homogène peut être réductible à une autre, nous pouvons tout à fait considérer deux formes d'homogénéité dont celle de temps serait réductible à celle d'espace. Effectivement, la considération du temps physique par Bergson comme élément spatial, cela n'exclut pas son caractère successif. Dès lors, le temps est un homogène successif et l'espace un homogène de juxtaposition. Le concept de temps physique est un dérivé de l'espace donc il est fondé sur un modèle d'homogénéité, mais il revêt un caractère successif car il tend à correspondre à la durée pure, qui est successivité.

C'est plus ou moins ce que Bergson répond à cette incohérence apparente : elle est issue du fait que nous faisons découler ces deux formes de l'homogène l'une de l'autre – à savoir, nous faisons découler la notion de temps de celle d'espace, pour générer une notion de temps que la conscience réfléchie peut faire correspondre à soi et au monde extérieur. C'est

¹⁰⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 74.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 73.

pour cette raison que Bergson affirme que le temps se trouve être « le fantôme de l'espace », autrement dit, une version immatérielle ou indéfinie de la notion d'espace (conformément à l'idée de fantôme et de ce qu'il représente par rapport à son corps matériel). Et il obsède la conscience réfléchie car celle-ci se focalise sur les distinctions claires, sur les concepts fixes, et utilise essentiellement la notion d'espace pour tout appréhender de manière *distincte* et *claire*.

Comme le dit Jacqueline Morne dans son cours sur la notion de durée de Bergson : « d'autre part, l'idée d'un milieu qui établit des intervalles entre ses parties et les juxtapose, comme c'est le cas pour les choses matérielles dans l'espace, ne convient pas à la forme d'existence des faits de conscience qui s'interpénètrent [...] »¹⁰⁷. De ce fait, afin d'éviter à l'esprit un conflit interne permanent, entre ce qui se déroule en lui et ce qui est perceptible hors de lui, la conscience réfléchie opère de sorte que l'esprit puisse appréhender ces deux modes d'existence de manière conjointe et les relier sans peine. Concernant ainsi la notion de temps qui est largement contaminée par celle de l'espace, Bergson en dira environ quinze ans plus tard dans l'*Introduction à la métaphysique* que :

C'est, si l'on veut, le déroulement d'un rouleau, car il n'y a pas d'être vivant qui ne se sente arriver peu à peu au bout de son rôle ; et vivre consiste à vieillir. Mais c'est tout aussi bien un enroulement continu, comme celui d'un fil sur une pelote, car notre passé nous suit, il se grossit sans cesse du présent qu'il ramasse sur sa route ; et conscience signifie mémoire.¹⁰⁸

Nous avons tous tendance à visualiser le temps de manière spatiale car nous avons conscience de notre propre vie comme partant d'un départ pour arriver à une fin : « vivre consiste à vieillir » et tout être arrive « au bout de son rôle ». Nous nous représentons donc le temps de notre vie – et par extension le temps en général – selon le déroulement d'un rouleau qui va en s'amenuisant. Cependant, le temps tel qu'il est censé être durée pure ne devrait pas être appréhendé par la conscience de la même manière qu'elle appréhende l'espace. La durée pure, que nous allons définir par la suite, est une succession d'états qui s'interpénètrent et

¹⁰⁷ J. MORNE, *Henri Bergson : la notion de durée*, op. cit., III, a, 2013.

¹⁰⁸ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 7.

forment une continuité. Or, comme le dit Bergson, vivre c'est vieillir, donc laisser derrière soi et l'esprit s'imagine alors cette continuité comme un enchaînement spatial de faits, il les dispose sur une ligne et voit alors son existence comme un rouleau qui se déroule *au fil du temps*. Nous noterons au passage que cette expression « au fil du temps » symbolise exactement la représentation de Bergson : nous voyons tous le temps de cette manière spatiale, calquant le modèle d'une frise chronologique sur l'écoulement notre vie.

2. *Les deux conceptions de la durée*

C'est ainsi que Bergson en arrive à présenter deux conceptions de la durée. Et nous allons maintenant montrer que ces deux conceptions de la durée sont à l'origine même du double aspect du moi.

Présentons d'abord chacune de ces conceptions. L'une est appelée durée pure, car elle est sans mélange. Cette forme de la durée n'est effective que lorsque « le moi se laisse vivre »¹⁰⁹, c'est-à-dire lorsque nous laissons nos états de conscience se dérouler sans chercher à les juxtaposer – à ramener les états antérieurs à côté de ceux actuels afin de chercher à les percevoir tous de manière simultanée. Lorsque nous nous plongeons dans la pure durée, nous ne cherchons plus à abstraire, ni décomposer ou compter la continuité des états de conscience. Nous laissons couler : « il [notre moi] 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 »¹¹⁰.

Bergson illustre cette durée pure avec l'exemple d'une mélodie par laquelle nous nous laisserions prendre : nous entendons chaque note, et pourtant, bien qu'elles se succèdent, elles se pénètrent également les unes les autres pour former cette mélodie. La durée pure fonctionne telle cette mélodie. Elle est composée d'une multiplicité d'états de consciences qui se succèdent mais en même temps se pénètrent mutuellement. La durée pure est un simple écoulement. Et lorsque nous bloquons notre conscience sur une note particulière, alors nous cessons d'entendre la mélodie. Nous extrayons un état pour le figer et peut-être l'associer de

¹⁰⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 75.

¹¹⁰ *Id.*

manière abstraite à un autre état semblable. C'est ainsi que nous introduisons l'espace dans la durée. Bergson fait la transition entre les deux conceptions de cette manière :

On peut donc concevoir la succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire. Telle est sans aucun doute la représentation que se ferait de la durée un être à la fois identique et changeant, qui n'aurait aucune idée de l'espace. Mais familiarisés avec cette dernière idée, obsédés même par elle, nous l'introduisons à notre insu dans notre représentation de la succession pure ; nous juxtaposons nos états de conscience de manière à les apercevoir simultanément, non plus l'un dans l'autre, mais l'un à côté de l'autre ; bref, nous projetons le temps dans l'espace [...].

Ce qui nous conduit à la deuxième conception de la durée, celle « où intervient subrepticement la notion d'espace »¹¹¹. C'est bien parce que nous sommes confrontés à la vie dans le monde extérieur, espace pur, que nous avons une définition biaisée de la durée, rendue analogue à l'idée d'espace. Mais Bergson insiste sur le fait que cette projection de l'idée d'espace sur celle de durée est bien involontaire, voire inconsciente. C'est parce que nous possédons cette idée d'espace que nous nous représentons malgré nous la durée en fonction de l'espace, car nous y voyons une succession de changements, de faits, d'événements, que nous modélisons à l'image d'une chaîne ou une ligne. C'est bien l'image qu'utilise Bergson, que nous avons déjà discuté, pour symboliser notre conception de la durée spatiale. Et l'image de la chaîne est plus représentative, puisque Bergson veut signifier à travers elle que les parties se touchent sans se pénétrer. Or, s'il n'y a plus pénétration, cela veut dire que nous sommes alors dans la juxtaposition des états de conscience, à la manière des maillons d'une chaîne qui se succèdent et se touchent linéairement sans jamais se pénétrer. En effet, avec l'image précédente de la mélodie, il n'était pas possible d'imaginer les notes comme disposées le long d'une ligne, point par point. Lorsque nous écoutons une musique, nous sommes imprégnés des notes qui s'interpénètrent, et nous ne les concevons pas une seule seconde séparément (à moins d'en faire l'effort). Dans le cas de cette image, la seule donnée qui pourrait nous faire concevoir la mélodie selon une ligne, est qu'elle possède un début et une fin.

¹¹¹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 74.

C'est justement ce principe-ci qui nous pousse à ordonner nos faits de conscience selon notre perception et conception de l'espace : car celui-ci fonctionne selon l'avant et l'après ; le début et la fin. Autrement dit, selon les qualités. Dès lors, nous faisons intervenir l'espace dans la notion de durée pour pouvoir isoler certains faits de conscience et les penser de manière simultanée. Ce qui semble d'emblée contradictoire, puisque cette façon de procéder implique de concevoir les parties comme se succédant mais en même temps de percevoir l'avant et l'après, de cette succession, de manière simultanée et non pas successive. Jacqueline Morne dit précisément qu'il y a « contradiction entre l'intention (penser la succession) et les moyens par lesquels on prétend y arriver (poser la simultanéité) »¹¹². Et Bergson dit lui-même : « si l'on établit un ordre dans le successif, c'est que la succession devient simultanéité et se projette dans l'espace »¹¹³. Donc, quoique nous fassions pour concevoir la durée, celle-ci se trouve toujours mêlée à l'espace puisque nous cherchons à ordonner des faits de consciences successivement. Or le simple fait de vouloir ordonner – c'est-à-dire, trier de manière temporelle – ces différents faits de conscience tout en les maintenant dans la durée, nous mène à projeter l'idée même d'espace sur eux. Car pour ordonner des parties il faut avant tout percevoir lesdites parties simultanément : « l'idée d'une série réversible dans la durée, ou même d'un certain *ordre* dans la succession dans le temps implique elle-même la représentation de l'espace et ne saurait être employée à le définir »¹¹⁴.

Sans l'idée d'espace nous percevrions les changements dans la durée, chacun s'ajoutant aux autres dynamiquement. La durée n'étant pas une quantité mais une qualité intensive – pour laquelle Bergson reprendra longtemps l'image de la mélodie, comme nous le montrerons plus loin. Ainsi, il nous dit que « la vraie durée, celle que la conscience perçoit, devrait donc être rangée parmi les grandeurs dites intensives, si toutefois les intensités pouvaient s'appeler des grandeurs ; à vrai dire, ce n'est pas une quantité, et dès qu'on essaie de la mesurer, on lui substitue inconsciemment l'espace ». Par cette citation, nous confirmons nombre de nos précédentes démonstrations. Bergson cherche bien à définir une grandeur intensive bien qu'il rechigne quelque peu à l'idée ; mesurer ou ordonner nos faits de conscience brise instantanément leur écoulement dans la durée, et c'est alors la rendre spatiale ; enfin, tout ce mécanisme de la conscience est proprement inconscient.

¹¹² J. MORNE, *Henri Bergson : la notion de durée*, III, b, 2013.

¹¹³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 76.

¹¹⁴ *Id.*

Aussi, la durée s'avère être propre à la conscience : elle n'existe pas en dehors puisque l'espace est composé de choses qui constituent une multiplicité distincte. Bergson conclut sur ce point en disant :

Il résulte de cette analyse que l'espace seul est homogène, que les choses situées dans l'espace constituent une multiplicité distincte, et que toute multiplicité distincte s'obtient par un déroulement dans l'espace. Il en résulte également qu'il n'y a dans l'espace ni durée ni même succession, au sens où la conscience prend ces mots : chacun des états dits successifs du monde extérieur existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les extériorisant les uns par rapport aux autres.¹¹⁵

Ainsi, la durée n'existe que pour la conscience, et en d'autres termes la succession n'est inhérente qu'à la durée. Dans le monde extérieur, les choses ne paraissent se succéder que parce qu'il y a alors une conscience présente pour percevoir une succession. C'est une raison pour laquelle nous avons tant de mal à concevoir la durée pure sans lui apposer la notion d'espace. En effet, par ce tour de la conscience qui perçoit une succession dans les choses du monde extérieur, il nous apparaît que ces choses durent au même titre que nous-mêmes durons. Or, ce temps qui est propre aux choses extérieures, est observable et mesurable. Il n'a rien de commun avec la durée pure et de ce fait, il s'avère plus simple à appréhender par la conscience réfléchie.

¹¹⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 89-90.

III. Effet de la multiplicité : le moi pluriel selon un dédoublement de ses aspects

1. La multiplicité interne et les deux aspects du moi

[...] la vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace.¹¹⁶

La multiplicité interne

Cette double conception de la durée, d'une part pure et sans mélange, d'autre part traduite par la notion d'espace, a en réalité une conséquence sur la vie consciente qui n'est pas des moindres. La double conception génère elle-même un double aspect de la vie interne.

Bergson a déjà émis comme remarque que la multiplicité originelle des états de conscience n'a rien de commun avec la multiplicité qui forme un nombre – c'est une multiplicité *quantitative*. Or, concernant les états de conscience, il s'agit d'une multiplicité *qualitative*. Analysons en détails ce qu'il écrit vers la fin du chapitre II de *l'Essai* :

Distinguons donc [...] deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation.¹¹⁷

Premièrement, il nous faut classer la vie consciente en deux catégories. L'une qui réside en surface, proche du monde extérieur et contaminée par la notion d'espace. L'autre, se trouve *au-dessous* de la première, et s'y oppose fondamentalement. Elle se présente pour ainsi

¹¹⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 102.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

dire comme son exact contraire. Bergson le montre clairement dans le passage que nous venons de citer. La première représente le temps homogène, qui est le symbole de la seconde, la durée réelle. Dans son cours sur la durée de Bergson, Jacqueline Morne a établi en annexe un tableau de classification de ces deux aspects de la vie consciente, reprenant la méthode de Bergson dans le passage ci-dessus¹¹⁸. Dans ce tableau on retrouve les principales propriétés de chaque aspect, confrontées mutuellement, ce qui atteste de la réelle opposition présente entre l'un et l'autre. Par exemple, le temps homogène est un temps mesuré, formé donc de quantité, qui est développé dans l'espace et il est produit par une multiplicité numérique des états de conscience. A l'inverse, la durée est un temps ressenti, elle est qualité et appréhendée par un instinct confus ; elle est générée par une multiplicité qualitative des états de conscience. Enfin, le temps homogène reflète un « moi aux états bien définis », il est « l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène » : un moi superficiel. La durée, elle, correspond au moi fondamental : le moi profond.

Nous notons ici que Bergson semble parler de deux moi : « au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation ». Nous nous demandons par conséquent ce qu'il entend par « moi » à ce stade de l'analyse qui correspond au moment de l'ouvrage qui est appelé « les deux aspects du moi »¹¹⁹. Or, il ne semble pas encore être question d'aspects ici. Simplement, Bergson laisse entendre à son lecteur qu'il existerait deux formes de moi correspondant aux deux formes de la durée. Ou plutôt, Bergson ayant attesté l'existence de deux aspects de la durée au sein de la vie interne d'un être, il fait logiquement découler deux aspects au moi, égaux à ceux de la durée.

Et deuxièmement, et c'est ce que nous traiterons dans la sous-partie qui suit, Bergson appose lui aussi une dimension spatiale au moi : il le situe plus ou moins selon les qualités de profondeur et de surface. Nous montrerons alors qu'il est possible de schématiser ce moi en se le représentant en fonction des images que Bergson utilise pour le qualifier, et parfois même l'illustrer. Mais avant de procéder à tout ceci, nous notons déjà dans ce passage, qui sert alors seulement à introduire l'idée d'un moi au double aspect, que Bergson accentue la distinction déjà opérée par la conscience entre durée pure et temps homogène en plaçant l'un au-dessous de l'autre.

¹¹⁸ J. MORNE, *Henri Bergson : la notion de durée, op. cit.*, 2013, « le temps homogène et la durée », annexe 3.

¹¹⁹ Lorsque Bergson mentionne clairement ces « deux moi », *l'Essai* débute la partie du chapitre II qui s'intitule « les deux aspects du moi », à la page 95.

L'intérêt de toute cette analyse préalable pour notre développement, qui nous a mené à la notion de durée et son double aspect, était de montrer l'origine de la pluralité du moi bergsonien. Et ce dernier se dédouble suite à notre propre confrontation avec le monde extérieur, ce qui génère une double conception de la durée. Or, la durée pure étant le moi fondamentale de notre personne, s'il nait une autre conception de cette durée, alors il s'en suit un nouvel aspect du moi. C'est ce que Bergson montre dans la fin du chapitre II. Mais ce qui nous intéresse davantage, outre l'existence de ce second aspect du moi, c'est sa persistance, ou le fait qu'il semble coexister avec le moi fondamental, ce dernier ne conservant pas sa suprématie sur la personne. En partant de ceci, nous devons nous demander si le moi superficiel ou de surface n'est bel et bien qu'un aspect du moi fondamental, car ce qui pose problème si le moi n'est composé que de deux aspects, c'est que cela suggère une simple vision du moi – le voir selon son aspect de surface ou celui profond. De même, si le moi de surface n'est qu'un aspect du moi fondamental, rien n'empêche alors le moi fondamental de conserver sa suprématie. Mais pour mieux comprendre cette notion d'aspect, il semble bon de garder à l'esprit celle de la conscience qui joue un rôle majeur dans la prédominance d'un des deux aspects. Par elle, nous serons en mesure de certifier qu'il s'agit bien chez Bergson d'un moi au double aspect, et moi profond et moi de surface sont bel et bien deux aspects certes différents mais des aspects puisqu'ils conservent la même essence.

Bergson introduit ce problème ainsi :

Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole de la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.¹²⁰

Les deux aspects du moi sont donc présentés comme une conséquence de la distinction entre espace et durée. Or, à l'origine, cette distinction entre espace et durée est opérée par la conscience réfléchie qui se plaît à appréhender les choses selon des abstractions,

¹²⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 95-96.

des distinctions et des ordonnances. C'est pour cette raison que le moi superficiel persiste, car il représente l'aspect de la conscience qui se conforme davantage au mode de vie externe qu'à celui de la vie interne.

Dès lors, si les deux aspects du moi sont issus de la conscience elle-même, peut-on émettre l'hypothèse d'un moi pluriel naturel ? Le moi pluriel n'est-il que l'effet d'une cause ? Et cette cause est-elle seulement liée à nos deux aspects de conscience ? Pour répondre à ces différentes questions, nous allons devoir détailler chacun des deux aspects du moi.

Les deux aspects du moi

Il existe donc « deux aspects de la vie consciente », deux aspects du moi. La particularité du moi de Bergson réside dans son aspect général, autrement dit dans la façon dont il le conçoit, ou le perçoit. Au cours de nos études, nous avons été menés à visualiser ce moi, à le schématiser, afin de mieux rendre compte de sa conception. Si nous devions donc nous le représenter visuellement¹²¹, nous utiliserions l'image d'une sphère. Nous avons donc une sphère pleine dotée d'une surface. Et cette surface a la particularité d'être solide tandis que le reste de la sphère est fluide. Nous convenons donc du fait que la surface représente une infime partie du tout. C'est ainsi que Bergson présente indirectement le moi, et plus précisément le moi de surface et le moi profond. Dans son *Introduction à la métaphysique*, nous retrouvons cette idée de sphère quand Bergson fait référence à « une croûte solidifiée à la surface »¹²² qui se trouve donc « en périphérie » et le moi profond est lui « vers le centre ». Mais c'est surtout dans *Le rire* que nous avons une image claire du moi, lorsqu'il compare précisément le moi à la planète Terre : nous avons bel et bien une sphère dont le noyau est en fusion et la surface solidifiée, « comme la vie de notre planète elle-même [qui] a été un long effort pour recouvrir d'une pellicule solide et froide la masse ignée des métaux en ébullition »¹²³. Ainsi, quels que soient les ouvrages vers lesquels nous nous tournons pour

¹²¹ Ce que Bergson n'a pas fait. Nous procédons à cette schématisation à titre purement expérimental, dans l'objectif de mieux saisir l'aspect général de ce moi.

¹²² H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2011, p. 6.

¹²³ H. BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, PUF, 2012, p. 122.

rechercher une référence au moi, nous trouvons toujours cette idée de double aspect imagée par les dimensions de fond et de surface, semblable à notre planète.

Or, une telle présentation pourrait laisser sous-entendre la présence de deux moi. C'est ici que nous voulons émettre notre première remarque sur le moi de Bergson : comme nous l'avons expliqué plus avant en première partie, nous avons écarté toute pluralité concrète du moi, ne nous intéressant qu'à la pluralité intrinsèque aux aspects du moi. Dès lors, chez Bergson, il n'y a pas deux moi mais comme il l'écrit lui-même, seulement « deux aspects du moi »¹²⁴, « et qu'on ne nous reproche pas ici de dédoubler la personne, d'y introduire sous une autre forme la multiplicité numérique que nous en avons exclue d'abord. C'est le moi lui-même qui aperçoit des états distincts [...] »¹²⁵. Il est donc toujours question d'un seul moi, au double aspect. Nous allons voir qu'il faut comprendre ceci comme une transformation – que nous pouvons même interpréter comme une mutation – du moi fondamental en réponse à certaines exigences indépendantes de lui seul.

Le premier aspect du moi se nomme « moi profond » et il sera complété par le « moi de surface ». En vérité, les noms utilisés pour qualifier les deux aspects du moi sont assez divers et variés. Bergson utilise en effet différents noms pour associer les deux aspects, des noms qui évoluent au fil des ouvrages. Mais ici, nous sommes concentrés sur les premiers pas du moi pluriel, et donc sur l'étude du premier ouvrage publié par Bergson. Nous trouvons donc majoritairement les termes de moi *profond* ou *de surface* pour distinguer les deux aspects. Mais nous ferons tout de même le lien avec d'autres expressions utilisées, comme le « moi fondamental » et le « moi superficiel », ou le « moi pur » et le « moi conventionnel ». Cependant, dans ce mémoire, nous emploierons majoritairement les termes de « moi profond » et « moi de surface » qui restent ceux que Bergson affectionne le plus¹²⁶.

D'emblée nous trouvons dans les termes employés par l'auteur, une opposition voire une incompatibilité entre ces deux aspects du moi : le moi profond surplombé par le moi de

¹²⁴ *Id.*, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, pp. 94-104.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁶ Nous tenons à préciser que nous entendons bien analyser toutes les déclinaisons sémantiques que Bergson utilise pour le moi. Nous disons simplement que nous allons nous-mêmes, dans ce mémoire, utiliser essentiellement les termes de « moi profond » et « moi de surface » pour parler de deux aspects du moi afin de ne pas nous perdre constamment dans la variété de termes qu'il est possible d'utiliser. Ces deux expressions, parce qu'elles sont les plus récurrentes chez Bergson, seront nos propres références.

surface. L'usage de ces termes pour le moins opposés (une surface est l'extrême inverse d'une profondeur) mais non moins complémentaires (toute profondeur possède sa surface), nous démontre un certain caractère d'appartenance de ces deux aspects, si ce n'est une certaine nécessité de l'existence de l'un pour l'autre. En d'autres termes, nous tendrons à montrer au fil de l'analyse que ces deux aspects sont nécessaires l'un pour l'autre, et que si l'un des deux venait à disparaître – hypothétiquement – alors le moi perdrait son essence. Et pour cause, l'un comme l'autre, moi profond et moi de surface, ne sont en réalité qu'une seule et même entité ayant pour fondement le moi profond, dont sa surface s'est vue modifiée. Nous emploierons régulièrement le verbe « modifier » que nous entendons dans le sens d'une transformation voire d'une altération.

Enfin, avant de passer à la présentation détaillée du premier aspect du moi, nous souhaitons développer plus en détails une remarque que nous avons déjà émise à quelques reprises sans nous attarder dans l'analyse. Maintenant que nous avons introduit l'existence de deux aspects du moi, et mis en évidence leur dénomination respective, nous pouvons analyser et peut-être même parvenir à expliquer pourquoi Bergson a utilisé des termes de dimensions spatiales pour qualifier ce qui n'est pas étendu – à savoir d'une part un moi *profond*, et d'autre part un moi dit *de surface*.

Le moi, dans son aspect général, est en effet proprement immatériel, et pourtant lorsque nous lisons Bergson, nous avons clairement le sentiment que le moi réside au fond ou en surface de notre être, que nous pouvons même le trouver et le situer si nous plongeons en nous-mêmes. Bergson se serait-il lui-même laissé abuser par ce penchant de notre conscience à tout déterminer selon l'espace ou ces noms sont-ils dument réfléchis ? Nous verrons au cours du prochain chapitre, lorsqu'il sera question d'aborder le problème du langage, que de toute évidence Bergson ne pouvait pas faire autrement que de passer par le langage et ses dimensions spatialisantes pour décrire et parler de ces deux aspects du moi. Il notera justement à ce propos, dans l'Introduction à la métaphysique, que ses métaphores sont utiles mais ne rendront jamais hommage à l'essence même de ce qui est interne à l'être : « aucune métaphore ne peut rendre un des deux aspects sans sacrifier l'autre »¹²⁷.

¹²⁷ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 9.

2. *Le moi profond : aux fondements de l'identité personnelle*

Approfondissons primordialement ce concept bergsonien de moi profond qui donnera ensuite le moi de surface. Tout d'abord, pourquoi l'avoir nommé ainsi ? Comme nous l'avons fait remarquer, cette dénomination semble mettre en avant une certaine opposition complémentaire avec le moi de surface. Mais à présent, si nous ne nous intéressons qu'au moi profond, cette appellation peut paraître dénuée de sens ; difficile, en effet, de concevoir une entité qui serait comme terrée au fond de l'être et que Bergson veut faire apparaître comme le moi originel. Cela ajoute de l'inconnu, de l'incertitude pour toute tentative d'appréhension de ce moi qui se veut intact, pur. Essayons donc aborder cette expression depuis un autre point de vue : Bergson appellerait moi profond ce moi qu'il est difficile de voir, d'appréhender, de saisir. En partant de cette nouvelle vision, il nous est désormais plus aisé de comprendre cette idée de profondeur. D'un point de vue purement langagier, qui dit profondeur, dit obscurité, inconnu (ou méconnaissance) et inaccessibilité (ou accès difficile, pour le moins). Et c'est bien là le propre du moi profond. Il est inaccessible depuis une simple introspection. Bergson écrit d'ailleurs que « pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène »¹²⁸. Cet exercice n'est visiblement pas des plus simples et semble encore moins accessible pour n'importe qui. Nous verrons justement, au cours du Chapitre III de ce mémoire, que Bergson réserve cet exercice à quelques privilégiés et aux philosophes.

Mais de manière générale, nous n'avons pas accès à ce que renferme le moi profond tout simplement parce que la conscience que nous avons de nous-mêmes s'est cristallisée sur la surface du moi. Dès lors, elle se tourne plus facilement vers le monde extérieur que vers elle-même. Et Bergson ne fait ici que noter une évidence de la vie quotidienne des êtres humains : étant en interaction permanente avec et le monde extérieur et ce qui le compose (en particulier autrui), l'humain doit faire fi de ses considérations internes afin de pouvoir se conformer au mieux à ce qui l'entoure.

¹²⁸ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 96.

Ce moi originel est-il donc devenu totalement inaccessible à la conscience ? A plusieurs reprises, Bergson laisse entendre que le moi profond n'est en vérité jamais inaccessible, mais simplement délaissé, car peu utile pour la vie quotidienne. Ce point sera analysé dans le Chapitre III, lorsque nous aborderons le rôle et l'influence de la vie sociale de l'individu sur sa personne, à partir de son moi. Mais pour pouvoir nous atteler à l'étude de la cause de ce désintérêt de la conscience pour le moi profond, nous devons définir ce qu'est précisément le moi profond, dit aussi moi « pur », ou « intact » et même « fondamental ». Pour avoir associé l'idée de profondeur à celles de fondement et de pureté, Bergson devait avoir en tête la théorie d'un moi situé en profondeur au sens où les choses néfastes ou tout simplement en mesure de l'altérer ne peuvent pas l'atteindre. Cela nous évoque les profondeurs abyssales des océans, inexplorées, inaltérées par la main de l'homme, dans lesquelles nous savons approximativement ce qui s'y trouve sans réellement l'affirmer pour autant. Cet aspect du moi est donc intact car il n'a jamais été fouillé en détail par la conscience. Or, c'est celui qui forme notre personne sans l'influence du monde extérieur. Grâce à sa profondeur, c'est là que nos états de conscience sont les plus purs, sans multiplicité quantitative, seulement qualitative. Ils se pénètrent continuellement les uns les autres, et ne peuvent être analysés sans être instantanément dénaturés : « considérés en eux-mêmes, les états de conscience profonds n'ont aucun rapport avec la quantité ; ils sont qualité pure ; ils se mêlent de telle manière qu'on ne saurait dire s'ils sont un ou plusieurs, ni même les examiner à ce point de vue sans les dénaturer aussitôt »¹²⁹. Il est donc dit pur car il renferme toutes nos sensations purement personnelles, telles qu'elles sont perçues comme étant absolument nôtre, sans avoir encore subi contamination extérieure – nous verrons précisément sous quelle forme dans les chapitres suivants. Elles sont la durée pure, où continuité, interpénétration et spontanéité sont les maîtres mots. C'est pourquoi la conscience se tourne si peu vers elles, étant si pures et générant de l'ordre à partir de l'hétérogénéité des états qui se pénètrent (puisque l'ordre par la juxtaposition d'éléments distincts ne trouve pas sa place au fond du moi). Il est dès lors difficile de les comprendre, et surtout de les exprimer. En effet, nous verrons que ce que cherche avant tout la personne, c'est à s'exprimer dans son monde social. Bergson se demande justement ce qu'il en serait si nous n'avions jamais eu affaire à la société ni au langage, si nous restions des moi purs :

¹²⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 102.

Si chacun de nous vivait d'une vie purement individuelle, s'il n'y avait ni société ni langage, notre conscience saisirait-elle sous cette forme indistincte la série des états internes ? Pas tout à fait sans doute, parce que nous conserverions l'idée d'un espace homogène où les objets se distinguent nettement les uns des autres, et qu'il est trop commode d'aligner dans un pareil milieu, pour les résoudre en termes plus simples, les états en quelque sorte nébuleux qui frappent au premier abord le regard de la conscience.¹³⁰

Il est vrai que nous avons déjà tous vécu des moments de confusion émotionnelle, durant lesquels nous n'étions pas *en mesure* de comprendre et exprimer le flux indistinct de nos perceptions internes. La conscience est donc tout à fait capable de saisir la durée au fond du moi, mais comme elle s'attache davantage à se projeter vers l'extérieur plutôt qu'à se recentrer sur elle-même, elle préfère taire ou abstraire ce flux « nébuleux ». Il est dès lors plus simple à gérer, car aisément identifiable selon ce qui a déjà été mesuré et identifié, puis figé par la conscience. En effet, imaginons un objet qui changerait constamment de forme, d'apparence, de structure. Il nous faudrait alors constamment l'étudier, le définir et jamais nous ne pourrions avoir la moindre certitude à son égard. Il est plus simple pour l'intégrité mentale de la personne de se fixer des repères, lesquels lui permettent d'avancer en sachant que ce qu'elle laisse derrière elle ne bouge pas, et qu'elle pourra y revenir sans risque de tout perdre. La conscience agit donc de cette manière avec les états de conscience profond par pur souci de confort. D'où le moi *profond*, autrement dit, là où la conscience, conditionnée par l'intelligence, ne préfère pas aller, là où il fait trop sombre, là où nous avons du mal à saisir ce qui s'y trouve. De ce fait, notre conscience trie et catégorise les états internes selon la notion d'espace, laquelle reste présente même en l'absence de société ou de langage. Bergson le dit bien, pour n'avoir de contact ou de lien qu'avec notre intériorité, il nous faudrait être intégralement détachés du monde extérieur, et pas seulement de la société. Une simple conscience sans corps serait en parfaite osmose avec ses états internes. Or, nous sommes également un corps, fait d'étendue, évoluant dans l'espace. Donc notre conscience a ce double aspect nécessairement.

C'est ce que montre Bergson dans *L'âme et le corps* en donnant une définition claire de ce qu'est le moi. Il commence par affirmer ce que nous venons de dire à propos de l'homme à la fois et indéniablement corps et esprit :

¹³⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 102.

Chacun de nous est un corps soumis aux mêmes lois que toutes les autres portions de matières. Si on le pousse, il avance ; si on le tire, il recule ; si on le soulève et qu'on l'abandonne, il retombe. Mais, à côté de ces mouvements qui sont provoqués mécaniquement par une cause extérieure, il en est d'autres qui semblent venir du dedans et qui tranchent sur les précédents par leur caractère imprévu : on les appelle « volontaires ». Quelle en est la cause ? C'est ce que chacun de nous désigne par les mots « je » ou « moi ». ¹³¹

Force est donc de constater que si moi il y a, celui-ci relie corps et esprit de l'être. Et lorsque notre corps est en mouvement volontaire, et non ballotté par une quelconque cause extérieure indépendante de toute volonté, nous sommes alors capables de dire « moi ». Il y a donc bel et bien association entre corps et esprit, qui réunis forment le moi. Mais qu'est-ce que le moi précisément ? Bergson ajoute à la suite du passage que nous venons de citer que c'est « quelque chose qui paraît, à tort ou à raison, déborder de toutes parts le corps qui y est joint, le dépasser dans l'espace aussi bien que dans le temps » ¹³². C'est là une définition du moi quelque peu hasardeuse. Rien n'est affirmé, et pour cause, il est difficile de définir cette entité que l'on ne peut appréhender entièrement. Bergson reprend donc son idée première, celle exposée dans *l'Essai* et dont nous discutons depuis le début, à savoir la distinction entre l'espace et le temps. Nous l'avions montré, cette distinction est à l'origine de la pluralité du moi, et Bergson en donne ici la raison exacte. Le moi *rayonne* dans l'espace et se *déroule* dans le temps :

Dans l'espace d'abord, car le corps de chacun de nous s'arrête aux contours précis qui le limitent, tandis que par notre faculté de percevoir, et plus particulièrement de voir, nous rayonnons bien au-delà de notre corps : nous allons jusqu'aux étoiles. Dans le temps ensuite, car le corps est matière, la matière est dans le présent, et, s'il est vrai que le passé y laisse des traces, ce ne sont des traces de passé que pour une conscience qui les aperçoit et qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore : la conscience, elle, retient ce passé, l'enroule sur lui-même au fur et à mesure que le temps se déroule, et prépare avec lui un avenir qu'elle contribuera à créer. ¹³³

¹³¹ H. BERGSON, *L'âme et le corps*, *op. cit.*, p. 2.

¹³² *Id.*

¹³³ . BERGSON, *L'âme et le corps*, *op. cit.*, p. 2.

Ainsi, le moi profond s'étend bien au-delà de l'être, par le biais du corps et sa faculté de percevoir par les sens, offrant donc une perception spatiale ; et par le biais de la conscience « qui interprète ce qu'elle aperçoit à la lumière de ce qu'elle se remémore », offrant ici une perception interne et temporelle, reliant présent et passé, et se servant de ces liens (dont nous avons parlé précédemment avec l'ordonnance des perceptions) pour créer son futur. Nous retrouvons notamment l'image du rouleau employée dans *l'Introduction à la métaphysique* pour représenter la faculté du moi par la conscience réfléchie à se maintenir intègre, à rester en permanence comme « condensé », tel ce rouleau qui se déroule vers l'avant, et s'enroule sur le lui-même de l'arrière. Nous maintenons notre *avant* et notre *après*.

3. *Le moi de surface : création d'un pont entre notre intériorité et le monde extérieur*

Nous avons donc pu montrer toute la complexité du moi chez Bergson, qui par son double aspect, permet d'ancrer la personnalité dans le temps tout en lui offrant une fenêtre sur l'extérieur et l'avenir. En effet, tout ceci ne dépend pas seulement du moi *profond*. Au contraire, Bergson dit même dans *l'Essai* que « le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace »¹³⁴. Dès lors, le moi profond est à l'origine des mouvements volontaires, et des états de consciences purs – sensations intenses, émotions fortes, etc. Mais pour ce qui est de dérouler ces états afin de les ordonner selon passé et présent, nous apprenons que cette action de la conscience altère de manière profonde le moi fondamental. C'est pourquoi nous devons compléter le passage cité juste avant :

Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière. Et comme la représentation constante d'un phénomène objectif identique qui se répète découpe notre vie psychique superficielle en parties extérieures les unes aux autres, les moments ainsi déterminés déterminent à leur tour des segments distincts dans le progrès dynamique et indivisé de nos états de conscience plus personnels. Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque

¹³⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 93.

que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels : petit à petit, nos sensations se détachent les unes des autres comme les causes externes qui leur donnèrent naissance, et les sentiments ou idées comme les sensations dont ils sont contemporains.¹³⁵

Ce long passage met en avant un aspect de la personne que visiblement nous oublions, ou que nous avons du mal à distinguer. Pour la simple raison que les deux aspects du moi sont effectivement des aspects du même moi, qu'ils apparaissent par conséquent comme étant dans la même durée. Nous n'avons pas deux entités distinctes qui ont leur propre mode de fonctionnement, mais bien un seul moi au double aspect, ce qui rend difficile d'appréhender d'emblée l'un et l'autre de ces aspects et de percevoir toutes les nuances de leur fonction. Or, ici, nous avons la présentation du moi de surface, que Bergson appelle alors moi *superficiel*. Contrairement au moi profond pour lequel il était plus délicat de saisir toutes les subtilités de son nom, concernant le moi superficiel, il est plus facile de comprendre pourquoi Bergson lui a attribué un tel adjectif. D'abord, si le terme de surface est purement descriptif, celui de superficialité vient ajouter une connotation négative à cet aspect, ce qui nous permet d'emblée de situer la position de Bergson vis-à-vis de cet aspect du moi. Et, bien qu'il n'émette pas de critique claire envers l'aspect superficiel du moi mais contre les phénomènes en cause de sa superficialité, nous comprenons bien que cet aspect n'est pas valorisé par Bergson. Mais nous verrons ceci dans le chapitre III. Pour le moment, nous allons nous attarder un peu plus sur la fonction de ce second aspect du moi, indépendamment du jugement que nous pouvons émettre sur lui.

S'il est certain que son caractère superficiel soit négatif, ce qui nous intéresse est de montrer pourquoi il est décrit comme superficiel, ou *conventionnel*. Et nous comprenons mieux les caractéristiques de cet aspect du moi avec ce dernier terme : conventionnel. Bergson associe donc la conventionnalité à la superficialité, mais aussi à la surface¹³⁶. Rien de plus logique lorsque nous analysons un peu : le façonnage du moi de surface se fait par contact du moi profond avec le monde extérieur et autrui. Le moi est en lien direct avec le corps, ce qui force la confrontation de deux modes de vie antinomiques qui doivent pourtant

¹³⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 93-94.

¹³⁶ Mais nous verrons ici que cette notion de convention tient davantage de la vie sociale qui viendra par la suite modeler le moi superficiel, que de cette tendance à la spatialité.

fonctionner l'un avec l'autre. Il y a donc la nécessité d'un esprit qui sait fonctionner avec la matière et son caractère étendu. Voici l'origine du second aspect : le moi de surface.

Toutefois, il est bon à ce point de notre développement, d'émettre une certaine réserve : le moi de surface n'est pas donné comme tel par Bergson, c'est-à-dire qu'il ne le montre jamais comme ayant été engendré. Il serait plus question d'une forme de dualité apportée d'emblée dans le moi. Or, nous conservons pour le moment notre idée selon laquelle le moi de surface serait engendré. En effet, avec *Le rire* et son passage sur l'intervention de la nature dans le processus d'abstraction du réel et de restriction de nos perceptions, nous envisagerons la possibilité d'une génération – ou tout du moins d'un développement – naturelle du moi de surface. Il s'agit donc de mener ici comme un décryptage d'une forme de théorie de l'évolution qu'aurait établi Bergson – chose que nous allons faire progressivement au fil du chapitre qui suit.

Ce moi de surface a donc toute son utilité pour la personne. Et s'il existe, c'est parce que tout être humain est doté d'une faculté bien particulière : l'intelligence. Rappelons que l'intelligence était déjà présentée par Bergson dans le début du deuxième chapitre de *l'Essai* comme étant à l'origine de notre génération d'un espace homogène. Ainsi, la capacité de l'intelligence à classifier le réel est déjà présente en nous : le monde extérieur ne fait que nous pousser à créer des catégories. Or, nous l'avons vu à maintes reprises, cette dimension purement pratique – une notion que nous allons développer plus tard – est antinomique au moi profond. C'est donc le moi de surface qui va intégrer cet aspect pratique du moi, en opposition à l'aspect purement personnel du moi profond.

Au-delà du fait de nous pousser à une vision pratique des choses, l'intelligence tient un rôle plus capital dans notre appréhension du monde et de nous-mêmes. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson définit l'intelligence comme innée et majoritairement tournée vers l'espace :

Qu'est-ce en effet que l'intelligence ? La manière humaine de penser. Elle nous a été donnée, comme l'instinct à l'abeille, pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, l'intelligence n'évolue avec facilité que dans l'espace et ne se sent à son aise que dans

l'inorganisé. Originellement, elle tend à la fabrication : elle se manifeste par une activité qui prélude à l'art mécanique et par un langage qui annonce la science [...].¹³⁷

Nous comprenons ici que l'intelligence nous sert à fabriquer, autrement dit à faire usage du réel, du matériel, mais aussi à fabriquer des connaissances « par un langage qui annonce la science », c'est-à-dire les concepts. Elle est donc intéressée par l'espace, d'où son rapport à l'aspect pratique des choses et à leur classification ordonnée – selon l'espace encore. C'est ce qu'affirme Frédéric Worms lorsqu'il commente cette faculté de l'intelligence telle qu'elle est conçue par Bergson. Il dit précisément : « l'intelligence est [...] la faculté qu'ont certains êtres vivants (les êtres humains) d'agir sur la matière par l'intermédiaire d'outils et de connaître certains objets par l'intermédiaire de leurs rapports, donc avant tout par l'intermédiaire de l'espace »¹³⁸. Il est désormais indéniable que l'intelligence est à l'origine de notre lien si fort avec le monde extérieur. Elle nous permet d'évoluer au mieux parmi les choses matérielles et d'en tirer un certain nombre de connaissances. En d'autres termes, l'intelligence entretient notre moi de surface. Elle l'alimente de nouveaux concepts, elle maintient les distinctions claires entre les choses, et les ordonne.

Le moi de surface a donc cette particularité qu'il est étroitement lié à l'intelligence, c'est pourquoi l'être humain est le seul à posséder un moi de surface – car il possède une intelligence suffisamment développée qui le pousse au social :

D'autres intelligences, celles des animaux par exemple, tout en apercevant des objets, ne les distinguent pas aussi nettement, ni les uns des autres, ni d'elles-mêmes. Cette intuition d'un milieu homogène, intuition propre à l'homme, nous permet d'extérioriser nos concepts les uns par rapport aux autres, nous révèle l'objectivité des choses, et ainsi, par sa double opération, d'un côté en favorisant le langage, et d'autre part en nous présentant un monde extérieur bien distinct de nous dans la perception duquel toutes les intelligences communient, annonce et prépare à la vie sociale.¹³⁹

¹³⁷ H. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1998, p. 84.

¹³⁸ F. WORMS, *Le Vocabulaire de Bergson*, Paris, PUF, 2000, p. 34.

¹³⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 177.

Il y a donc d'un côté l'intelligence qui nous prépare à la vie sociale en nous poussant vers le monde extérieur et sa connaissance, et d'autre part le moi de surface qui existe afin de répondre aux exigences sociales vers lesquelles l'intelligence nous oriente. Nous voyons ici la nécessité du moi de surface en regard de l'existence de notre intelligence si développée, en comparaison des animaux. Ces derniers n'ont nullement besoin d'un second aspect de leur moi et évoluent très bien dans le monde avec leur seul moi pur. En effet, leur intelligence ne leur permet pas de découper le réel en concepts fixes, elle ne leur révèle pas « l'objectivité des choses ». L'intelligence est ce qui s'ajoute à l'instinct pour fabriquer. Or pour fabriquer, il faut distinguer et classer, puis ordonner. Il faut abstraire les choses pour les décortiquer puis les réassembler en réponse à notre besoin ou désir. Aussi, l'intelligence nous permet de nous considérer nous-mêmes indépendamment du monde environnant. Elle favorise donc la conscience de soi, et nous permet de devenir nous-mêmes un objet d'analyse au même titre que toute chose matérielle.

Nous faisons intervenir ici un nouveau concept essentiel à la compréhension des deux aspects du moi, et particulièrement à l'émergence d'un moi superficiel. Il s'agit de l'objectivité, et Bergson s'est attaché très tôt dans l'*Essai* à la distinction entre cette objectivité et la subjectivité. Et les définitions qu'il donne pour chacune sont très intéressantes en regard de notre analyse des deux aspects du moi. Il écrit : « nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous en avons actuellement »¹⁴⁰. Ce passage est expliqué par Frédéric Worms en ces termes : une chose dite objective sera une chose qui peut être subdivisée en ses parties sans pour autant perdre sa nature, tandis que le subjectif fonctionne à l'inverse. Une chose subjective ne peut pas être morcelée sans être en même temps dénaturée. Autrement dit, nous pouvons modifier un objet en lui ajoutant nombre d'autres choses tout en lui conservant son état initial. Par exemple, je peux changer la couleur de ma chaise de bureau, elle n'en restera pas moins une chaise. A l'inverse, les états de conscience et tout ce qui est subjectif ne peuvent se voir modifiés – en rajoutant ou en substituant une qualité. La subjectivité est *attribuée* en un certain sens par la conscience. Worms en dit que « si la connaissance du subjectif paraît toujours “complète” et “adéquate” à la conscience qui en fait l'épreuve, c'est parce que rien

¹⁴⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 62.

ne peut lui être ajouté, faute de quoi il deviendrait *autre* »¹⁴¹. Le propre d'une chose subjective, c'est qu'elle appartient primordialement à la conscience. Le subjectif est une propriété de la conscience. C'est pourquoi, si nous modifions ou ajoutons une nouvelle propriété à ladite chose, nous ne pourrions plus la considérer comme nous appartenant pleinement. Elle deviendrait *autre* en ne correspondant plus uniquement à nous-mêmes.

C'est pourquoi nous associerons le moi de surface à l'objectivité, car tout ce que renferme cet aspect du moi est conforme à une certaine objectivité. C'est l'aspect de notre personne qui se restreint aux commodités du langage – donc aux concepts, aux présupposés de la société, et finalement à l'appréhension des choses sans qualités. C'est le moi qui se conforme au monde social, à la multiplicité homogène. Il aura donc tendance à objectiver tout ce qu'il perçoit. Prenons l'exemple des sentiments et du langage. Un sentiment est censé être un état de conscience pur, issu d'une multiplicité interne et hétérogène. Or, pour être exprimé dans le monde extérieur, et plus particulièrement le monde social – que nous analyserons plus tard – il va être rattaché à un concept objectif, et s'abstraire de toute subjectivité. Car l'objectif se veut général, tandis que le subjectif est propre à l'individu. Pensons au sentiment de colère : avec la prononciation de ce simple mot, notre conscience réfléchie va immédiatement conditionner notre esprit de façon à ce qu'il lui rattache les sensations qu'il aura ressenties et accolées sous ce nom. Dès lors, notre moi de surface préférera ignorer les changements incessants qui accompagnent ce sentiment et en garder la forme abstraite qu'il est plus aisé de calquer à n'importe quelle chose du monde extérieur. Ce moi est donc impersonnel, il agit selon les choses figées par les concepts. Il est modelé par la vie sociale, causé par notre capacité à appréhender l'espace de façon homogène. Les états de conscience de cet aspect du moi sont ceux facilement exprimables par des mots. Nous avons développé cette façon d'être afin de nous conformer au mieux aux exigences sociales et à la vie en communauté. C'est pourquoi ce moi est dit conventionnel, il se plie aux conventions sociales ; et aussi superficiel, car il ne s'attache qu'à la *surface* des choses, leur enveloppe seulement pour en délaissier le fond, inutile pour la connaissance. En bref, il se limite à ce qu'il faut pour pouvoir évoluer au mieux dans le monde extérieur, tant matériel que social. C'est pour cette raison également que Bergson l'associait à la science, laquelle se débarrasse de tout état psychique, pour ne s'intéresser qu'aux objets.

¹⁴¹ F. WORMS, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., Dossier critique, p. 122.

C'est ainsi que nous en sommes venus à considérer le moi de surface comme un pont érigé entre notre intériorité et le monde extérieur. Bergson utilise souvent dans ses divers ouvrages l'idée d'un moi profond qui se serait solidifié au contact du monde extérieur et de ses concepts pour pouvoir s'y conformer au mieux, pour permettre à l'individu de devenir une personne sociale. Cette idée sera l'objet du chapitre à venir.

Pour finir, ces deux aspects du moi sont bel et bien à considérer comme des aspects car ils représentent chacun une vision (vision par la conscience et son faisceau) possible que l'être peut prendre sur lui ou les choses. Une perception pure mais confuse de soi à travers le moi profond, une autre claire et distincte de ses états par le moi de surface. Bergson démontre que c'est bien par la présence de deux modes de vie, interne et externe, et par l'intelligence qui nous fait considérer celui externe de manière homogène, que le moi s'est altéré, mais pour le bien de l'être :

En présence de cet espace homogène nous avons placé le moi tel qu'une conscience attentive l'aperçoit, un moi vivant, dont les états à la fois indistincts et instables ne sauraient se dissocier sans changer de nature, ni se fixer ou s'exprimer sans tomber dans le domaine commun. La tentation ne devait-elle pas être grande, pour ce moi qui distingue si nettement les objets extérieurs et les représente si facilement par des symboles, d'introduire au sein de sa propre existence la même discrimination, et de substituer, à la pénétration intime de ses états psychiques, à leur multiplicité toute qualitative, une pluralité numérique de termes qui se distinguent, se juxtaposent, et s'expriment par des mots ? [...] 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.¹⁴²

Ce très long passage qui redéfinit les deux aspects du moi dévoile une idée que nous avons déjà émise un peu plus tôt. Bergson montre ici sans réellement l'affirmer la génération du moi de surface par le moi profond lui-même. Mais cette génération semble purement accidentelle. Elle tient du fait que le moi ait eu originellement la capacité à distinguer les choses, par l'intelligence, et qu'il se soit tout bonnement laissé prendre à ce « jeu ». Dès lors, il a introduit en lui-même ce que Bergson appelle péjorativement cette « discrimination » -

¹⁴² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 177-178.

fait de distinguer les choses – et a calqué le monde extérieur et son fonctionnement sur sa propre intériorité. D'où l'émergence de deux aspects et cette image de solidification de la surface du moi, donnant naissance au moi superficiel, figé par la conventionalité du monde social.

Nous allons maintenant pouvoir nous intéresser à l'aspect purement social du moi, et montrer pourquoi le moi s'est lui-même objectivé, pourquoi la conscience a préféré cet aspect et comment le langage, par sa dimension proprement sociale, est grandement en cause de la perte de notre individualité. Si Bergson, à travers ce long passage, montre bien que les deux aspects que nous venons d'étudier ne forment qu'un seul et même moi, il avance également une critique du langage, et particulièrement des concepts. Mais aussi, il annonce une nouvelle thèse, celle qui présente l'aspect pratique de la vie.

Chapitre III :

La combinaison de deux modes de vie – l’influence prégnante d’autrui sur le moi

Dans ce chapitre, il sera question d’aborder l’aspect pratique du moi de surface. Nous le verrons à travers son rôle social et les conséquences sur la personne de cette interaction avec la société, et les autres moi qui la compose. Nous montrerons que ces divers aspects de la vie humaine sont responsables de la pluralité même des aspects du moi. Enfin, nous aborderons le problème de la personne unifiée face à cette pluralité qui la caractérise et la compose chez Bergson. L’enjeu sera de montrer comment l’être humain, tel qu’il évolue dans le monde social en tant que personne singulière, parvient à maintenir un équilibre entre sa propre vie interne et les exigences sociales qui l’assaillent.

Pour ce faire, nous nous reposerons essentiellement sur l’étude du *Rire* et de l’*Introduction à la métaphysique*, tout en alimentant notre propre réflexion avec d’autres passages d’ouvrages de Bergson – moins centrés sur le problème social de la personne –, mais aussi avec les études de quelques commentateurs qui se sont intéressés à l’évolution du moi dans le monde social.

I. Altération du moi pur par le monde extérieur, apparition d'autrui et l'interaction nécessaire du sujet avec autrui

Au cours de cette première partie nous allons introduire et analyser l'idée que Bergson développe à la fin du *Rire* lorsqu'il oriente son analyse du rire dans ce qu'il a de social vers une étude de la comédie en tant qu'art. Il s'intéresse alors aux implications de la comédie dans le processus du rire, puis la compare aux autres formes de l'art, afin de comprendre ce qui la différencie de la tragédie, par exemple. Mais avant de parvenir à une conclusion sur ce point, Bergson s'attèle à définir l'objet de l'art. C'est une question complexe, qui suscite constamment des controverses, mais à laquelle Bergson apporte une réponse singulière. Au-delà, c'est toute l'analyse qu'il développe qui va nous intéresser ici, puisqu'il fait intervenir le double aspect du moi pour expliquer notre propension individuelle envers l'art. Dès l'Essai, cette intervention de l'art dans la philosophie bergsonienne avait son importance, si bien que Frédéric Worms insistait sur ce propos :

La figure de l'artiste sera capitale dans toute l'œuvre de Bergson. Cette importance apparaît ici pour la première fois : l'artiste est celui qui nous met en contact avec les intensités de l'expérience dans ce qu'elles ont d'irréductible à toute quantité, en nous faisant passer par un pur changement d'état.¹⁴³

Bien évidemment, l'art ne sera pas notre centre d'intérêt ici, seulement l'analyse autour de la question initiale sur l'art nous servira à développer le rôle du moi social. Mais nous ne pouvons nier le fait que le problème de l'art soit un exemple très représentatif dans ce domaine d'étude. En effet, de manière générale, l'art est souvent décrié et peu considéré par la majorité des personnes à cause de son caractère d'inutilité ; pourtant il conserve une place importante dans les cultures humaines, et la majorité s'entend à lui accorder une certaine forme de respect. De même, notre affection pour l'art est très subjective et personnelle alors que ses productions visent une portée sociale. Nous allons donc retrouver l'étroit lien entre subjectivité et objectivité, mais aussi montrer que l'art externalise l'intériorité subjective d'un être pour toucher de manière extensive l'intensivité d'autres moïs. Il s'agira donc de montrer

¹⁴³ F. WORMS, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., « notes du chapitre premier », note n°33, p. 208.

la fonction exacte du moi de surface, et de prouver qu'il existe un moyen de percer la rigidité de cet aspect pour réaccéder au moi profond.

1. *Vivre, c'est agir de manière pratique*

La création du moi social comme processus naturel

Dans notre précédent chapitre, nous avons parlé du moi de surface comme un pont entre notre intériorité et le monde extérieur, mais désormais ne devrions-nous pas le considérer davantage comme une barrière ? En regard des écrits du *Rire*, nous découvrons en effet que le moi de surface est devenu pour tout être humain intégré socialement, le seul aspect de référence pour l'édification de la personne. Selon Bergson, l'apparition de la société a figé notre conscience sur le moi de surface, qui devient alors le moi social. Pour quelle raison ? Tout simplement parce qu'« il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins »¹⁴⁴. Ici, il n'est donc pas encore question du rôle d'autrui, mais de l'altération du moi pur par le monde extérieur. Bergson montre que le moi profond n'est d'aucun secours si nous voulons répondre à nos besoins – les besoins physiologiques qui permettent de survivre au jour le jour dans un monde extérieur qui ne correspond pas à notre vie interne, à notre façon de nous appréhender nous-mêmes. Bergson émet donc ici une pensée purement théorique, dans laquelle il renvoie l'homme à ses débuts d'existence. Il nous ramène au temps où il fallait avant tout survivre et répond à la question : comment y sommes-nous parvenus en sachant que notre moi ne correspond pas au monde extérieur ? C'est la prétendue théorie de l'évolution selon Bergson dont nous parlions plus en avant dans ce mémoire. C'est par un souci de survie que le double aspect du moi s'est forgé. C'est avant tout pour répondre aux besoins élémentaires de l'être que le moi de surface est apparu. Nous avons montré dans le dernier point du chapitre précédent que le moi de surface se conformait à la matérialité du monde, qu'il était conçu par elle, plus particulièrement par la conscience qui décalque intelligemment une version étendue de ses propres états et par cette

¹⁴⁴ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 115.

auto altération, a généré le moi de surface. Mais nous pouvons maintenant voir l'utilité exacte de ce second aspect du moi.

Premièrement, Bergson associe ce processus de la conscience à l'œuvre de la nature – à comprendre comme l'idée d'ordre naturel, de lois universelles. Bergson utilise même l'expression de « fée » pour personnifier l'idée de nature, parlant de *la* nature comme agissant à l'instar d'un être, évoquant ainsi l'idée d'une force cosmique génératrice – une forme de Dieu¹⁴⁵. Et cette nature a joué son rôle dans l'apparition du moi de surface. Il n'est toutefois jamais énoncé clairement que la nature a créé le moi de surface puisque dans *Le rire* il n'est pas une seule fois mentionné les termes de *moi*, de *moi profond* ou *moi de surface*. Mais plusieurs fois nous trouvons des références aux aspects du moi à travers des expressions telles que « vie intérieure » et « vie extérieure ou sociale ». Là où nous comprenons une intervention de la nature dans le dédoublement des aspects du moi, c'est à travers le concept de « voile » que Bergson développe en détail dans cet ouvrage. Déjà, dans *l'Essai* il introduisait cette idée d'un voile qui prenait alors l'apparence d'une toile (« que si maintenant quelque romancier hardi, déchirant la toile habilement tissée de notre moi conventionnel [...] »¹⁴⁶), montrant alors une nouvelle spécificité du moi. Hormis le double aspect, il existe également un voile qui s'étend comme une toile canvas entre les deux aspects de notre moi, faisant dès lors office de barrière. Nous interpréterons ce voile comme une des conséquences du moi de surface et non comme étant le moi de surface lui-même. Nous exposons deux raisons à ceci. Premièrement, le moi de surface est plus souvent décrit par Bergson selon l'image d'une croûte solidifiée – nous nous rappelons l'analogie avec la planète Terre. Comment le moi de surface pourrait-il être à la fois une croûte et un voile – et nous voyons tous clairement l'idée d'un voile, trop léger et fin pour être confondu avec une croûte. Deuxièmement, Bergson dit précisément de ce voile qu'il s'interpose « entre nous et notre

¹⁴⁵ Nous retrouvons ici l'influence de Spinoza sur les thèses bergsoniennes. Bergson affirmait lui-même dans une lettre être particulièrement touché par les travaux de Spinoza : « Nous avons beau nous être engagés, par nos réflexions personnelles, dans des voies différentes de celles que Spinoza a suivies, nous n'en redevenons pas moins spinozistes, dans une certaine mesure [...]. On pourrait dire que tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza ». (H. BERGSON, *Lettre à Léon Brunschvicg* du 22 février 1927). Bien que cette remarque ne soit pas capitale pour notre analyse, nous ne pouvons manquer ce lien fait entre l'idée de Dieu et la nature tel que Spinoza le présentait dans *l'Éthique*. En outre, ce lien nous permet de mieux saisir ce que Bergson appelle nature et par extension les implications de cette idée de nature dans le façonnage du moi.

¹⁴⁶ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 99.

propre conscience »¹⁴⁷. Ici, nous comprenons donc d'emblée, en regard de ce que nous avons déjà défini à propos des deux aspects du moi, que ce voile se trouve entre le moi profond (que Bergson définit dans cette phrase par « nous ») et notre moi de surface (ici, la conscience). Sachant que la conscience se concentre essentiellement sur l'aspect pratique et matériel des choses, le fait que Bergson parle de la conscience en opposition à nous, c'est qu'il oppose deux aspects : notre vie interne telle qu'elle est pure et fait écho à ce que nous sommes sans altération ou contamination extérieure, et notre vie interne telle qu'elle est cette fois tournée vers le monde extérieur. Outre une nouvelle façon de considérer les deux aspects du moi, c'est également une réaffirmation de sa thèse selon laquelle seul le moi profond constitue notre vraie personne. On retrouve aussi l'aspect superficiel de notre moi de surface dans le fait qu'il soit simple conscience, c'est-à-dire, qu'il ne soit qu'un faisceau s'orientant sur les choses à percevoir selon le besoin. C'est tout du moins ce que Bergson montre par la suite.

Ainsi, ce voile est issu de notre moi conventionnel et s'interpose entre lui et l'aspect pur de notre moi. C'est pour cette raison qu'en début de partie nous avons émis l'idée d'un moi de surface qui ferait barrière au moi profond, et non plus ouvrant l'accès au monde extérieur. Mais aussi, avec l'arrivée de ce concept de voile entre les deux aspects du moi, nous pouvons maintenant affirmer que les deux aspects du moi ne sont pas séparés originellement. Le moi s'est simplement altéré sur une facette, mais cette altération n'a jamais été opérée dans le but de détruire l'une des deux « parties ». C'est pour cette raison que Bergson n'avance jamais l'idée de parties dans le moi : en réalité, il n'y a pas de parties, seulement deux aspects différents, semblables à ce double masque de la tragédie antique : une seule entité possédant un double aspect. C'est pourquoi nous avons insisté dans le premier chapitre sur la nuance entre multiplicité et pluralité, car le moi est pluriel et non multiple. Ce rappel nous permet de considérer le rôle de la nature dans l'aspect pluriel du moi. Nous savons que l'un des deux aspects plait davantage à la conscience que l'autre. C'est ici que la nature intervient en faisant en sorte que soit maintenu le voile du moi de surface. La nature s'attache donc à créer un semblant de séparation entre les deux aspects du moi, coupant ainsi la conscience au reste de l'intériorité de l'être. Quand bien même notre conscience voudrait se tourner vers cette intériorité profonde, elle peinerait tant à percevoir ce qui s'y trouve, qu'elle se retournerait aussitôt vers ce qui est facilement appréhendable et déjà connu. Mais pour comprendre clairement la présence de ce voile qui maintient la conscience tournée vers le monde

¹⁴⁷ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 115.

extérieur, nous devons analyser la dimension pratique du moi de surface, et son intérêt pour la personne.

Il est dans l'intérêt de la personne de privilégier l'action pratique

Qu'est-ce qu'agir de manière pratique ? Bergson aborde ce point dans une parenthèse métaphysique et quelque peu sociologique, centrée sur les deux aspects du moi. Mais comme nous l'avons dit, il ne sera jamais question pour Bergson de mentionner ici le moi profond ou le moi de surface, mais d'y faire allusion, à travers nombre d'expressions et d'images. De toute évidence, l'enjeu de l'ouvrage n'étant pas métaphysique, l'auteur ne voulait pas perdre son lecteur avec des termes complexes qui nécessitent d'avoir étudié ses ouvrages antérieurs pour être compris. Mais en ce qui nous concerne, nous avons analysé en détail le moi, comme chacun de ses aspects, et nous sommes en mesure de faire les liens que Bergson réserve visiblement à ses lecteurs avertis. C'est ainsi que nous comprenons qu'il est question du moi de surface lorsque le chapitre III du *Rire* explique la tendance de tout être humain à agir selon l'aspect pratique sa personne. Complétons alors un passage que nous avons cité partiellement :

Il fallait vivre, et la vie exige que nous appréhendions les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins. Vivre consiste à agir. Vivre, c'est n'accepter des objets que l'impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées : les autres impressions doivent s'obscurcir ou ne nous arriver que confusément. Je regarde et je crois voir, j'écoute et je crois entendre, je m'étudie et je crois lire dans le fond de mon cœur. Mais ce que je vois et ce que j'entends du monde extérieur, c'est simplement ce que mes sens en extraient pour éclairer ma conduite ; ce que je connais de moi-même, c'est ce qui affleure à la surface¹⁴⁸, ce qui prend part à l'action. Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique.¹⁴⁹

Par ce passage très dense, nous saisissons mieux l'appétence de la conscience pour le moi de surface. Si l'être veut survivre, il se doit d'évoluer dans le monde extérieur – d'une

¹⁴⁸ Notons ici l'allusion directe à l'aspect du moi dit *de surface*.

¹⁴⁹ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 115-116.

part – tout en s’assurant – d’autre part – de l’appréhender de sorte à ce qu’il puisse répondre à ses besoins de la manière la plus appropriée. Dès lors, Bergson réduit le sens même de la vie à de simples actions purement pratiques. Avant d’émettre un jugement à ce propos, tachons d’analyser une telle assertion. Vivre, ce qu’il faut comprendre comme le fait d’évoluer dans le monde de manière à répondre à ses besoins – ce qui, en un sens, réduit le fait de vivre à celui de survivre –, doit se faire selon des actions pratiques. Et au premier abord, Bergson ne semble pas si éloigné de la réalité. Si nous analysons nos actions telles qu’elles sont menées tout au long d’une journée, nous constatons bel et bien qu’elles sont initiées et accomplies selon une sorte d’épuration de nos perceptions. Nous ne prêtons pas de réelle attention à tout ce qui afflue autour de nous, mais seulement à ce qui « affleure à la surface » de notre personne ou ce qui touche directement à nos besoins ou nos désirs. Par exemple, je désire me lever de ma chaise, pour aller prendre l’air. Pour ce faire, je vais devoir me diriger vers la porte, saisir la poignée et l’abaisser pour ensuite ouvrir la porte. Nous avons déjà tous pratiqué cette action, nous connaissons les mouvements nécessaires à son accomplissement. De même, nous savons comment va s’orienter notre conscience : je ne peux saisir adéquatement la poignée, ni l’atteindre avec assurance si je regarde dans la direction opposée. Pour y parvenir, je vais mobiliser toute ma conscience vers l’objectif à atteindre : « les autres impressions doivent s’obscurcir ». Et pour cause, prêter attention à toutes les autres impressions qui peuvent être remarquées par ma conscience ne ferait que retarder l’accomplissement de l’action, voire même la faire échouer dans d’autres cas. Si je m’attarde sur la vue depuis la fenêtre, puis sur la petite tache sur le mur, ou encore sur la couleur singulière de la porte, etc., mon action prendra bien plus de temps et d’énergie à être accomplie. Dans une autre situation où la nécessité d’agir rapidement est de mise, la capacité de ma conscience à obscurcir les impressions inutiles est donc salutaire.

Ce n’est pas sans rappeler une certaine fable d’un célèbre La Fontaine, où un lièvre se fait battre à la course par une tortue¹⁵⁰. Bien sûr, l’enjeu de cette fable n’est pas le même que celui de la théorie de Bergson, mais nous pouvons réinterpréter le texte de sorte à ce qu’il illustre notre propre analyse. La tortue est celle qui possède une conscience capable de percevoir « de la réalité [une] simplification pratique », tandis que le lièvre *se laisse vivre* (et rappelons que cette particularité est propre au moi profond). Tous deux ont le même objectif, atteindre une ligne d’arrivée. Et celui qui y parvient le plus rapidement et le plus aisément est

¹⁵⁰ J. DE LA FONTAINE, *Le lièvre et la tortue*, Paris, 1668.

celui qui a su verrouiller sa conscience sur son objectif, et l'atteindre par des réactions appropriées, conformément à ce qu'il percevait. Le lièvre s'est laissé prendre par tout ce qui lui était donné à percevoir, et a manqué son objectif. Cet exemple peut paraître trivial, mais imaginons maintenant que tout être humain agisse comme notre lièvre. L'espérance de vie moyenne ne serait alors pas aussi élevée. C'est pourquoi la nature intervient, et impose un voile sur ce qui n'est pas nécessaire à la survie, de sorte à ce que l'être humain se concentre essentiellement sur ce qui lui permet d'agir de manière efficace. C'est ce que Bergson entend par « il fallait vivre », comme il le développe dans *La pensée et le mouvant* :

Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des ceillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher. Notre connaissance, bien loin de se constituer par une association graduelle d'éléments simples, est l'effet d'une dissociation brusque : dans le champ immensément vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste.¹⁵¹

C'est précisément ce que nous avons montré par notre exemple de la poignée. Au quotidien, nous agissons et lorsque nous agissons nous tendons le plus souvent à le faire de manière pratique. Pour ce faire, il faut réduire ce que nous percevons (que ce soit interne ou externe). Ceci peut résonner comme une triste constatation de la part de l'auteur. Nous montrerons par la suite que cette vision de l'être humain peut être considérée comme une fatalité issue de notre tiraillement perpétuel entre deux modes de vie.

Mais pour le moment, nous devons poursuivre notre étude de la vie pratique. Gardons à l'esprit notre exemple du lièvre et de la tortue. Nous persistons à considérer cette réappropriation de l'œuvre de La Fontaine comme éclairante pour les textes de Bergson : nous pouvons élargir notre comparaison en associant la tortue aux êtres humains en général et le lièvre aux artistes. Les premiers se conforment à leurs perceptions pratiques du réel, afin d'agir au mieux au quotidien, et les seconds parviennent à passer à travers ce filtre perceptif instauré par leur moi de surface. Ils parviennent à se reconnecter – de manière bien involontaire en ce qui concerne les artistes –, avec leur propre intériorité mais surtout à l'exprimer – ce que nous verrons dans un autre point. Nous pouvons donc comparer la

¹⁵¹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1934, p. 168.

manière d'être du lièvre à celle des artistes, qui sont alors décrits comme des *distracts* : « remarquons que l'artiste a toujours passé pour un "idéaliste". On entend par là qu'il est moins préoccupé que nous du côté positif et matériel de la vie. C'est au sens propre du mot, un "distract" »¹⁵². C'est pour cette raison qu'il est de notoriété publique que les artistes sont dénigrés, car le terme *distract* trouve ici une connotation péjorative. Mais pour Bergson il n'en est rien. Nous verrons qu'être distract est sans nul doute la meilleure chose qui puisse arriver à l'être – bien sûr, de manière temporaire et occasionnelle. En outre, l'usage du terme « idéaliste » est ici très intéressant de la part de Bergson. C'est à proprement parlé, une allusion au conflit entre réalisme et idéalisme – que Bergson a considéré dans *La pensée et le mouvant*. Pour le dire rapidement, l'idéalisme prône l'idée selon laquelle la réalité tiendrait de l'esprit et de la conscience (à travers des représentations mentales) tandis que le réalisme défend l'idée que le monde extérieur a sa propre existence, indépendante de l'esprit. La position de Bergson quant à ces deux courants peut se résumer en cette phrase : « Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit »¹⁵³. Bergson combine les deux théories du réel. Dès lors, les artistes sont des idéalistes puisqu'ils se conforment davantage à leur propre représentation mentale du monde et non plus à sa définition matérielle. En un sens, le moi profond serait dès lors du domaine de l'idéalisme et le moi de surface tiendrait du réalisme.

Quant au terme de *distract*, il indique la tendance à s'attarder sur les petits détails inutiles (pour la vie pratique) d'une chose, mais qui rendent pourtant cette chose unique parmi la multitude. A travers notre expression nous donnons certainement l'impression de ne parler que pour les choses matérielles, mais Bergson entend bien parler de toute chose, tant matérielle que psychique. Les états mentaux font donc partie des choses pour lesquelles nous manquons toute la singularité afin de les ranger dans des catégories pratiques. Mais les artistes ne se conforment pas toujours à cette préférence de la conscience, et c'est en cela qu'ils produisent des œuvres d'art car ils ont « un détachement naturel, [qui] se manifeste tout de suite par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser »¹⁵⁴. Autrement dit, les artistes sont les êtres qui évoluent au mieux selon la pluralité de leur moi, ceux qui parviennent à combiner leurs deux modes de vie. Le reste des personnes, qui n'ont

¹⁵² H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 167.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 233.

¹⁵⁴ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 118.

pas eu la « chance » d'avoir ce don de la nature¹⁵⁵, doit composer avec deux modes de vie antinomiques. Bergson précise bien que la nature a « créé » les artistes de manière tout à fait accidentelle : « pour ceux d'entre nous qu'elle [la nature] a fait artistes, c'est accidentellement »¹⁵⁶. Les artistes sont donc des erreurs bienheureuses de la nature, puisque celle-ci se donnait alors l'édification d'une séparation entre les deux aspects du moi, pour accentuer chez l'être humain sa capacité à vivre de manière pratique et par extension à privilégier l'assouvissement de ses besoins. Nous disons des erreurs bienheureuses car Bergson considère le rôle des artistes dans la société comme salutaire. Mais nous développerons ce point plus tard.

Vivre en agissant de manière pratique c'est donc faire correspondre son psychisme à la matérialité du monde. C'est le moi de surface qui devient matière, de là la représentation par Bergson d'un moi de surface « solidifié ». Au contact du monde extérieur, et par incompatibilité évidente avec la matérialité de ce monde, le moi s'est rendu lui-même partiellement compatible. Et il ne l'a fait qu'à l'endroit où il était le plus en contact avec la matérialité, à savoir en surface – nous rappelons ici l'idée selon laquelle le moi possède d'emblée deux aspects, conformément aux deux multiplicités originelles, mais que celui de surface n'est pas d'emblée propice au développement :

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 [la conscience] s'est choisie, nous vivons dans une zone mitoyenne entre les choses et nous, extérieurement aux choses, extérieurement aussi à nous-mêmes.¹⁵⁷

En grandissant, c'est-à-dire plus nous nous inscrivons dans un champ social spécifique, plus nous vivons selon notre moi de surface, lequel est séparé de notre moi profond – notre personnalité pure – par le voile. Mais il est aussi séparé des choses du monde : bien qu'il se donne l'aspect du monde extérieur, il reste avant tout un aspect du moi

¹⁵⁵ Bergson précise dans *Le rire, op. cit.*, p. 118, que les artistes sont l'œuvre d'une distraction de la nature, qui « de loin en loin, par distraction, [...] suscite des âmes plus détachées de la vie ».

¹⁵⁶ *Id.*

¹⁵⁷ *Id.*

profond ; il reste psychique et appartient à la personne. C'est pourquoi l'être ne s'est pas dédoublé, ni atrophié, mais simplement altéré. Il conserve évidemment ce moi profond, seulement il ne le voit plus. Le moi de surface est alors une zone mitoyenne dans laquelle la conscience s'est réfugiée, poussée par l'intelligence.

Il y a comme une double interprétation possible dans cette analyse : d'un côté nous avons le moi qui s'altère volontairement au contact du monde extérieur par nécessité de survie. De l'autre, nous avons le contact avec le monde extérieur qui vient contaminer le moi, tant et si bien qu'il se cristallise à la surface, de manière accidentelle. Il nous faut donc démêler ces deux considérations du processus d'altération du moi. Et nous tendrons à dire, en regard des écrits de Bergson, que le moi s'est altéré de manière accidentelle, car la conscience tendait plus vers l'appréhension des choses selon une conception matérielle. En effet, Bergson parle plus souvent de contamination du moi par l'étendue, et par les concepts langagiers, que d'une réelle volonté propre du moi. Or, le moi est la conscience (rappelons que le moi fondamental se *trouve* – par l'intuition – dans les profondeurs de la conscience). Le moi profond délibère et décide. Et la conscience préfère l'aspect pratique des choses. Nous sommes donc confrontés ici à un problème concernant l'apparition du moi de surface : volontaire ou accidentelle ? Il semble en effet au premier abord que le moi, par l'idée de contamination, s'est altéré accidentellement. Mais nous ne voulons pas suivre une telle assertion dans ce mémoire. Du moins nous souhaitons écarter le terme accidentel qui affaiblit considérablement la puissance du moi. Chez Bergson, le moi est montré comme une entité puissante, aux fondements de l'être et de la personne. La rendre soumise à quelque accident serait lui ôter un certain pouvoir sur le réel. D'autant que Bergson s'inscrit dans une approche vitaliste : Dès 1907 dans *L'évolution créatrice* puis dans *L'énergie spirituelle* (1919), il définit l'idée selon laquelle « la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit »¹⁵⁸. A la suite de cette idée il développe le concept d'élan vital : « mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par l'unique fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles elle partagera son élan »¹⁵⁹. Selon Bergson, le propre de la conscience est de créer (actions, pensées, mouvement, etc.). C'est ce que Bergson entend précisément par « vivre consiste à agir ». Si

¹⁵⁸ H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2012, I, « La conscience et la vie », p. 19-20.

¹⁵⁹ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, p. 108.

cette faculté appartient donc à la conscience, lui associer un caractère accidentel serait restreindre cette force créatrice, et ce serait alors considérer le moi de surface comme un sceau venu verrouiller son élan. Pourtant, nous savons que c'est la conscience elle-même qui s'est quasi-intégralement tournée vers cet aspect du moi, pour justement avoir la possibilité de s'étendre au-delà de l'être seul. Au lieu de rester enfermée sur elle-même, elle s'est ouverte au monde extérieur. Bergson le dit bien : « l'intuition d'un espace homogène est déjà un acheminement à la vie sociale. [...] La tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette extériorité des choses et cette homogénéité de leur milieu est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler »¹⁶⁰. Ce que nous pouvons donc alléguer, c'est que l'être tout entier est originellement prédisposé à la vie extérieure par sa capacité à appréhender un milieu homogène, tandis que lui n'est que multiplicité hétérogène. Il existe par conséquent une sorte de lien abstrait entre le moi pur et le monde extérieur. Le moi de surface survient dans l'objectif de concrétiser ce lien, de rendre stable et fixe le contact avec l'extérieur.

Si nous doutions encore d'une possible formation du moi de surface non nécessaire, en considérant ceci, nous ne pouvons plus conserver l'idée d'une formation accidentelle. Celui-ci a été généré nécessairement depuis le moi pur, en réponse à l'orientation de la conscience vers l'aspect matériel des choses. Comme nous l'avions émis rapidement plus avant dans ce mémoire, le moi s'est tout bonnement appliqué à lui-même sa propre capacité à considérer le réel selon des distinctions bien ordonnées. Dès lors, il s'est porté vers l'extérieur dans un souci de « vie ». Et Bergson ajoute même que nous sommes *attirés* par l'action – à savoir le fait d'évoluer dans ce monde matériel. Et ceci n'a rien d'étonnant puisque nous ne sommes pas des êtres éthérés faits de pure conscience, mais bien des êtres mêlant conscience et corporalité – autrement dit, vie interne et vie externe. C'est ici que se concrétise le tiraillement de tout être humain entre deux modes de vie, et plus particulièrement avec l'apparition de la vie en société et du langage.

Ainsi, ce qui va nous intéresser à la suite de ce processus d'altération du moi profond vers le moi de surface, c'est le maintien de cet état par la nature et par la personne elle-même. Au départ, le moi s'est lui-même modifié pour permettre à l'être d'agir dans ce monde qui exige une certaine abstraction de soi pour vivre. C'est l'intervention d'autrui qui va venir

¹⁶⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 103.

peser dans la balance et faire pencher encore davantage vers le moi de surface et la création d'une personnalité impersonnelle. Au-delà du contact avec le monde extérieur qui ne requiert qu'un échange unilatéral d'impressions (de l'extérieur vers l'intérieur), c'est le contact avec autrui, donc avec d'autres moi, qui va ajouter une nouvelle dimension dans le moi en requérant un échange bilatéral : saisir les impressions chez l'autre puis renvoyer soi-même une impression saisissable par cet autre. C'est principalement le langage qui va permettre ceci.

2. Critique du langage : les concepts accentuant la superficialité du moi de surface et nous coupant de notre individualité

L'aspect pratique est certes apprécié de la conscience, mais avant tout instauré par l'intelligence. Notre intelligence, suffisamment développée pour découper le réel en perceptions bien distinctes selon nos besoins, développe notre capacité à agir de manière pratique. Nous sélectionnons les impressions et les catégorisons pour pouvoir saisir les choses plus rapidement dans l'avenir : « Pour tout dire, nous ne voyons pas les choses mêmes ; nous nous bornons, le plus souvent, à lire des étiquettes collées sur elles »¹⁶¹, explique Bergson pour illustrer le fait que l'intelligence catégorise le réel et ensuite la conscience n'a plus qu'à « lire » le nom de la catégorie à laquelle appartient la chose pour l'appréhender. Par exemple, puisque chaque nouvelle impression est toujours unique, chaque fois que je perçois un objet du monde extérieur, celui-ci devrait subir un examen détaillé par ma conscience pour être enfin connu. Or, il est plus simple pour la conscience de percevoir seulement les traits généraux de l'objet puis de les rattacher à une catégorie qui pourra rassembler tous les autres objets qui présentent des traits similaires. C'est ainsi qu'un objet, dès l'instant où il comporte quatre pieds, une assise et un dossier, sera une chaise. Qu'importe ses particularités – matière, forme, etc. – qui ne sont pas utiles pour la vie pratique. En effet, de manière pratique, si je dois m'asseoir, je vais cibler ce qui correspond à une chaise, et non rechercher un quelconque caractère esthétique à l'objet.

C'est le moi de surface qui requiert cette dimension pratique de l'intelligence afin de pouvoir évoluer dans le monde extérieur et communiquer avec ses semblables. Dès lors, il

¹⁶¹ H. BERGSON, *Le rire*, op. Cit., p. 117.

existe deux formes de connaissance : une première relative, celle qui suit l'intelligence et nous fait appréhender « les choses dans le rapport qu'elles ont à nos besoins ». Celle-ci va se référer aux concepts langagiers qui seront la traduction formelle du processus analytique issu de l'intelligence et de la raison, découpant le réel selon des distinctions claires. La seconde forme de connaissance est dite absolue par Bergson : c'est celle qui est issue de l'intuition, et procède par la perception des choses à travers la durée pure. Cette forme de connaissance par l'intuition permet d'appréhender les objets en eux-mêmes. Dès lors, nous voyons ici que le langage ne permet qu'une appréhension orientée des choses, et seulement partielle.

Au-delà donc de notre tendance à découper le réel en distinctions claires et tranchées, nous avons rajouté le langage et ses concepts qui tendent encore plus à nous éloigner de la vérité. Car Bergson considère la seconde forme de connaissance, celle de l'intuition comme une approche directe du savoir et donc de la vérité¹⁶². C'est pourquoi Bergson ajoute que « cette tendance, issue du besoin, s'est encore accentuée sous l'influence du langage. Car les mots à l'exception des noms propres) désignent des genres »¹⁶³. En effet, derrière un concept nous ne trouvons pas une chose singulière mais un « genre » de choses, qui peut rassembler une grande quantité de déclinaisons de cette chose. Le nom commun d'une chose ne va servir qu'à désigner et surtout faire comprendre à quiconque ce à quoi se réfère le nom employé. Si je parle de livre, il n'est nul besoin d'élargir le concept. N'importe qui saisira ce à quoi je fais référence en employant le terme « livre ». Car il est du domaine du pratique d'avoir créé les concepts, et ils sont des plus efficaces lorsque nous nous contentons de les employer ainsi : « passe-moi un livre », « j'aime lire des livres », etc. – grâce aux concepts nous parvenons à nous faire comprendre de manière efficace et rapide. Et c'est bien ce qu'il fallait à chacun pour pouvoir communiquer au mieux avec autrui : « le mot, qui ne note de la chose que sa fonction la plus commune et son aspect banal, s'insinue entre elle [la tendance de l'intelligence] et nous, et en masquerait la forme à nos yeux si cette forme ne se dissimulait déjà derrière les besoins qui ont créé le mot lui-même »¹⁶⁴. Le mot va à l'essentiel et permet d'exprimer une pensée simple et directe. Pourtant, les mots classiques – ceux du langage

¹⁶² Dans *l'Introduction à la métaphysique* (*op. cit.*, p. 39), Bergson oppose la relativité classique du savoir à l'intuition, savoir absolu. C'est seulement l'oubli de cette intuition par les hommes qui a conduit à la formation puis la croyance d'un savoir exclusivement relatif, car fondé sur la fixité généralisante des concepts.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 117.

commun que nous opposons au langage artistique – ôtent en même temps leur singularité aux choses, car ils sont le résultat d'une épuration perceptive de la chose pour n'en conserver que « sa fonction la plus commune et son aspect banal ». Un concept est construit avec ce qu'il reste d'immuable chez une chose, une fois que toutes ses propriétés contingentes lui ont été enlevées. C'est pourquoi les concepts langagiers offrent une connaissance stable et facilement transmissible car ils donnent à percevoir directement la forme la plus simple et commune d'une chose. Dès lors, en faisant usage des concepts, nous entérinons cette connaissance épurée, figée et finalement fautive des choses, car nous ne les voyons alors qu'à travers l'usage que nous pourrions en faire personnellement et plus selon leur véritable étant.

Nous trouvons à plusieurs reprises dans les ouvrages de Bergson, une sévère critique du langage et de ses concepts, car ils tendent à ternir le monde : « le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle »¹⁶⁵. Mais de quelle manière un concept ou l'usage du langage parviendrait-il à ternir le monde tant extérieur qu'intérieur d'un être alors qu'il est le garant de liens sociaux et d'échanges – autrement dit, en permettant l'ouverture de l'individu vers autrui ? Tout d'abord, comme nous l'avons vu, les concepts langagiers et leur usage trop fréquent depuis la formation de sociétés chez l'humain, nous éloignent de notre individualité en universalisant le monde, en figeant chaque chose dans une définition abstraite derrière laquelle toute personne s'accorde et s'y réfère¹⁶⁶. Par conséquent, au lieu de voir la singularité des choses, nous n'en gardons que la surface qui pourra nous permettre de nous faire comprendre par chacun. Le langage est avant tout pratique. C'est donc à travers le langage qu'autrui intervient réellement, car c'est par le langage que nous entrons le plus en contact avec lui.

Aussi, cette critique du langage nous ramène à un point abordé au début du chapitre II de ce mémoire lorsque nous développons l'erreur de jugement émis à propos de l'intensif

¹⁶⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 98.

¹⁶⁶ Cf. H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 11 : « car le concept généralise en même temps qu'il abstrait. Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. Il la déforme donc toujours plus ou moins par l'extension qu'il lui donne ». Et cette critique du langage est une amorce à sa critique de la métaphysique classique qui croit pouvoir créer de la réalité en même temps qu'elle crée des concepts (« comment, en manipulant des symboles, fabriqueriez-vous de la réalité ? », *ibid.*, p. 28).

et de l'extensif. Notre intelligence primant sur notre intuition, nous jugeons faussement l'intensif comme de l'extensif, voire même nous traduisons tout selon l'extensivité. Or, nous voyons à ce stade de notre argumentation que l'erreur ne provient pas du jugement en lui-même, mais plutôt des notions de références, qui sont utilisées émettre le jugement :

Il est vrai qu'il faut procéder pour cela à un renversement du travail habituel de l'intelligence. Penser consiste ordinairement à aller des concepts aux choses, et non pas des choses aux concepts. Connaître une réalité, c'est, au sens usuel du mot « connaître », prendre des concepts déjà faits, les doser, et les combiner ensemble jusqu'à ce qu'on obtienne un équivalent pratique du réel. Mais il ne faut pas oublier que le travail normal de l'intelligence est loin d'être un travail désintéressé.¹⁶⁷

Si nous évaluons ce jugement de manière logique, alors celui-ci n'est finalement pas erroné car il applique parfaitement le processus de l'intelligence. Nous sommes réellement dans l'erreur lorsque nous faisons usage des notions langagières pour émettre une connaissance sur les choses que nous percevons : c'est ce que Bergson appelle « aller des concepts aux choses », autrement dit, suivre l'intelligence et faire coller les choses aux distinctions claires que nous avons en nous.

De cette sorte, les concepts ne représentent pas les choses même mais sont une construction humaine issue de la pensée seule pour se représenter le réel de manière pratique et commune. Ainsi, les catégories qui découpent et regroupe la nature (dans son sens scientifique) n'existent pas dans cette nature, mais seulement dans l'esprit humain. Bergson parlait justement du fait que les mots, et en particulier les noms communs, désignent des genres. Suivons nous-mêmes cette affirmation en prenant l'exemple de différents genres : les genres, tels que celui des ursidés par exemple, désignent des généralités qui regroupent des classes d'êtres. Chez les ursidés nous trouvons tout aussi bien les pandas et les grizzlis que les pandas roux. Or ces trois-là n'ont pas énormément en commun, et c'est ainsi que l'intelligence redécoupe encore le réel avec d'autres classes : le panda roux sera alors sous classé dans les *ailuridés* et nommé différemment scientifiquement. Finalement le langage nous permet d'établir des différences. Nous constatons qu'une chose est distinguable d'une autre, bien qu'elle présente des similitudes, et par conséquent nous générons des classifications qui tendent à créer des connaissances par la différenciation. Nous ne cherchons

¹⁶⁷ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 22.

pas à représenter le réel à travers le langage qui nous sert à l'exprimer, car il serait alors impossible pour l'esprit humain d'établir des connaissances, des savoirs qui perdurent. Or, posséder un savoir stable est essentiel pour l'intégrité d'une société et l'édification d'une culture. Le langage tend donc avant toute chose, à maintenir une stabilité dans les choses mêmes. Il les fixe à la manière de l'entomologiste qui épingle et classe ses spécimens en fonction des catégories construites pour sa science.

Mais puisque le langage est finalement très éloigné de la réalité et ne tend qu'à faciliter son appréhension par la conscience, il arrive souvent que les mots nous trompent et altèrent notre jugement du réel. Nous venons de montrer un premier aspect de cette assertion juste avant, en disant que les mots altéraient notre jugement sur les choses étendues et non étendues. Mais Bergson va plus loin en montrant comment nous en venons à déformer notre propre appréhension de la réalité simplement en nous conformant au nom d'une chose. Pour ce faire, il suit son principe de connaissance par appréhension du concept vers l'objet et utilise l'exemple de la gastronomie : « quand je mange d'un met réputé exquis, le nom qu'il porte, gros de l'approbation qu'on lui donne, s'interpose entre ma sensation et ma conscience ; je pourrais croire que la saveur me plaît, alors qu'un léger effort d'attention me prouverait le contraire »¹⁶⁸. En effet, la gastronomie, parce qu'elle génère un plaisir ou déplaisir gustatif et donc comme nous l'avons vu, elle crée une sensation affective, le langage utilisé pour exprimer un met va affecter la sensation puisqu'il voudra à lui seul représenter cette sensation : un met délicieux sera ainsi nommé par une expression agréable (les fameux « légumes du soleil ») qui cherchera à faire naître cette sensation affective positive avant même qu'elle puisse être ressentie. C'est ainsi que Bergson critique la propension du langage, quel que soit le domaine, à vouloir remplacer nos sensations, à les dicter et les rendre invariables – comme si un mot allait toujours générer la même sensation (ou état de conscience) chez un être. Il y a peu, dans notre actuelle société, un mot propre à la gastronomie est devenu une référence pour rendre un met plus savoureux en théorie : le terme « caviar ». Dès lors, nous avons trouvé toute sorte de mets qui reprenaient ce terme : caviar d'aubergines, caviar tomates, de poivrons, de citrons, etc. et nous pensons que cet exemple illustre très bien ce que Bergson entend par le fait qu'un nom est gros de l'approbation qu'on lui porte. Il est vrai qu'un caviar d'aubergines est plus alléchant qu'un écrasé d'aubergines (ce qui pourtant définit le même met). Or, l'esprit va se tourner vers ce qui lui paraît le plus

¹⁶⁸ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 98.

propice à faire naître une sensation agréable en lui. Nous pouvons résumer tout ce que nous venons d'aborder par cette citation :

Ce qu'il faut dire, c'est que toute sensation se modifie en se répétant, et que si elle ne me paraît pas changer du jour au lendemain, c'est parce que je l'aperçois maintenant à travers l'objet qui en est cause, à travers le mot qui la traduit. Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement. Non seulement le langage nous fait croire à l'invariabilité de nos sensations, mais il nous trompera parfois sur le caractère de la sensation éprouvée.¹⁶⁹

Le propre des états de conscience est d'être unique et variable ; pas deux fois nous ne ressentirons la même sensation, ni n'éprouverons le même sentiment. Pourtant, nous avons tendance à le croire, par faute du langage. Nous passons d'abord par la cause et ensuite nous en déduisons l'effet. Et souvent nous nous bornons au simple mot qui le caractérise. Repensons au sentiment de colère (comme à tout autre sentiment) : lorsque nous entendons ce terme nous l'associons à un sentiment éprouvé, et colère est égale à telle colère, telle représentation dans notre esprit qui s'est retrouvée figée derrière le terme langagier. Pourtant, il y a une variété innombrable de sentiments qui expriment la colère, tous d'intensité différente, et certains, que nous accolons à ce terme, n'en sont pas. Il en est de même pour les sensations, qui sont elles aussi, comme tout état de conscience associé au langage, altérées par le mot qui caractérise leur cause. Dès lors, le langage, s'il est utile pour exprimer le réel, il ne nous en donne pas une image vraie et conduit à une forme d'abstraction de nos propres états de conscience. Pourtant chaque état dispose de sa propre couleur, sa propre teinte que nous seuls pouvons percevoir. Mais le langage, et le mot qui va être posé sur cet état nécessite qu'il perde avant tout cette teinte trop personnelle et singulière pour le rendre impersonnel, et donc exprimable. Bergson explique lui-même en suivant cette image que « tout à l'heure chacun d'eux [les sentiments] empruntait une indéfinissable coloration au milieu où il était placé : le voici décoloré et tout prêt à recevoir un nom. Le sentiment lui-même est un être qui vit, qui se développe, qui change par conséquent sans cesse [...] »¹⁷⁰. Or, aucun mot ne pourrait définir une chose qui ne perdure pas : à peine nommé, voici qu'il nous faudrait abandonner ce terme pour en trouver un autre car le précédent ne serait déjà plus représentatif de l'état. Et même,

¹⁶⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 98.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 99.

en cherchant simplement à nommer un état nous avons déjà anéanti cet état car nous lui avons pour ainsi dire substitué une juxtaposition d'éléments spatiaux à des éléments internes qui s'interpénètrent. Finalement, nommer c'est figer et même tuer : dans l'Introduction à la métaphysique Bergson émet cette thèse au cours de sa critique des concepts cette fois de la philosophie elle-même. Il critique la métaphysique en général, montrant qu'elle ne tend qu'à figer le réel derrière des concepts qui ne représentent qu'une chose alors déjà morte. Le monde, qui foisonne de vie, est mouvement, et chercher à stabiliser ce mouvement est alors réduire à néant la vie toute entière. La connaissance des choses se doit donc de passer par l'intuition, laquelle procède selon notre durée pure, pour permettre d'accéder à la vérité même du monde : « ou la métaphysique n'est que ce jeu d'idées, ou bien, si c'est une occupation sérieuse de l'esprit, il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition »¹⁷¹. L'objectif de cette critique du langage est donc pour Bergson d'ouvrir une voie vers la vérité. Mais le problème qui se pose ici est que nous persistons tout de même à utiliser le langage, et il nous faut voir maintenant quel est son rapport avec l'élément central de ce mémoire, à savoir le moi, et déterminer ainsi pourquoi un aspect du moi en particulier tient tant au langage.

Pour considérer l'usage du langage et comprendre pourquoi il a fait en sorte de maintenir l'impersonnalité des choses, il nous faut revenir au problème qui s'est posé avec l'apparition d'autrui. Bergson insiste sur le fait que l'intériorité de chaque individu est unique, et n'existe qu'en lui. Dans *L'énergie spirituelle*, on trouve une affirmation de ce fait : on ne peut, à partir de soi-même, dire si un autre individu est conscient et par conséquent avoir accès à ce qu'éprouve réellement un autre :

Pour savoir de science certaine qu'un être est conscient, il faudrait pénétrer en lui. Je vous défie de prouver, par expérience ou par raisonnement, que moi, qui vous parle en ce moment, je sois un être conscient. Je pourrais être un automate ingénieusement construit par la nature, allant, venant, discourant ; les paroles mêmes par lesquelles je me déclare conscient pourraient être déclarées inconsciemment.¹⁷²

¹⁷¹ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 12.

¹⁷² H. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, op. cit., p. 12.

A travers cette citation nous trouvons ce qui nous intéresse ici, à savoir le fait que l'intériorité d'un individu est inaccessible du point de vue d'un autre individu. Nous sommes tous des coquilles hermétiquement closes face à autrui. Dès lors, ce que je ressens et éprouve, autrui ne peut le saisir. Et quand bien même je pourrais le lui transmettre, comment savoir que ce que j'explique est ou peut être compris par cet autre qui ne ressentira jamais ce que moi je ressens. Reprenons l'exemple d'une sensation que nous avons tous eu besoin d'exprimer et souvent même d'expliquer à un autre : nous parlons ici de la douleur, ou plus particulièrement, du concept de douleur – puisqu'il n'y a qu'un concept qui peut être employé dans les lignes de ce mémoire. En employant simplement le terme de *douleur* ici, je fais instantanément naître en mon lecteur une quantité de références mentales. Et c'est bien le but du concept, qu'il accorde chacun sur un même « genre » de chose – quand bien même ces choses diffèrent qualitativement chez chacun.

Il fallait donc un moyen de faire correspondre les choses entre elles, d'aller au-delà de la singularité de chaque entité. Et ce, simplement parce que nous avons besoin de faire comprendre à un autre ce qu'il n'est pas en mesure de comprendre par lui-même et depuis lui-même. Le langage est finalement un moyen et pas seulement une fin : un moyen d'expression compatible avec un groupe, un peuple, une société ou une culture. Et une fin car il fige ce qui ne l'est pas, par ses concepts. Par le langage nous sortons de notre propre intériorité, de notre propre singularité, pour pouvoir l'exprimer à autrui. Le langage utilise des concepts abstraits pour rendre les choses impersonnelles : « et ce ne sont pas seulement les objets extérieurs, ce sont aussi nos propres états d'âme qui se dérobent à nous dans ce qu'ils ont d'intime, de personnel, d'originellement vécu. [...] le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur »¹⁷³. Le langage par conséquent néfaste car il imprime dans l'esprit des concepts dénués de personnalité : en un sens nous pouvons lire ici que le langage et ses concepts imposent une barrière entre les deux aspects du moi. Ils tendent à façonner le moi de surface, à le développer. Plus notre conscience s'attache aux concepts, plus elle s'écarte du moi profond, c'est-à-dire de ses états originaux, singuliers, et proprement siens. Elle se tourne alors quasiment exclusivement vers le moi de surface, là où réside l'impersonnel mais aussi le social. Car pouvoir s'exprimer clairement et se faire comprendre par un autre, c'est se créer un lien avec cet autre et s'assurer une place parmi un groupe.

¹⁷³ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 117.

Si nous devons rapidement faire un brin de sociologie psychologique ici, nous parlerions des principes d'intériorisation et de différenciation. Ce sont deux notions qui sont en lien direct avec les thèses défendues par Bergson. Premièrement, le processus d'intériorisation consiste dans le fait d'intégrer certains éléments du monde extérieur à notre fonctionnement mental. Cette assimilation va contribuer à l'édification de structures affectives et cognitives conformes au monde extérieur. Nous tenons à préciser ici que monde extérieur, dans le domaine de la sociologie, désigne non seulement les choses matérielles du monde extérieures à notre psychisme, mais aussi les individus qui peuplent et font donc partie de cette extériorité car perçus par la conscience comme des objets extérieurs auxquels nous octroyons une conscience par comparaison avec soi-même. En un sens, Bergson défendra lui aussi cette idée dans *Le rire*. Mais pour revenir à ce principe d'intériorisation, nous notons que Bergson définit le même processus pour le langage : le moi de surface intériorise les concepts et se façonne conformément à leur définition, faisant ainsi que la conscience percevra les choses par cet aspect. Deuxièmement, la sociologie affirme que nous procédons à la différenciation : ce qui veut dire que les individus ont généralement une tendance à accentuer les ressemblances pour générer un groupe et à détacher les différences de ce groupe, pour fixer le repère ainsi créé. Cette théorie n'est pas sans rappeler le procédé de l'intelligence qui accentue les ressemblances et les différences entre différents objets perçus de sorte à pouvoir les regrouper dans des catégories ou au contraire à les distinguer au mieux. Bergson l'explique :

Dans la vision qu'ils [les sens] me donnent des choses et de moi-même, les différences inutiles à l'homme sont effacées, les ressemblances utiles à l'homme sont accentuées, des routes me sont tracées à l'avance où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entière a passé avant moi. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'aperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses¹⁷⁴. Sans doute l'homme est déjà très supérieur à l'animal sur ce point. Il est peu probable que l'œil du loup fasse une différence entre le chevreau et l'agneau ; ce sont là, pour le loup, deux proies identiques, étant également faciles à saisir, également bonnes à dévorer. Nous faisons, nous, une différence entre la chèvre et le mouton ; mais distinguons-nous une chèvre d'une chèvre, un mouton d'un mouton ? *L'individualité* des êtres nous échappe toutes les fois qu'il ne nous est pas matériellement utile de l'apercevoir.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Entendons ici : leur singularité, ce qui les rend uniques, et non pas ce qui me sera utile.

¹⁷⁵ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 116.

Dès lors, puisque nous fonctionnons selon le besoin, et cherchons avant tout l'utilité chez les choses, nous nous écartons de plus en plus de leur singularité. Petit à petit nous perdons notre capacité à saisir la singularité et l'individualité des choses et des êtres tant nous sommes habitués à les percevoir d'abord selon notre besoin – utile ou pas ? – et non plus simplement pour ce que ces choses sont en elles-mêmes. C'est par ces principes de différenciation et d'intériorisation que la dimension sociale s'inscrit dans l'intériorité de l'être. Nous finissons par nous conformer à des normes sociales, intégrées par la masse, servant de références dans l'édification d'une personnalité.

Le voile imposé par la nature était-il donc si néfaste ? Sans doute la nature l'a apposé à la conscience pour préserver l'aspect du moi qui se veut pur de toute contamination par les concepts, et peut ainsi conserver une individualité qui va permettre à l'être de se forger une personnalité à la fois propre et individuelle, mais également conforme à la société. La nature voulait sans doute conserver des êtres faits de sentiments individuels, et non pas transformer ces individus en automates dénués de toute personnalité. Mais alors, pourquoi avoir quand même laissé faire la conscience et laissé se créer deux aspects du moi ? pourquoi ne pas avoir tout simplement coupé court à toute tentative de vie sociale ?

Nous allons voir à présent que tout ceci a été orchestré car il est nécessaire que l'homme vive en société, tant par sa prédisposition naturelle à appréhender le réel et son étendue, que par l'existence d'autres *moi* avant tout profonds, qui doivent alors se développer socialement pour assurer une survie individuelle.

II. « Il est nécessaire que l'homme vive en société »

Dans *Le rire*, nous trouvons une analyse du moi et de ses aspects orientés de manière corrélative à la dimension sociale de l'être. Et Bergson en vient à affirmer qu'« il est nécessaire que l'homme vive en société »¹⁷⁶. Il affirme ceci suite à l'exposition imagée des deux aspects du moi selon la fameuse métaphore de la Terre dont nous avons déjà discuté dans ce mémoire. Bergson explique donc que le moi dans son aspect général est semblable à notre planète au sens où il dispose d'un intérieur liquide ou ductile, parfois en fusion, et d'une surface solide, figée. Et cette analogie avec notre planète est plutôt bien représentative de ce que Bergson décrit du moi en général. Il le présente selon deux aspects, un de surface, correspondant à la croûte terrestre totalement solide, et un autre profond correspondant au noyau partiellement liquide. Mais entre les deux, il place un voile plus ou moins perméable et malléable, qui peut correspondre au manteau de la planète, se situant entre la croûte et le noyau et étant ductile. Bien sûr, nous n'allons pas nous étendre davantage sur ceci car nous l'avons déjà exposé, mais nous devons maintenant nous intéresser à la suite de cette métaphore : la comparaison avec la Terre n'est pas anodine pour Bergson. En effet, même si notre planète dispose d'un cœur liquide en fusion et d'une croûte solide, elle est sujette aux éruptions. Et Bergson explique également que ces éruptions communes à tous les êtres, elles sont d'ordre naturel, au même titre que la planète a parfois besoin de faire jaillir un surplus de pression :

Le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée a consolidé cette couche peu à peu, comme la vie de notre planète elle-même a été un long effort pour recouvrir d'une pellicule solide et froide la masse ignée des métaux en ébullition. Mais il y a des éruptions volcaniques. Et si la terre était un être vivant, comme le voulait la mythologie, elle aimerait peut-être, tout en se reposant, rêver à ces explosions brusques où tout à coup elle se ressaisit dans ce qu'elle a de plus profond.¹⁷⁷

¹⁷⁶ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 122.

L'être humain se retrouve ainsi présenté comme une seule entité à deux aspects, une première apparence solide, figée au contact du réel, et une seconde « libre » au sens physique du terme, en mouvement, et pure. C'est ce que définit le moi profond et le moi de surface. Et c'est ce dernier qui semble le plus préoccuper Bergson car il lui faut trouver un moyen de le surpasser pour que les êtres humains puissent renouer avec leur individualité d'une part, et la vérité des choses, d'autre part.

C'est ainsi que nous nous intéressons à ce qui a généré le moi de surface : la vie en société après le contact avec le monde extérieur – de la même manière qu'un lac voit sa surface geler au contact du froid tout en conservant ses profondeurs intactes. Ce qu'il nous faut maintenant démêler suite à cette analogie de la planète terre, c'est comment la surface du moi s'est lentement solidifiée. Bergson dit simplement :

Parmi ces états, il en est qui naissent surtout du contact de l'homme avec ses semblables. Ce sont les sentiments les plus intenses et aussi les plus violents. Comme les électricités s'appellent et s'accumulent entre les deux plaques du condensateur d'où l'on fera jaillir l'étincelle, ainsi, par la seule mise en présence des hommes entre eux, des attractions et des répulsions profondes se produisent, des ruptures complètes d'équilibre, enfin cette électrisation de l'âme qui est la passion.¹⁷⁸

Nous avons déjà émis l'hypothèse à plusieurs reprises que l'influence d'autrui était importante dans la transformation du moi et la génération du moi de surface. A travers ce passage nous réalisons qu'elle est peut-être même centrale puisque Bergson affirme que parmi tous les états d'âme de l'humain, la majorité naît du contact avec autrui. En effet, lorsque nous sommes en présence d'autres individus, rare sont les fois où nous sommes dans un état totalement neutre, et lorsqu'un état naît en nous, il est très souvent causé par ces individus autour de nous. Qu'ils soient en contact direct ou indirect avec nous-mêmes, que nous connaissions ou non ces individus, ils génèrent un ressenti dans notre conscience : parfois positif, joie, amusement, amitié, amour, etc. ; parfois négatif, agacement, colère, haine, tristesse, mélancolie, etc. Nous sommes très rarement indifférents aux actions voire même à la simple présence d'autrui. Et pour cause, comme le montre Bergson dans le passage ci-dessus à travers l'exemple du condensateur, autrui est en réalité un autre moi, du même modèle que nous-mêmes. Autrement dit, un moi profond doté d'un moi de surface qui éprouve et ressent

¹⁷⁸ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 121.

les mêmes états de consciences, mais à sa manière, intégralement différente de la nôtre. C'est ainsi qu'il se produit des étincelles lorsque nous rentrons en contact avec lui. Nous similaires – deux moi – mais en temps différents – deux moi singuliers, qui ont conscience des mêmes choses mais depuis leur point de vue respectif ; donc avec une interprétation et un ressenti mental et physique différents. Parfois ces ressentis coïncident, et ce sont des états d'âmes positifs qui animent chacun des moi ; parfois ils sont au contraire opposés et donnent lieu à des interactions que Bergson appelle « violentes ».

Ici, nous sommes en un sens amenés à noter une certaine similitude avec la pensée hobbesienne et la théorie de l'état de nature. En particulier en regard de ce qui suit dans l'ouvrage de Bergson car il ajoute à la suite du passage que nous venons de citer :

Si l'homme s'abandonnait au mouvement de sa nature sensible, s'il n'y avait ni loi sociale ni loi morale, ces explosions de sentiments violents seraient l'ordinaire de la vie. Mais il est utile que ces explosions soient conjurées. Il est nécessaire que l'homme vive en société, et s'astreigne par conséquent à une règle. Et ce que l'intérêt conseille, la raison l'ordonne : il y a un devoir, et notre destination est d'y obéir. Sous cette double influence a dû se former pour le genre humain une couche superficielle de sentiments et d'idées qui tendent à l'immutabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles.¹⁷⁹

Ces propos résonnent étrangement comme ce que Hobbes avançait dans son ouvrage *Léviathan* (1651), alors qu'il introduit l'idée de l'état de nature fictif de l'être humain, antérieur à toute vie en société. Bergson, en imaginant à son tour l'être humain sans loi sociale ni morale, autrement dit sans aucune forme de structure sociale, sans aucun rapport avec autrui fondé sur autre chose que l'interaction fortuite, il décrit un état où chaque être ne serait qu'impulsion primaire, motivée par l'intérêt personnel. Ceci fait un certain écho à l'idée du principe élémentaire de la survie déjà étudié et certifié par la philosophie et qui se concrétise à travers l'établissement d'une structure sociale, qui permet de faire valoir l'intérêt collectif pour restreindre les pulsions de l'intérêt personnel. Nous pensons bien évidemment à Aristote : « l'homme est par nature un animal politique. Et celui qui est sans cité, naturellement et non par suite des circonstances, est ou un être dégradé ou au-dessus de

¹⁷⁹ *Id.*, p. 121-122.

l'humanité »¹⁸⁰, qui définit ici la nécessité pour l'homme de vivre en société. Mais surtout, nous faisons allusion aux travaux de Hobbes et Rousseau avec leur fameux contrats/pactes sociaux. De manière générale, en philosophie, l'homme est considéré comme un être qui doit vivre avec ses semblables et non contre eux.

Et toutes ces allégations philosophiques trouvent une résonnance dans le domaine de la biologie avec la découverte récente des neurones miroirs¹⁸¹ présents dans le cerveau humain. Ces derniers entrent en activité lorsque nous sommes en présence d'autres individus, ou lorsque nous observons un autre individu (en particulier de notre propre espèce) exécuter une action, ou que nous l'imaginons exécutant une action. Dès lors, ces neurones prennent le qualificatif de « miroir » car ils s'activent en miroir, c'est-à-dire dans les mêmes zones cérébrales que celles de l'autre individu. Ils sont, à titre d'exemple, connus pour être en cause de ce fameux affect du bâillement : nous voyons une personne bâiller et cette simple vision déclenche en nous la même action. Mais les neurones miroirs ont également pour fonction de déclencher l'empathie, prouvant que nous avons bien une disposition naturelle à éprouver ce que ressent autrui. Nous agissons comme un miroir reflétant l'action de l'autre. Si nous percevons ou imaginons une personne triste, nos neurones miroirs s'activent dans les zones cérébrales correspondantes, et nous sommes capables de ressentir de la tristesse, et par extension d'identifier ce que ressent autrui. C'est pourquoi, dans les neurosciences cognitives, ces neurones miroirs, aussi appelés neurones empathiques, sont reconnus pour jouer un rôle important dans la cognition sociale, notamment dans ce que Spinoza appelait l'imitation des affects ou empathie, mais aussi dans l'apprentissage par imitation. Il se crée un système miroir des émotions qui permettrait alors au cerveau de simuler l'émotion perçue chez autrui et dès lors de mieux comprendre ce que ressent l'individu auquel il est confronté. Une telle découverte s'accorde avec les affirmations de Bergson sur l'imperméabilité des consciences, inaccessibles à autrui. Certes, nous ne pouvons toujours pas lire dans l'esprit des autres, mais il semblerait que le cerveau ait trouvé un moyen de pallier ce manque en agissant par imitation : il compare ce que lui ressent et la façon dont il l'exteriorise, à ce qu'il perçoit chez autrui. C'est précisément ce que Bergson affirme dans *l'Energie spirituelle* :

¹⁸⁰ ARISTOTE, *La Politique*, I, 2.

¹⁸¹ Identifiés en 1990 par le directeur du département de neurosciences de la faculté de médecine de Parmes, puis certification de la découverte en 2010 grâce à l'imagerie cérébrale.

Entre vous et moi, il y a une ressemblance extérieure évidente ; et de cette ressemblance extérieure, vous concluez, par analogie, à une similitude interne. Le raisonnement par analogie ne donne jamais, je le veux bien, qu'une probabilité ; mais il y a une foule de cas où cette probabilité est assez haute pour équivaloir pratiquement à une certitude.¹⁸²

Bien évidemment, à l'époque où Bergson écrit ces mots, les neurones miroirs sont encore inconnus¹⁸³. Mais ce qui nous intéresse dans cette apparente relation entre la découverte scientifique et les travaux de Bergson, c'est de montrer qu'aujourd'hui nous pouvons certifier ses dires. Il est maintenant certain que nous agissons effectivement par mimétisme mais de manière totalement involontaire. C'est un mécanisme naturel de notre cerveau qui nous pousse vers autrui. Dès lors, Bergson est dans le vrai lorsqu'il affirme que nous avons une prédisposition à nous porter vers un mode de vie social. C'est un penchant naturel, que Bergson appelle tendance, à tendre vers autrui et surtout à réagir inéluctablement au moindre de ses affects. De ce fait, dans des cas d'affects négatifs, nous comprenons pourquoi Bergson écrit qu'il se produit des étincelles, mais surtout que ces étincelles, qu'il faut entendre comme des conflits, peuvent mettre en péril la vie ou la préservation des individus.

Du point de vue du moi, nous pouvons détailler ces interactions selon les fonctions et natures de chacun des aspects – ce qui va par conséquent nous amener à reconsidérer encore le terme *d'aspect* si nous déterminons une nature différente pour chacun. Le moi profond représente l'intériorité pure d'un individu, tandis que le moi de surface détermine l'aspect social de cet individu, il tend à former sa personnalité de manière compatible avec celles d'autrui. Par conséquent il abstrait une partie des états du moi profond pour les rendre conjointes à celles des autres individus, qui procèdent pareillement de leur côté. Or, s'il n'y a pas de moi de surface déjà formé, et que deux individus sont confrontés l'un à l'autre, il y a un risque de conflit, d'altercation, puisqu'aucune règle sociale ou morale n'est instaurée et ne pourra pas bloquer les pulsions de chacun. Et ceci n'est en rien une critique de la part de Bergson (au contraire de Hobbes qui réprouvait clairement cet aspect qu'il jugeait néfaste de

¹⁸² H. BERGSON, *L'Energie spirituelle*, *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁸³ Bergson meurt en effet en 1941, bien avant la première théorie scientifique sur les neurones miroirs de 1990.

l'être humain¹⁸⁴). Ayant identifié la nature du moi pur des individus, Bergson comprend que ce n'est pas un fond mauvais qui pousse les hommes à entrer en conflit violent lorsqu'ils interagissent par moment. Il s'agit simplement du moi profond qui veut laisser libre court à ses pulsions. Dans un des passages du *Rire* que nous avons cité précédemment, Bergson faisait allusion aux éruptions volcaniques de la terre, et disait de manière assez intrigante que la terre « aimerait peut-être, tout en se reposant, rêver à ces explosions brusques où tout à coup elle se ressaisit dans ce qu'elle a de plus profond ». C'est finalement la façon de vivre du moi lorsqu'il n'a aucun filtre apposé, c'est sa nature que de laisser libre court à ses états. Le moi originel est donc de nature à se laisser vivre, à laisser aller le flot continu de tout ce qui l'habite : émotions, sensations, sentiments, efforts... En effet, le moi profond est tel un creuset renfermant toutes nos pulsions individuelles, notre véritable identité telle qu'elle nous représente individuellement et sans aucune similitude avec aucun autre être – à distinguer de l'identité personnelle telle qu'elle est aussi sociale). Elle est de ce fait parfaitement incompatible avec celle d'autrui, car ce moi pur est volonté et pureté, sans aucun filtre. Il s'exprime et n'a d'intérêt que pour lui-même. Il ne considère pas encore autrui de manière commune. Dès lors, deux moi profonds mis en confrontation donnent lieu à des conflits (c'est nécessairement ce qui advient car il s'agit là de « la nature sensible » de l'homme). A l'image des deux plaques du condensateur qui lorsqu'elles se frottent l'une contre l'autre, produisent des étincelles, s'attirent où se repoussent, l'être humain laisse aller ses états d'âme et lorsqu'ils croisent ceux d'un autre humain, une réaction se produit nécessairement.

Plus haut, nous avons parlé des neurones miroirs qui font que nous imitons l'affect de l'autre. Mais nous tenons à préciser que cette théorie des neurones miroirs ne s'applique pas encore totalement à ce moment de « l'évolution humaine ». En effet, nous en sommes au stade où l'être humain n'est pas encore sociabilisé pour Bergson, il n'a donc pas encore de moi social – peut-être un simple moi de surface alors très fin, qui lui sert avant tout à appréhender le monde extérieur, mais pas encore le monde social puisqu'il n'est pas créé. C'est pourquoi nous parlions à plusieurs reprises d'une théorie de l'évolution bergsonienne et c'est à travers tout ceci qu'elle se concrétise. Car nous avons effectivement une évolution de l'humain extérieurement : d'un état individuel à un état social. Mais aussi une évolution du même ordre de l'humain dans son intériorité : un moi individuel à un moi individuel social, en

¹⁸⁴ Notamment avec la reprise tronquée de la citation de Plaute « *homo homini lupus est* » dans son ouvrage *De cive* (1942).

réponse à la confrontation inéluctable du moi pur à deux modes de vie – que Bergson appelle la « double influence ».

Par conséquent, face à cette inéluctabilité, l'intelligence humaine s'est évertuée à façonner la partie supérieure du moi – celle qui est en contact direct avec le monde extérieur – de sorte à ce qu'elle corresponde aux choses du monde extérieur. C'est un certain principe de survie qu'a mis en place l'intelligence : impossible de vivre bien si on vit selon l'explosion permanente de ses pulsions et de celles des autres. C'est un long processus naturel qui s'est instauré et nous parlons ici de naturel car c'est indirectement ce que dit Bergson lorsqu'il annonce que « le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée a consolidé cette couche peu à peu », puis il compare ce processus à celui de la solidification de la croûte terrestre qui a pris quelques millénaires. La fortification du moi de surface est donc le résultat d'une nécessité de vie qui, en se muant en vie sociale, a peu à peu contribué à développer cet aspect du moi en le solidifiant davantage. Mais attention ici, le moi de surface existe originellement en tout être humain, mais il est alors au stade embryonnaire. Sans la vie en société, il n'a d'utilité que son usage pratique qui permet de trier et sélectionner les perceptions matérielles pour cibler ce qui répond au mieux à nos besoins. Mais c'est avant tout l'intelligence qui officie. Et la conscience conserve son attention sur les deux aspects du moi. C'est surtout avec le développement de plus en plus accru de la vie sociale de l'individu que la conscience va finir par se détourner du moi profond, devenu inutile voire même dangereux : Bergson nous rappelle à ce propos qu'il y a « en nous quelque chose qui heureusement n'éclate pas »¹⁸⁵, qui se trouve sous la vie bourgeoise et tranquille que la société s'est évertuée à nous modeler. Il montre bien ici que nous sommes composés de deux aspects : un tranquille et figé qui se conforme très bien à la vie commune, et un autre, tumultueux et passionnel qui serait dévastateur pour l'humanité s'il venait à éclater.

Par nécessité, il fallut donc faire en sorte de se conformer à certaines normes sociales établies par la masse afin de préserver le bien-être commun et individuel : c'est sans doute pour cette raison que l'on considère la loi morale comme une convention sociale. C'est aussi un écho aux théories hobbesienne et rousseauiste du contrat social, qui sert à établir un équilibre entre les forces brutes. C'est en conséquence la nature elle-même qui a accentué ce

¹⁸⁵ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 122.

penchant social, ce que Bergson laisse entendre à plusieurs reprises dans ses ouvrages lorsqu'il emploie lui-même le terme de *nature*¹⁸⁶.

Ici encore nous souhaitons attirer l'attention de notre lecteur sur un point important et apporter une précision quant à notre propos. Nous parlons depuis plusieurs lignes de nécessité et avons même introduit une forme de causalité. Mais bien évidemment tout ceci restait hypothétique et servait essentiellement à asseoir notre argumentation, à la rendre intelligible puisqu'il nous est plus aisé, de notre point de vue d'êtres humains formatés par les concepts langagiers, d'appréhender les choses selon une vision causale. C'est ce que dit Bergson lui-même lorsqu'il aborde la notion de causalité dans son *Essai*. Et c'est pour cette raison que nous faisons nous-mêmes cet ajout ici. Chez Bergson, il n'y a pas de causalité, puisque règne la durée. Aussi, elle s'avère être en parfaite opposition avec la notion de causalité, laquelle juxtapose causes et effets tandis que la durée *dure*, c'est-à-dire qu'elle enchaîne les états de manière continue en les faisant s'interpénétrer. Et rappelons-le, le moi est durée pure et ce n'est qu'après la solidification de sa surface qu'intervient la durée spatiale, temporelle. Mais il conserve la durée pure au fond de lui, c'est seulement la conscience qui se tourne par besoin vers l'aspect mesurable des choses. Par conséquent, c'est la durée pure qui a engendré le moi de surface et non une quelconque forme de causalité. Et Bergson explique ceci par le fait que nous durons, effectivement, ce qui veut dire que nous changeons : « que sous l'influence des mêmes conditions extérieures je ne me conduise point aujourd'hui comme je me conduisais hier, cela n'a rien d'étonnant, parce que je change, parce que je dure »¹⁸⁷. Il présente ici l'influence du monde extérieur et plus précisément celle d'autrui, tout en expliquant la génération du moi de surface : nous avons changé car nous nous conformons simplement à notre propre durée qui elle suit le cours des choses. Dès lors, si les choses évoluent à l'extérieur de mon être que j'en suis touché intérieurement, je vais simplement suivre le mouvement de ma propre vie corrélativement à celle du monde extérieur. Bergson ajoute donc :

Et c'est pourquoi la notion de causalité, bien que se rapprochant indéfiniment de celle d'identité, ne nous paraîtra jamais coïncider avec elle, à moins que nous n'apercevions clairement avec elle l'idée

¹⁸⁶ C'est notamment dans *Le rire* et dans *l'Introduction à la métaphysique* que Bergson utilise le plus souvent la référence à la nature.

¹⁸⁷ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 157.

d'un mécanisme mathématique [...]. Il n'en est pas moins évident que notre croyance à la détermination nécessaire des phénomènes les uns par les autres se consolide à mesure que nous tenons la durée pour une forme plus subjective de notre conscience. En d'autres termes, plus nous tendons à ériger la relation causale en rapport de détermination nécessaire, plus nous affirmons par-là que les choses ne durent pas comme nous. Ce qui revient à dire que plus on fortifie le principe de causalité, plus on accentue la différence qui sépare une série psychologique d'une série physique.¹⁸⁸

Ainsi, si nous pensons que tout s'est orchestré en nous de manière causale – ce qui est le tort de la majorité des individus –, c'est uniquement parce que nous considérons ou plutôt que nous croyons que les choses ne durent pas comme nous-mêmes durons, autrement dit, nous croyons simplement que la durée pure est une forme de notre subjectivité uniquement. Or, la durée est partout, c'est seulement notre conscience qui découpe cette durée de sorte à la rendre mesurable et identifiable notamment à travers les concepts – ce que nous avons déjà expliqué.

Dès lors, nous pouvons tout à fait dire que le processus de transformation du moi est naturel, puisqu'il a suivi le cours de la durée, et comme nous durons, nous changeons. De même, notre durée se conforme à la durée de choses de la nature, elles ne font initialement qu'un. Il est par conséquent évident que nous subissons les changements de notre environnement. Mais il est erroné de parler de causalité si nous entendons cette notion de causalité selon le sens commun qui est de traduire l'enchaînement des phénomènes par une détermination nécessaire qui pense l'effet suivant comme contenu dans le précédent. Comme l'a dit Deleuze dans un commentaire de la pensée bergsonienne à propos de la vie intérieure « dans la vie psychique, il n'y a pas d'accidents : la nuance est l'essence »¹⁸⁹. Il y a donc des variations intensives dans le moi, des nuances, qui forment la durée d'un être. Il n'y a aucune juxtaposition, puisque la nuance est l'essence de la vie psychique. Tout est mouvement et non causalité. S'il y a donc nécessité, elle réside dans le mouvement vital (l'élan) des choses. L'apparition du moi de surface résulte donc de cet élan vital qui pousse chaque être vivant à se développer. C'est une tendance créatrice qui assure l'évolution. Le moi de surface est donc création, il est issu de la spontanéité créatrice de la durée. En effet, l'élan vital chez Bergson est conçu comme un processus inhérent à tout être, ayant pour objectif de faire évoluer de

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁸⁹ G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, « La conception de la différence chez Bergson », p. 49.

façon de plus en plus complexe les formes du vivant. Le moi se devait donc de correspondre à cette approche vitaliste de Bergson. Ce dernier ne pouvait pas concevoir un moi qui ne réponde pas à la nécessité de cet élan vital, en sachant que le moi est chez Bergson au fondement de l'être humain. Il constitue son identité tant individuelle que sociale. Avec la conscience, il est donc l'élément qui intègre le plus la force vitale de l'être.

Enfin, avec l'apparition du moi de surface, et du filtre qu'il appose sur le moi profond, la durée pure est inhibée ; c'est pourquoi Bergson dit que « tout cela est autour de nous, tout cela est en nous, et pourtant rien de tout cela n'est perçu par nous distinctement. Entre la nature et nous, que dis-je ? entre nous et notre propre conscience, un voile s'interpose [...] »¹⁹⁰. C'est ainsi que l'on assiste à la création d'une identité sociale : à savoir celle que nous pouvons montrer à autrui, car elle peut être subsumée à des concepts généraux et objectifs. Il est de ce fait important de maintenir le voile afin de préserver l'intégrité de la personne à travers l'intégrité de la conscience – une personne se construisant justement à travers la conscience qu'elle a d'elle-même depuis un point de vue avant tout social, par considération de lui-même vis-à-vis des autres. La conscience reste dès lors axée sur un seul mode de vie, et s'évite ainsi de jongler en permanence avec les deux modes de vie auxquels elle est pourtant confrontée.

A présent, nous saisissons mieux le caractère de nécessité de la vie en société pour Bergson. Les consciences respectives des individus ne peuvent se comprendre entre elles, ce qui implique un risque trop élevé d'explosions des passions qui menacent alors la condition de soi et des autres. En bon lecteur de Spinoza, Bergson semble reprendre ici la théorie de *l'Éthique* appelée *conatus*, c'est-à-dire l'effort que tout être vivant met dans sa condition d'étant pour persévérer dans son être, augmenter sa puissance d'être : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »¹⁹¹. Autrement dit, tout être vivant s'évertue à atteindre la meilleure condition de son être tout en faisant en sorte de se préserver au mieux. C'est la raison pour laquelle nous avons tous cet instinct de survie en nous. Chez Bergson, nous notons comme une reprise de cette partie de la philosophie spinoziste, lorsqu'il

¹⁹⁰ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 115.

¹⁹¹ B. SPINOZA, *L'Éthique*, Paris, Flammarion, 1993, III, proposition VI.

analyse la confrontation de deux humains, sans filtre social. Puisque tout est lié aux besoins, notamment ceux qui vont permettre de persévérer dans son être, dès que s'installe une rivalité avec un autre individu qui convoite le même objectif pour assouvir un besoin similaire, le conflit qui va naître de cette rivalité risque de mettre en danger les deux parties (tout du moins l'une d'entre elles).

A ce point se présente la nécessité du moi de surface qui va permettre à chacun de vivre avec l'autre car il instaure une stabilité dans les interactions entre les individus. Il tend à mettre chaque état de conscience indicible au même niveau pour tous grâce aux concepts, et ainsi rendre dicible ce qui est indicible – un point que nous allons analyser par la suite. De cette sorte, chacun peut se comprendre et interagir sans heurts. Ceci est avant tout possible grâce à la stabilité du langage et la fixité de ses concepts, propices à la vie pratique. Aristote¹⁹² encore associait lui aussi le langage à la vie en société : « l'homme seul de tous les animaux, possède la parole. Or, tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, [...] le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible [...] »¹⁹³. C'est la même idée que défend Bergson pour le langage : nous sommes naturellement prédisposés à l'utilisation du langage avec nos semblables : « l'intuition d'un milieu homogène est déjà un acheminement à la vie sociale. [...] La tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette extériorité des choses et cette homogénéité de leur milieu est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler ». Ainsi, le langage permet le discours, qui à son tour permet d'exprimer de manière claire les intentions de sa personne. Mais avant toute chose, le discours permet l'échange, et l'échange pacifique : c'est « la vie tranquille [...] que la société et la raison nous ont composée »¹⁹⁴, explique Bergson.

C'est « ainsi [que] se forme un second moi qui recouvre le premier, un moi dont l'existence a des moments distincts, dont les moments se détachent les uns des autres et

¹⁹² Nous nous référons souvent à Aristote car Bergson lui-même se réfère à Aristote dans la quasi-totalité de ses ouvrages. En particulier dans son *Essai*, on trouve une référence à Aristote et sa considération du temps et de la temporalité des êtres humains que Bergson accorde partiellement avec sa propre conception de la durée. Il ne nous semble donc pas illégitime de nous servir des travaux d'Aristote pour justifier ceux de Bergson, lorsque nous constatons quelques similitudes.

¹⁹³ ARISTOTE, *La Politique*, I, 2.

¹⁹⁴ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 122.

s'expriment sans peine par des mots »¹⁹⁵, il apparaît ce moi superficiel qui vient recouvrir le moi profond afin d'étouffer les impulsions trop violentes pour la vie en communauté de ce moi « qui se laisse vivre ». Le double aspect du moi est donc nécessaire et suit une tendance naturelle de l'être humain à vivre en société, à rejoindre ses semblables. Maintenant qu'il est clair que le moi de surface est en fin de compte un moi social, ou plutôt qu'il représente la *dimension*¹⁹⁶ sociale du moi pur, il est en même temps clair que l'être humain ne peut vivre ailleurs qu'en société. Ceci laisse entendre une formation du moi par autrui, donnant ainsi un rôle important à cet autrui dans la constitution d'un individu. Le moi ne pourrait dès lors pas s'épanouir à lui seul, il nécessite le concours d'autrui pour atteindre la plus haute version de soi. Dès à présent, nous allons nous tourner vers le rôle d'autrui dans la constitution du moi. Tout en sachant qu'autrui agit de manière involontaire et inconsciente sur le moi d'un individu (c'est la durée qui s'écoule), nous devons nous demander alors s'il imprime une division, une scission, dans le moi lui-même, écartant à jamais ses deux aspects (qui ne seraient dès lors plus de simples aspects). Nous allons émettre l'idée de perfection du moi grâce à la vie sociale dans le sens où le moi originel n'étant pas adapté à la vie en société, mais souffrant pourtant de la nécessité de vivre en société, doit s'adapter et se parfaire continuellement pour atteindre un niveau d'accomplissement de soi qui lui permette d'être *en phase* avec lui-même. Sans doute cette expression d'être *en harmonie* avec soi-même fait-elle référence à ce double aspect du moi qui peut générer du conflit interne lorsque les appétences sociales ne sont pas en adéquation avec les volitions profondes et personnelles du moi. Il s'agira donc, dans la partie qui suit, de mettre en avant certaines contradictions qui semblent apparaître dans les ouvrages de Bergson, et de les résoudre. Notamment la contradiction apparente dans *Le rire* à propos du rôle de l'artiste qui tend, par ses productions artistiques, à faire renouer tout individu avec son intériorité profonde et la nécessité de la vie en société, c'est-à-dire ce besoin d'occulter les passions profondes et violentes du moi pour permettre une vie en communauté sans heurts – que Bergson appelle « pacifiée ».

¹⁹⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁹⁶ Nous accentuons par ce terme de dimension le caractère spatial du moi de surface, étant solide.

Chapitre IV :

L'importance de mener une vie sociale - l'équilibre interne de la personne assuré par la pluralité des aspects du moi ?

I. Le rôle de la vie sociale : création d'un moi perfectionné

Description, histoire et analyse me laissent ici dans le relatif. Seule, la coïncidence avec la personne même me donnerait l'absolu. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'absolu est synonyme de perfection.¹⁹⁷

Dans cette deuxième partie nous allons poursuivre notre étude du moi selon le principe d'élan vital. Mais nous allons maintenant l'analyser sous un autre angle et introduire l'idée de perfection. Il ne nous paraît pas aberrant de considérer cette idée de la mutation¹⁹⁸ du moi vers un double aspect comme étant liée à une certaine volonté de perfectionnement du moi, correspondant à cet élan naturel qui pousse tout être à s'améliorer de sorte à correspondre au mieux à son environnement. Ainsi, l'environnement de l'être humain étant passé de l'état solitaire à grégaire, il fallut modifier l'étant même de l'humain : il devait se donner à voir autrement s'il voulait évoluer convenablement dans son nouvel environnement,

¹⁹⁷ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 3.

¹⁹⁸ Nous nous permettons à présent d'utiliser ce terme car nous avons préalablement avancé et étudié l'idée d'une théorie de l'évolution bergsonienne, par l'élan vital. En outre, Bergson se positionne lui-même en opposition aux théories de l'évolution de Darwin. Alors qu'il développe ce principe d'élan vital dans *l'Evolution créatrice*, il en conclut que : « ceux-là [les néo-darwinistes] ont probablement tort quand ils font de l'évolution de l'instinct une évolution accidentelle, et ceux-ci quand ils voient dans l'effort d'où l'instinct procède un effort individuel. L'effort par lequel une espèce modifie ses instincts et se modifie aussi elle-même doit être chose bien plus profonde, et qui ne dépend pas uniquement des circonstances ni des individus. Il ne dépend pas uniquement de l'initiative des individus, quoique les individus y collaborent, et il n'est pas purement accidentel, quoique l'accident y tienne une large place » (Henri Bergson, *Evolution créatrice*, Paris, PUF, 2013, p. 120). L'élan vital se place donc dans une nouvelle forme d'évolution des êtres.

alors devenu social. De même, au-delà de la transition entre l'état solitaire et grégaire, plusieurs changements se sont opérés dans la vie sociale. Bergson le montre alors qu'il explique le lent processus d'évolution du moi parallèlement à la longue évolution de la société vers une forme de plus en plus pacifiée¹⁹⁹. Atteindre un système de vie en communauté n'a pas instauré immédiatement une vie sociale stable et sûre. Il fallut encore du temps pour accéder au mode de vie aussi développé socialement qu'à l'époque de Bergson – ou la nôtre. En effet, Bergson étudie majoritairement l'évolution sociale du moi en se référant à sa propre sphère sociale. Toutefois, il semble que l'évolution du moi, sa mutation, soit uniquement due au passage à la vie en société, et non à une vie sociale spécifique. En effet, dans *Le rire*, Bergson analyse le processus social du rire en restant centré sur le modèle social occidental. En effet, dans *Le rire*, toutes les œuvres artistiques de références sont issues de l'art occidental. On trouve beaucoup de Molière, mais aussi du Jean Racine, du William Shakespeare, du Corneille, etc. Dès lors, l'étude du rire de Bergson correspond essentiellement au modèle du comique occidental et se veut sans doute transférable aux autres cultures. Mais pour ce qui est du moi, il l'accorde d'emblée à toutes les sociétés, tout en accusant « la vie tranquille, bourgeoise » de la société. Cela semble paradoxal car dès qu'il aborde l'évolution du moi, Bergson la généralise à l'humanité toute entière, mais finit par revenir à son modèle social contemporain dès qu'il s'exprime sur la transformation du moi social seul. De ce fait, il nous faut démêler deux moments dans l'évolution du moi. Il apparaît comme un double développement : le premier serait celui qui consiste à passer du moi essentiellement pur au moi qui combine deux aspects, et le second serait le développement social du moi de surface de manière conforme à la société dans laquelle on évolue, c'est-à-dire en suivant l'influence sociale directement. D'un côté le moi profond ne « change » pas à proprement parlé, si ce n'est selon le cycle naturel de la durée, et d'un autre côté, le moi de surface, lui, change continuellement mais selon une juxtaposition de concepts et connaissances exclusivement issues du monde extérieur et social dans lequel il se place. Ceci permettrait dès lors d'expliquer et même de justifier la pluralité des sociétés et de leurs cultures, tout comme les capacités d'adaptions des êtres humains, et pour finir le fait que Bergson puisse parler de l'évolution du moi social tout en restant centré sur une étude occidentale ; car le moi se conforme exclusivement à son milieu. C'est donc ce que nous entendons derrière l'idée de *perfectionnement* du moi. Il cherche à se rendre adéquat au

¹⁹⁹ Cf. H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 122 : « le lent progrès de l'humanité vers une vie sociale de plus en plus pacifiée ».

monde qui l'entoure, tant social que physique – mais c'est précisément la dimension sociale de l'évolution du moi qui va nous intéresser ici.

Par conséquent, il sera question de développer une nouvelle idée dite de *perfectionnement du moi* chez Bergson conformément à la sphère sociale de ce moi. Mais avant de développer plus en détails cet argumentaire, nous tenons à montrer sous quel angle nous allons aborder cette notion de perfectionnement. Il nous faut donc commencer par préciser la définition de « perfection » puisqu'elle n'apparaît pas chez Bergson. Dans ce mémoire, nous l'entendrons de manière classique, c'est-à-dire dans le sens de rendre le moi parfait. Nous nous référerons donc essentiellement à la première définition du terme parfait, à savoir son sens tout droit tiré de l'étymologie. Ainsi, *perfection*, du latin *per-facere*, désigne littéralement ce qui est « fait jusqu'au bout », autrement dit, ce qui est abouti, qui n'a plus besoin d'être modifié. D'autre part, nous nous attarderons sur le caractère proprement social de la notion de perfection. Est communément entendu comme *parfait* le fait d'atteindre un « état d'accomplissement idéal, au plus haut degré de valeur possible, par un surcroît de raffinement esthétique, intellectuel, etc. ». Il y a donc une influence sociale dans l'idée de se rendre parfait. Nous allons donc montrer ceci en regard du processus de « mutation » du moi : le rendre parfait vis-à-vis d'autrui.

Mais ici, en particulier, comme nous parlons de perfectionnement, cela nous recentre sur l'idée de rendre la chose parfaite, de lui faire atteindre un statut dont elle ne dispose pas encore ; ou au sens propre du terme : « améliorer quelque chose de défectueux, de rudimentaire, d'insuffisant, etc., sans prétendre le rendre absolument parfait ». C'est ce sens, premièrement, que nous allons utiliser pour penser la transformation du moi et sa mutation vers le moi superficiel et social. Ainsi, nous allons montrer dans un premier temps que le moi originel a eu besoin de cette mutation par la vie sociale, car dans son état initial il n'était pas à même de suffire à l'être tout entier – qui, rappelons-le, a une prédisposition naturelle à l'appréhension du monde dans sa matérialité, ce qui est opposé à la durée pure qui caractérise le moi profond. Il fallait donc amener le moi à un état d'accomplissement de soi. Ce qui laisse par ailleurs entendre que le moi, sans moi de surface, serait incomplet, atrophié.

Ainsi, l'idée de perfection nous oriente sur cet aspect du moi pur et profond qui n'est pas adapté à la vie pratique, exigée par les relations sociales et l'évolution dans le monde matériel. Or, l'être est naturellement orienté, comme nous l'avons déjà montré, vers la vie sociale, vers le langage, vers le contact avec autrui. Par conséquent, il y eut la nécessité pour

le moi de se modifier en vue de se perfectionner pour qu'il corresponde au mieux à la vie pratique du monde extérieur et puisse assurer (mais aussi garantir) l'évolution créatrice du sujet qui est un principe constitutif de tout être.

1. *L'occultation du moi profond ?*

[...] jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe.²⁰⁰

Cette idée de perfection du moi, qui n'est jamais avancée tel quelle par Bergson, nous est venue suite à notre analyse du rôle d'autrui dans la constitution du double aspect du moi et la théorie de l'élan vital. En effet, nous avons vu que l'apparition d'autrui et le danger qu'il pouvait représenter à cause d'une mésestimation ou simplement de l'absence d'une possibilité de compréhension, a fait que l'intelligence et la raison ont orienté la conscience sur l'intérêt le plus pressant : « ce que l'intérêt conseille, la raison l'ordonne »²⁰¹ nous dit Bergson. Et cet intérêt le plus pressant est avant tout de préserver sa condition. Il était donc dans l'intérêt du moi de se tourner vers le langage et les choses matérielles, et de mettre de côté son intériorité alors trop dangereuse pour sa survie en présence d'autres individus. De même, il fallait suivre « les nécessités de la vie » nous dit Bergson. Il y a donc l'existence de nécessités qui garantissent la vie de l'être humain, en l'occurrence. Or, à quoi Bergson peut bien faire référence à travers cette notion de nécessité ? lorsqu'il parle des besoins vitaux, il emploie toujours le terme « besoin ». De plus, ici, il est question des nécessités *de la* vie et non pas des choses nécessaires à la vie. De toute évidence, ces nécessités de la vie font référence à tout ce que la vie humaine requiert pour avancer de manière à se préserver le plus efficacement et longtemps possible. Si nous prenons la citation en entier, il est dit qu'une « réalité profonde [...] nous est voilée, souvent dans notre intérêt même, par les nécessités de la vie »²⁰². Il s'agit donc de mettre en cause ici l'aspect pratique que la vie nécessite, le langage, la rapidité d'action, la sélection des perceptions pour répondre efficacement aux

²⁰⁰ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 118.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 121.

²⁰² *Id.*

besoins, etc. bref, tout ce qui permet de développer sa puissance d'agir. Ce qui s'accorde parfaitement avec l'élan vital. Celui-ci aurait donc fait en sorte de « voiler » le moi profond, que Bergson appelle ici cette « réalité profonde », la durée qui réside au fond de tout être, seule vérité vraie²⁰³. En voilant l'aspect profond et individuel du moi, il a laissé le champ libre au moi de surface qui s'est alors développé conformément à l'environnement social qui se présentait alors. Car, après tout, c'est le moi de surface qui répond le mieux aux nécessités de la vie : il est un moi stable, ordonné, soumis à l'intelligence et la raison. Au contraire, le moi profond suit la durée, il laisse exploser ses états. Et justement, Bergson annonce à la suite de la citation que nous avons donnée, qu'il est « utile que ces explosions soient conjurées »²⁰⁴ au profit de la vie en société.

Le moi s'est donc retrouvé confronté à une dualité : vivre en société et répondre aux exigences qu'elle requiert pour le bien commun, ou conserver son intériorité intacte, apposer le voile sur sa tendance à la vie sociale, et suivre seulement sa durée pure. Mais Bergson l'a dit, les besoins prennent le dessus, car la pensée est action : « la pensée est orientée vers l'action ; et, quand elle n'aboutit pas à une action réelle, elle esquisse une ou plusieurs actions virtuelles, simplement possibles »²⁰⁵. Le moi ne peut pas rester inactif, il est tiré vers l'action par la pensée et l'intelligence. Ceci correspond également à la force créatrice de la pensée, qui tend à toujours créer, notamment par l'action ; c'est pourquoi Bergson dit de la pensée qu'elle s'oriente inéluctablement vers l'action, moyen le plus immédiat de concrétiser une création virtuelle dans le réel. Dès lors, nouveau problème : l'introduction d'une vie qui ne coïncide pas avec sa propre vie. Confrontation avec deux modes de vie différents, l'une interne et l'autre externe – la durée intensive et la matérialité extensive. Il n'était pas possible de formater le monde extérieur sur le modèle interne de l'être. Le plus accessible dans l'immédiat était donc d'évoluer. Et nous insistons sur ce terme car il transparait très régulièrement chez Bergson, notamment lorsqu'il parle du long effort qu'a été celui de cette double influence pour recouvrir le moi d'une couche solide, immuable et stable. En outre, par la conscience et la corporalité, il est impossible pour l'individu d'ignorer son appartenance au monde tant psychique que physique. Bergson le montre bien dans *L'âme et le corps*,

²⁰³ Les concepts, et toutes les connaissances qu'ils dispensent à l'être par son intelligence, ne sont en effet que des vérités pratiques, utiles à la vie pour mieux appréhender puis fixer les choses du monde.

²⁰⁴ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 121.

²⁰⁵ H. BERGSON, *L'âme et le corps*, *op. cit.*, p. 19.

notamment lorsqu'il étudie le lien indéniable entre la pensée – forme abstraite du psychique – et le cerveau – forme concrète de l'activité mentale. Il va même jusqu'à dire qu'un déséquilibre du corps a énormément d'influence sur la pensée et l'équilibre psychique de l'individu, que le contraire – un déséquilibre de la pensée ne peut naître que d'un déséquilibre du cerveau. Selon Bergson, il ne faut pas négliger le lien évident qui existe entre corps et esprit : « il suffira d'une légère modification de la substance cérébrale pour que l'esprit tout entier paraisse atteint »²⁰⁶. De là, Bergson fait découler le problème de la folie. Ainsi, nous en venons à un point qui est crucial pour notre propre analyse : si le corps a une influence non négligeable sur l'esprit, et moins l'inverse, il apparaît dès lors naturel que la conscience accompagnée de l'intelligence ait jugé nécessaire de favoriser le développement dans la vie extérieure : de fortifier le moi de surface. En effet, l'influence du monde extérieur est ce qui affecte directement le corps. Dès lors, si cet impact du monde extérieur est négligé, l'individu peut manquer la connaissance de certaines causes néfastes qui auront un effet négatif sur son corps et altéreront sa pensée. Bergson le dit lui-même alors qu'il étudie la folie : lorsqu'elle n'est pas causée par une déficience originelle de la substance cérébrale, c'est une cause extérieure qui est responsable. Il parle ainsi de « l'effet de certains toxiques sur la conscience, et plus généralement de l'influence de la maladie cérébrale sur la vie mentale »²⁰⁷. Et cet effet agit comme un boomerang : il se répercute ensuite à nouveau sur le corps (à travers les fameux symptômes physiques).

L'esprit ne doit donc pas négliger l'influence du monde extérieur sur le corps, et s'il veut mener à bien son effort créatif, il doit orienter son action de manière à ce qu'elle corresponde aux influences du monde dans lequel il se positionne. C'est pourquoi le moi de surface a fini par prendre le dessus sur le moi profond, car ce dernier n'est pas le plus approprié pour appréhender les choses selon le besoin, ou de manière pratique : pour répondre à la survie. De là provient l'intervention de la nature, que nous pouvons maintenant associer à cet élan vital, dans le maintien du voile entre les deux aspects du moi. Nous disons associer nature et élan vital car il semble évident que Bergson fait référence à cet élan créatif de tout être vivant à améliorer sa condition lorsqu'il mentionne le rôle de la nature. La nature est en effet faite d'un flux continu, et c'est l'intelligence qui découpe le réel en objets, en éléments

²⁰⁶ H. BERGSON, *L'âme et le corps*, *op. cit.*, p. 20.

²⁰⁷ *Id.*

de connaissances. Nous en revenons encore à la distinction fondamentale entre intensif et extensif :

Il n'y a dans la nature que des différences de degré, – degrés de complexité dans la première hypothèse, degrés d'intensité dans la seconde. Une fois ce principe admis, l'intelligence devient aussi vaste que le réel, car il est incontestable que ce qu'il y a de géométrique dans les choses est entièrement accessible à l'intelligence humaine ; et, si la continuité est parfaite entre la géométrie et le reste, tout le reste devient également intelligible, également intelligent. Tel est le postulat de la plupart des systèmes.²⁰⁸

Par ce postulat, qui est issu de la plupart des systèmes de connaissances, nous apprenons qu'il est communément admis que l'intelligence façonne le monde de sorte à pouvoir l'appréhender de manière pratique puis à émettre des connaissances fixes à son sujet. Ce procédé permet à l'esprit de pouvoir se porter de manière active dans le monde extérieur avec assurance, en mettant de côté le flux naturel qui est censé constituer les choses. De là Bergson fait naître notre conceptualisation de l'inerte et du vivant. Cette conceptualisation est erronée selon Bergson, puisque le vivant ne se conçoit pas en opposition à l'inerte. Le vivant correspond à un flux continu de la durée, et dès lors, même l'inerte est vivant, c'est seulement notre tendance à la vie pratique et à l'appréhension matérielle des choses (en cause, l'intelligence qui traduit l'intensif en extensif par souci de facilité cognitive) qui nous pousse à percevoir les choses dans leur aspect général, à les figer. Sinon, tout est mouvement. Dans *Le rire*, Bergson explique justement que « si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, [...] notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature »²⁰⁹. L'intelligence se porte donc vers la nature, qu'il faut ici entendre comme le monde extérieur, mais il y a bien quelque chose qu'elle place entre nous et cette nature.

Pour pouvoir appréhender le monde pour qu'il corresponde à sa condition, la conscience use de l'intelligence qui « détache » alors l'individualité de la perception. On ne perçoit plus les choses dans leur individualité, ni selon notre propre individualité. Et avec l'apparition d'autrui, dont l'individualité est inaccessible depuis notre point de vue comme

²⁰⁸ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 234.

²⁰⁹ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 115.

nous l'avons déjà montré, l'intelligence accentue encore ce détachement afin de rendre les choses les plus fixes possibles, et de pouvoir ainsi les faire correspondre aux perceptions de tous. Nous avons donc procédé à une abstraction du réel, notamment par la conceptualisation du vivant selon l'inerte. La gradation conceptuelle des choses (on classe selon distinction graduelle des choses entre elles, des plus grosses différences aux plus infimes) a permis de stabiliser le réel. De lui ôter son aspect vivant, tel que le conçoit Bergson, ce flux continu changeant et évolutif.

Mais pourquoi puis comment sommes-nous parvenus à une telle abstraction du réel ? Il y a dans l'être une part de dicible et d'indicible. Le premier correspond à l'expression par les concepts langagiers, donc au moi de surface. Le second est tout ce qui ne peut pas se *dire* par les mots, ce qui s'exprime de manière intensive : le moi profond, dit *pur* pour cette raison essentiellement ; il ne peut être formulé. Notre être est composé de ces deux aspects. Mais ils n'occupent pas une place égale en nous-mêmes et l'apparition d'autrui a fait en sorte que l'un prédomine sur l'autre. En regard de tout ce que nous avons déjà dit sur le rôle d'autrui, il apparaît désormais évident que le moi de surface ait pris le dessus sur le moi profond, car il renferme le dicible, c'est-à-dire ce qui est communicable à un autre. Face à notre développement social, nous sommes aujourd'hui, comme à l'époque de Bergson, centrés sur notre moi de surface, et nous faisons en sorte de le développer puisque les rapports sociaux sont désormais constitutifs de notre intériorité. Nous avons pris l'habitude de nous référer exclusivement à l'aspect pratique et rectiligne de notre personnalité. Les mots représentent et expriment tout, bien qu'il nous reste parfois ce sentiment que les mots usuels sont insuffisants ou inappropriés pour exprimer ce que l'on ressent au plus profond de nous.

Ceci s'explique par le fait que nous avons entrepris, petit à petit, d'occulter notre propre intériorité, notre individualité la plus profonde, car elle mettait en péril notre volonté d'agir avec autrui. Laisser libre court à ses passions individuelles était dès lors contraire à la volonté d'établir une relation pacifiée avec autrui. Notre élan vital s'est donc orienté vers le développement de notre moi social en dépit de notre moi profond, personnel. C'est ainsi qu'un filtre a été apposé entre les deux aspects du moi, par la nature, pour nous préserver de notre propre passion. Pour parfaire notre relation avec autrui, nous nous sommes donc évertués à accentuer le dicible et à occulter l'indicible, qui n'était alors plus d'aucune utilité pour communiquer avec d'autres moi, voire même tendait à rendre les relations difficiles

lorsqu'il se manifestait : « sous cette double influence a du se former pour le genre humain une couche superficielle de sentiments et d'idées qui tendent à l'immutabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles »²¹⁰. Nous sommes donc passé progressivement, et de façon assez lente selon Bergson (conformément à l'évolution même de la société) du moi profond vers le moi de surface. Il s'est alors opéré un glissement du subjectif vers l'objectif. Par souci de relations stables avec les autres moi, l'être humain a fait en sorte de placer ses émotions individuelles dans un statut universel – repensons à notre exemple de la douleur. Le moi de surface vient donc cacher et même étouffer le moi profond, trop pulsionnel. Attention toutefois, Bergson ne dénigre pas le moi profond, bien au contraire. A ce stade, il tache simplement d'expliquer et de comprendre pourquoi nous avons tant perdu de notre propre individualité. Ces explications sont donc globalement neutres, il montre simplement les interactions entre les deux aspects du moi en regard de l'influence d'autrui, instaurant la vie en société. Et bien qu'il subsiste toujours sa critique sous-jacente du langage, la réelle critique apparaîtra avec le rôle de l'artiste, qui contrairement aux idées reçues, offre une occasion de renouer avec son individualité délaissée.

Dès lors, l'apparition du moi de surface chez Bergson aboutit à un moi superficiel, développant lui-même une personnalité superficielle, dénuée d'authenticité. Le moi ne pouvait pas pleinement s'épanouir sous sa simple forme pure, alors il s'est modifié afin de correspondre aux autres et de pouvoir communiquer, comprendre, vivre : car l'humain vit en communauté, il était donc nécessaire de créer du lien entre les êtres de sorte à ce que chacun puisse vivre en tant que soi-même avec les autres. Le moi bergsonien est donc un moi avant tout social car l'aspect du moi qui représente toute l'individualité des êtres a été occulté par la nécessité. Ainsi, cette tendance à la vie en société qui devait faire en sorte que l'individu puisse vivre à la fois en tant que soi-même et au milieu des autres, a conduit petit à petit à la perte de cette individualité. Et quand bien même nous pensons être individuels lorsque nous croyons toujours avoir notre propre individualité, nous ne percevons en réalité que ce que notre relation trop longue avec autrui a figé de nous. Le voile de la nature s'est peu à peu occulté, et nous avons perdu l'accès à notre propre durée, oubliant même ce qu'elle représente. Dans nos systèmes sociaux occidentaux – principaux référentiels de Bergson – tout est formaté sur le même modèle conceptuel, et tout ce que nous ressentons n'émane plus

²¹⁰ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 121-122.

de notre propre individualité mais de la représentation que nous nous faisons de notre sentiment. Nous ne percevons que « son déploiement extérieur » :

Quand nous éprouvons de l'amour ou de la haine, quand nous nous sentons joyeux ou tristes, est-ce bien notre sentiment lui-même qui arrive à notre conscience avec les milles nuances fugitives et les milles résonnances profondes qui en font quelque chose d'absolument nôtre ? Nous serions alors tous romanciers, tous poètes, tous musiciens. Mais le plus souvent, nous n'apercevons de notre état d'âme que son déploiement extérieur. Nous ne saisissons de nos sentiments que leur aspect impersonnel, celui que le langage a pu noter une fois pour toutes parce qu'il est à peu près le même, dans les mêmes conditions pour tous les hommes. Ainsi, jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe.²¹¹

Ainsi, il ne subsiste de nous-mêmes que notre aspect impersonnel. Nous notons au passage que le terme « impersonnel » a justement été employé par Bergson pour nommer le moi de surface, en particulier dans *l'Essai* où il dit explicitement que « nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun »²¹². Avec ces deux passages, nous pouvons établir un lien entre l'existence primordial de deux aspects du moi, puis le passage au moi de surface, à l'impersonnel. Dans le premier passage que nous venons de citer, Bergson montre que notre sentiment ne nous parvient que partiellement, comme si nous ne percevions de lui que l'enveloppe extérieure, qui est la même pour tous. Son intériorité, qui correspond à sa singularité et fait que ce sentiment est « absolument nôtre », nous échappe. Dès lors, si elle nous échappe, cela prouve bien que nous ne la manquons pas de manière volontaire. Nous ne décidons pas de laisser de côté l'individualité des choses de manière délibérée. Donc, s'il y a bien une occultation de notre individualité, formalisée à travers le moi profond, celle-ci n'est pas intentionnelle. Et nous pouvons l'expliquer par la seconde citation, dans laquelle Bergson nous apprend que notre vie interne se présente sous un double aspect. Ceci veut donc signifier que nous pourrions avoir la possibilité de percevoir notre vie de deux façons différentes. L'une dans sa pureté la plus singulière, telle qu'elle ne pourra jamais être donnée à percevoir à un

²¹¹ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 117-118.

²¹² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 96.

autre : elle est absolument nôtre, elle est ce qui nous correspond et nous représente dans notre propre individualité, indépendamment de toute influence extérieure. L'autre à travers le monde extérieur et autrui, donc par le langage, qui reste la façon la plus directe d'exprimer le monde et nous-mêmes tels que nous en faisons partie. Or, le langage a cette particularité qu'il se conforme aux concepts, lesquels ne sont pas en mesure de saisir toute la nuance d'une chose. C'est le propre du concept, définit une chose et pour pouvoir définir il faut marquer les éléments qui reviennent le plus dans cette même chose et ses déclinaisons de manière générale. On définit une chose comme on définit les clôtures d'un champ²¹³. Or, clôturer revient à figer, fixer et rendre immuable. Ce qui est à l'opposé de la vie interne telle qu'elle est pure durée. C'est un flux continu, en mouvement permanent. Le saisir pour l'exprimer revient à le fixer et donc à le détruire.

C'est ainsi que petit à petit, le moi s'est vu occulter son intériorité, par cette surface devenue de plus en plus solide et ce voile de plus en plus épais. En effet, l'être humain étant devenu social par la force des choses – car rien n'est accidentel –, il s'est vu dans l'obligation sociale de figer ses états d'âmes chaque fois qu'il devait les exprimer au contact d'autrui. Le langage étant à la base de la communication entre humains, chacun s'est habitué à tout rapporter à ses concepts. Dès lors, nous ne sommes plus que le concept de l'individu, privé comme tout concept de son individualité. D'où cette phrase de Bergson que nous avons déjà citée : « jusque dans notre propre individu, l'individualité nous échappe ». Plus avant, nous disions que Bergson dispensait encore d'émettre une critique à l'égard de l'occultation du moi profond lorsqu'il expliquait le rôle de la société. Pourtant, cette phrase sonne comme une accusation. Il nous accuse – lui y compris – de nous être laissés abusés par la facilité du langage, par l'efficacité de la vie pratique. En résultat, nous avons fini par tout bâtir selon ce principe d'efficacité pratique : tout est aujourd'hui fait pour faciliter la vie, pour réduire au maximum l'action afin d'en cumuler toujours plus chaque jour. Mais pour finalement n'accomplir que du superficiel. Nous manquons l'essentiel des choses, nous passons à côté de notre vie.

Par conséquent, bien que cette intervention de la nature à faire en sorte d'orienter au maximum notre conscience vers l'action pratique était d'origine bienfaisante, ou tout du moins répondait de la manière la plus appropriée à la nécessité (« il fallait vivre »), Bergson

²¹³ On parle d'ailleurs de champ lexical, et Bergson lui-même parle du fait que nous évoluons parmi ces concepts « comme en un champ clos » (*Le rire, op. cit.*, p. 118).

en dira tout de même qu'avec le temps cette intervention a transformé notre être tout entier, nous faisant nous détacher presque intégralement de notre individualité. Bien qu'il comprenne cette tendance de l'être, il n'approuve pas pour autant le tour qu'elle a pris.

2. *La contradiction apparente dans Le rire*

C'est ainsi que nous en venons à émettre nous-mêmes un jugement sur l'œuvre de Bergson, *Le rire*, dans laquelle il semble y avoir une certaine contradiction entre deux recommandations qu'il émet. En effet, le propos soutenu dans la fin de son livre *Le rire* semble contredire quelques idées défendues dans d'autres de ses ouvrages, antérieurs et postérieurs. Afin de nous en assurer, nous allons détailler ce point.

Dans nombre de ses ouvrages, on trouve des occurrences de l'artiste et de son rôle. Mais elles se présentent le plus souvent sous forme d'exemples, et Bergson n'y consacre pas d'étude à proprement parlé. C'est dans *Le rire*, son troisième ouvrage, qu'il consacre dans le chapitre III toute une étude de l'artiste et de son rôle métaphysique, voire même salvateur pour l'être humain. En effet, nous verrons dans cette seconde étape de notre analyse que l'étude menée sur le rôle de l'artiste, mais aussi sur sa condition vis-à-vis de la société, crée une scission entre les êtres humains et tend à les séparer en deux catégories. Il y aurait les êtres humains dont la perception est attachée au besoin, et les artistes qui voient le monde d'une manière singulière et « virginale ». Mais nous avons déjà travaillé le statut de l'artiste précédemment, et nous avons même avancé son caractère distrait, principal facteur qui l'éloigne du reste des êtres humains. Or, l'artiste est un distrait justement parce qu'il dispose d'une perception particulière du monde et de lui-même. Ce qualificatif jusqu'alors péjoratif devient chez Bergson une prédisposition salvatrice qui doit servir d'exemple à tous les individus. Sans doute, la société a-t-elle inconsciemment déjà saisi cet effet de l'art, ce qui expliquerait un tel respect pour les œuvres, allant parfois jusqu'au sacrement.

Cependant, cette mise en avant de l'artiste et de sa capacité à nous faire renouer avec notre individualité peut paraître contradictoire avec certains écrits où Bergson affirme qu'il faut se consacrer exclusivement au développement, et même perfectionnement de notre moi social, car nous sommes des êtres sociaux, inscrits dans une société. Chercher à renouer le

lien avec notre individualité, et toutes ses pulsions, ses explosions aléatoires, serait dès lors en totale contradiction avec cet impératif. Voire même, chercher à retrouver notre intériorité profonde pourrait être un frein à notre bon développement social : nous nous retrouverions en marge d'une société qui avance et qu'il est de notre devoir de suivre ce qu'elle exige. Bergson dit précisément qu'« il y a un devoir, et notre destination est d'y obéir », présentant ainsi une forme de naturalisation de la règle sociale et même de l'obéissance, nous dit Frédéric Worms en commentaire de ce passage, qui découle de la nécessité de la vie en société.

Dès lors, les êtres humains sont-ils condamnés à vivre en étant perpétuellement tiraillés entre deux modes de vie, raison de cette contradiction apparente, car Bergson lui-même est soumis à ces tensions naturelles ? Ou Bergson présente-t-il quelque chose qui va au-delà de notre présente analyse, essayant de surpasser la simple condition naturelle des êtres humains qui aurait pris une direction sous la nécessité mais aurait fini par s'y ancrer, s'y réfugier, de sorte qu'ils en ont oublié leur essence ?

Le rôle de l'art pour ramener le moi profond à la surface

Comme nous l'avons dit, Bergson critique le rôle trop marqué de la société qui, par l'établissement du langage, a centré les individus sur leur déploiement social, ce qui a petit à petit détaché ces individus de leur propre individualité. C'est ainsi qu'il met en avant le rôle de l'artiste, ne développant nullement une étude esthétique mais plutôt métaphysique, montrant que l'œuvre d'art produite par un artiste, et non selon une démarche artistique, tend à nous révéler la durée. Et ce processus de révélation passe évidemment par le moi profond. Nous parlons de l'artiste comme s'il se distinguait du reste des individus précisément parce que Bergson considère les artistes comme des êtres à part. Plusieurs fois maintenant nous avons expliqué le rôle de la nature dans l'interposition du voile entre les deux aspects du moi. Ce voile étant naturel, il est donc appliqué à tous les êtres humains. Cependant, pour Bergson la nature n'est pas parfaite et elle commet parfois quelques erreurs, issues de sa propre distraction. Ceci semble faire référence à toutes les mutations aléatoires qu'il est possible d'observer dans la nature, chez n'importe quelle espèce (un exemple des plus communs : la mutation accidentelle des panthères noires). Mais dans *Le rire*, la nature oublie d'attacher les perceptions de certains êtres au besoin, « de loin en loin, par distraction, la nature suscite des

âmes plus détachées de la vie »²¹⁴. Et même, cette distraction est ici d'une importance capitale puisque Bergson ajoute par la suite que « pour ceux mêmes d'entre nous qu'elle a faits artistes, c'est accidentellement, et d'un seul côté, qu'elle a soulevé le voile. C'est dans une direction²¹⁵ seulement qu'elle a oublié d'attacher la perception au besoin »²¹⁶. Nous apprenons que l'accidentel peut donc se produire, mais aussi que les artistes sont présentés comme des accidents de la nature. Or, rappelons que Bergson ne conçoit pas l'accidentel dans les processus d'évolution des êtres. Ce qui amène à considérer cette notion d'accident sous un autre angle : sans doute Bergson peut-il simplement signifier que les êtres que la nature a faits artistes ne sont pas choisis, au sens d'élus comme on les considère parfois²¹⁷ dans la société (notamment à travers le concept de génie). Ils sont simplement des individus aléatoires dont la perception a la particularité de ne pas s'accorder exclusivement au besoin. Et même, si nous suivons les explications de Bergson, cette singularité des artistes est en réalité un handicap (ce qui justifie encore l'utilisation de la notion d'accident dans le processus naturel) car pour vivre efficacement au quotidien, il est nécessaire de percevoir les choses telles qu'elles répondent à nos besoins afin de pouvoir accorder notre action directement à nos perceptions. Les artistes sont donc invalidés par cette apparente erreur de la nature. Ils sont désavantagés vis-à-vis de la majorité, raison pour laquelle nombres de stéréotypes concernant les artistes tendent à les décrire comme des individus à part, des distraits, des rêveurs, des poids pour la société car ils ne produisent rien d'utile.

Mais Bergson dément ces clichés et place l'artiste dans un nouveau rang alors qu'il aborde une grande question philosophique : « quel est l'objet de l'art ? »²¹⁸. L'objet de l'art est donc étroitement lié au double aspect du moi, et nous irons même jusqu'à dire que c'est parce qu'il existe ce double aspect du moi que l'art lui-même existe. En effet, comme nous l'avons montré en détail précédemment, la tendance naturelle de l'homme à vivre en société a peu à peu occulté le moi profond, trop dangereux pour la vie commune des hommes. C'est un

²¹⁴ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 118.

²¹⁵ Une direction correspondant à un sens, d'où la prédisposition des uns à la musique et des autres à la peinture, par exemple. Ceci détermine pour Bergson la diversité des arts.

²¹⁶ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 118-119.

²¹⁷ C'est ici un contrebalancement de la part de Bergson, les artistes sont d'une utilité capitale pour la société, mais ils n'ont à l'origine rien d'exceptionnel : ils sont issus d'une mutation naturelle,

²¹⁸ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 115.

processus naturel qui s'est mis en place par l'instauration du voile, coupant l'accès à la conscience à notre intériorité profonde, laquelle nous détournait de nos actions pratiques. Mais la nature ne pouvant pas contrer la nature, il est survenu quelques failles dans la création du voile pour certains individus. Et la nature a laissé une brèche entre les deux aspects du moi, faisant ainsi en sorte que la conscience puisse accéder aux perceptions pures, dénuées d'intérêt pratique.

Dès lors, les artistes ont accès à une perception du monde très singulière, et proprement leur. Elle n'est plus guidée par le besoin, elle ne cherche plus à correspondre à une masse, mais à se faire uniquement personnelle. Nous disons perception, et non pas vision comme le commun des individus dit souvent, car la nature n'a pas détaché que le sens de la vue chez les individus qu'on appelle artistes. Elle soulève le voile sur un sens seulement, ce qui détermine alors la prédisposition des artistes à telle ou telle forme d'art, en correspondance avec le sens libéré. Bergson affirme que la nature n'a pas pu retirer intégralement le voile (ce qui serait contraire à cet élan vital qui voyait la nécessité justement dans l'interposition du voile). Mais sans doute de la nécessité se trouvait aussi dans le fait de maintenir des êtres en lien avec leur propre intériorité : voilà le rôle de l'artiste. Par son exemple, il invite les autres individus à le suivre dans son détachement. C'est ainsi qu'il présente ses œuvres et bien plus encore car :

C'est la vie intérieure des choses qu'il verra transparaître à travers leurs formes et leurs couleurs. Il la fera entrer peu à peu dans notre perception d'abord déconcertée. Pour un moment au moins, il nous détachera des préjugés de forme et de couleur qui s'interposaient entre notre œil et la réalité. Et il réalisera ainsi la plus haute ambition de l'art, qui est ici de nous révéler la nature.²¹⁹

Le rôle de l'artiste est donc, de manière bien involontaire, de nous révéler la nature au sens où il parviendrait par ses œuvres et ce qu'elles représentent, à nous transmettre sa propre perception des choses. Car dans une chose que l'on dit ordinaire, les artistes verront tout ce qui ne s'attache pas au simple concept, c'est-à-dire « des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer »²²⁰. C'est à travers un arrangement particulier de mots ou de couleurs,

²¹⁹ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 119.

²²⁰ *Id.*

de formes ou de structures, qu'ils nous suggèrent une autre façon de voir ces choses auxquelles nous sommes tant habitués, mais que nous ne voyons plus depuis longtemps ; du moins qu'à travers l'intérêt pratique que nous leur avons universellement imposé. Dès lors, une chaise, qui est universellement connue comme un objet sur lequel s'asseoir, deviendra dans l'œuvre de l'artiste une chose soudainement inconnue, qui ne correspond plus à aucun référentiel conceptuel. C'est ainsi que *La chaise* de V. Van Gogh, trouve un succès dans nos sociétés. Pourtant ce tableau ne représente qu'une simple chaise, on ne peut plus commune. Mais c'est ce qu'Arthur Danto appelle « la transfiguration du banal » dans son œuvre éponyme²²¹, rejoignant Bergson en ces mots : « l'essentiel, dans l'art, est la capacité spontanée qu'à l'artiste de nous amener à voir sa manière de voir le monde : son style »²²². Et Bergson disant lui-même que les artistes « s'ingénieront à nous faire voir quelque chose de ce qu'ils auront vu »²²³. Il est donc clair que l'enjeu artistique est bien supérieur à la simple représentation du réel : il *dévoile* le vrai. Et Bergson dira ensuite que plus une œuvre se rapproche de la réalité, plus elle trouve un écho chez un très grand nombre de personnes. Nous ne pouvons rester insensible à ce qu'il y a de plus fort au fond de nous : l'art vise cette intériorité individuelle et la ramène confusément à la conscience. De là naît le sentiment d'ébranlement que l'on ressent parfois face à une belle œuvre. Et cette œuvre sera justement belle à nos yeux – ou notre conscience – précisément car elle saura trouver un écho harmonieux avec ce qui se trouve au plus profond de nous. Ce que Bergson appelle la vie intérieure, qu'il compare souvent à une mélodie²²⁴.

Et cette vie intérieure correspond à notre moi profond, cet aspect qui évolue selon la durée, et dont chaque appréhension est devenue trop fixe et banale pour que l'individu perçoive réellement les qualités de ses états d'âmes. La vie sociale est responsable de cette altération de notre vie intérieure et il est du ressort des artistes de se frayer un chemin à travers la croute si épaisse du moi de surface : « quand nos amis les plus sûrs s'accordent à nous conseiller un acte important, les sentiments qu'ils expriment avec tant d'insistance

²²¹ A. DANTO, *La transfiguration du banal – une philosophie de l'art*, Paris, Seuil, 1981.

²²² *Ibid.*, p. 320.

²²³ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 119.

²²⁴ « La mélodie ininterrompue de notre vie intérieure », H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 115. Cette métaphore de la mélodie, rappelons-le, évoque la durée, car elle est semblable aux notes d'une musique qui seules ne représentent rien, mais ensemble, elles s'interpénètrent et forment une mélodie vivante.

viennent se poser à la surface de notre moi, et s'y solidifier [...]. Petit à petit ils formeront une croute épaisse qui recouvrira nos sentiments personnels »²²⁵. Loin d'exprimer ici une forme de déterminisme, Bergson évoque simplement le fait que le moi de surface se modèle à partir de celui des autres. Rien de plus logique lorsque l'on reconsidère nos précédentes analyses sur la nécessité d'établir du lien et une ressemblance uniforme avec autrui pour pouvoir créer une société. Ainsi, conformément à ce qu'autrui transmet de lui-même, nous allons façonner notre moi qui va peu à peu se solidifier, car il y a besoin de fixité si on veut maintenir un rapport stable avec les autres (si une personne change de caractère, de pensée, de comportement en permanence, aucune relation durable n'est envisageable avec elle. Le changement trop récurrent est d'ailleurs désapprouvé dans les sociétés, qui ont besoin de relations stables entre les individus pour devenir pérennes).

La connaissance de l'autre est donc essentielle à l'établissement d'une relation entre les individus. Cette connaissance de l'autre va nous permettre d'associer nos perceptions à des concepts, pour ainsi déterminer la valeur de l'autre. Et par cette connaissance, nous allons émettre des jugements, qui auront une répercussion sur notre propre personne. Ainsi, lorsque Bergson dit que ce que nos amis dégagent de leur propre personnalité vient se fixer sur notre moi en couche épaisse, c'est sans doute une référence à ce que l'on appelle communément *intégrer* une idée, un savoir. Celui-ci s'intègre bel et bien au sens propre dans notre être, car la conscience accompagnée de la raison, l'a jugé bon pour leur propre développement. C'est en fait le propre de la conscience que de s'étendre dans la matière, d'intégrer ce qui lui convient et de se modeler en correspondance à son milieu – qui d'origine lui est antagonique :

Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté²²⁶ ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie

²²⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 127.

²²⁶ A ce propos, Bergson s'est expliqué un peu plus tôt dans l'ouvrage en affirmant que conscience est synonyme de choix, à travers le fait qu'elle est d'abord synonyme de mémoire. En effet, la conscience capte le présent, conserve le passé, et anticipe le futur. Et parce qu'elle n'est déterminée par aucune loi physique, mais seulement par sa propre durée, elle est liberté (cf. *La conscience et la vie*, Paris, PUF, 2013, pp. 4-5, 10-11).

trouve moyen de les réconcilier. C'est que la vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit.²²⁷

Cet arrangement entre conscience et matière – vie immatérielle et mode de vie étendue et déterminée par les lois physiques –, réside donc dans le moi de surface qui se trouve à la lisière des deux modes de vie, et les combine ainsi. Il est façonné selon les deux : une surface solidifiée et mesurable comme un nombre, formé à partir d'états de conscience rendus abstraits et impersonnels. C'est en cela que Bergson affirme que la conscience modèle la personnalité de l'individu selon ce qu'elle perçoit du monde extérieur, tel qu'autrui, et qui correspond à ce qu'elle juge comme étant à son profit. Selon lui, l'insociabilité, concept intellectuel pour désigner des êtres qui ne prêtent plus d'attention aux choses, émane du fait que la conscience ne se porte plus ni vers elle-même, ni vers le monde extérieur : « on néglige de regarder autour de soi et surtout en soi : comment modeler sa personne sur celle d'autrui si l'on ne commence par faire connaissance avec les autres et aussi avec soi-même ? »²²⁸. La personnalité est donc ceci, un combiné d'autrui et de soi-même, suffisamment bien arrangé pour présenter une personne singulière mais capable d'interaction avec la singularité d'une autre personne. Le moi de surface intègre donc les deux modes de vie : l'un fixe et détachable car pouvant tout aussi bien appartenir à un autre sans être dénaturé, et l'autre personnel, fondé à partir de soi mais extrait du mouvement pour être figé. Dès lors, vivre socialement, c'est vivre uniquement selon son moi de surface, et c'est le perfectionner jour après jour, au fil de l'intégration de nouvelles connaissances provenant des autres. Petit à petit on ajoute de la matière au moi solide pour lui donner la forme qui correspond à soi-même mais tel qu'autrui peut la voir également. Le moi de surface est par conséquent un moi qui est autre, car il se forme plus pour correspondre au modèle social et à la perception d'autrui, qu'à notre individualité. Ce que Bergson semble donc critiquer ici, est le fait qu'en présence des autres, nous ne sommes jamais réellement nous-mêmes. Nous sommes constamment arrangés selon telle ou telle norme sociale ou morale.

Là où nous redevons nous-mêmes l'espace d'un bref instant, c'est en présence de l'art. Car l'art n'est plus personne, il ne se conforme lui-même à aucune norme sociale. Les mots perdent leur sens, les couleurs leur symbole, et les forment ne correspondent plus à

²²⁷ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, op. cit., p. 13.

²²⁸ H. BERGSON, *Le rire*, op. cit., p. 112.

aucun concept. Il nous faut donc faire l'effort de mettre de côté notre moi formaté, d'oublier nos perceptions toutes faites et rapide des choses, pour laisser glisser les impressions et les apprécier dans les états d'âme qu'elles font naître en nous.

Ainsi, l'influence d'autrui joue un rôle dans les deux sens : lorsque cet autrui consiste en des personnes que nous dirons banales au sens où elles appréhendent le monde extérieur selon la banalité des concepts, leur effet sur notre moi est de figer notre perception de nos états âmes, en les conformant à ce qu'ils transmettent. Or, lorsque cet autrui consiste en la personne des artistes, leur influence sur le moi est toute autre. Ils parviennent à faire le chemin inverse du monde social en général, ils parviennent à briser l'enveloppe cristallisée de nos états d'âmes. Enfin, les artistes n'agissent pas directement sur notre moi, car dès lors, nous parlerions de déterminisme psychique, ce que Bergson n'approuve pas. Pour lui, la vie dispose de son propre mouvement, et c'est par son appréhension selon les concepts qu'on en vient à créer une forme de déterminisme, cherchant à expliquer un fait de conscience par un autre précédent :

Le déterminisme, obéissant à un vague besoin de représentation symbolique, désignera par des mots les sentiments opposés que se partagent le moi, ainsi que le moi lui-même. En les faisant cristalliser sous forme de mots bien définis, il enlève par avance toute espèce d'activité vivante à la personne d'abord, et ensuite aux sentiments dont elle est émue. Il verra alors, d'un côté, un moi toujours identique à lui-même, et, de l'autre, des sentiments contraires, non moins invariables, qui se le disputent [...].²²⁹

L'objet de notre mémoire n'est pas bien entendu d'étudier le rejet du déterminisme par Bergson, mais nous devons tout de même le discuter, car il permet une analyse de la scission bien formelle entre les deux aspects du moi qui se donne parfois à voir non plus comme des aspects mais bien comme deux entités bien formelles, des parties. C'est ce que Bergson note ici en disant que le déterminisme voit « d'un côté » puis de l'autre deux moi. Ceci est intéressant pour notre présente étude du rôle de l'artiste. Lui, s'oppose à cette conception de deux moi, et tend justement à nous faire rompre nous-mêmes avec la

²²⁹ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 129.

conception utile de notre propre personnalité. Pour nous expliquer certains débordements sentimentaux, nous déterminons deux moi en nous-mêmes. Or, Bergson montre par ce passage suivant que l'art rétablit en certain équilibre en rappelant aux individus qu'il n'y a de déterminisme que dans notre capacité à voir le monde dans sa matérialité et à la calquer sur nous-mêmes. Il dit : « l'art n'est sûrement qu'une vision plus directe de la réalité²³⁰. Mais cette pureté de perception implique une rupture avec la convention utile, un désintéressement inné du sens ou de la conscience, enfin une certaine immatérialité de vie [...] »²³¹. Il est donc possible de concevoir les choses autrement que par un seul aspect pratique. En témoignent les deux aspects du moi. Et l'art face à la science.

Bergson favorise donc cette influence des artistes et critique, déplore même, cette influence du monde social, trop intellectualisé. Mais *a contrario*, il appuie à plusieurs reprises des arguments en faveur de la vie en société. Il démontre très souvent que nous ne pouvons pas vivre autrement, et qu'il est nécessaire pour notre survie de nous établir socialement. Il était donc nécessaire que le moi de surface se développe et qu'il prenne le dessus. Dès lors, comment Bergson peut-il soutenir qu'il faut s'extraire des concepts et de la fixité du monde social pour se tourner vers la vraie vérité issue de notre durée, dont l'accès nous est montré par l'art, tout en affirmant qu'il faut impérativement étouffer ce flot trop violent de passions qui émanent du plus profond de notre être ?

...en opposition à la nécessité évidente de vivre au quotidien selon le moi de surface.

Nous avons émis l'idée d'une perfection du moi, au sens où l'être humain fait en sorte, continuellement et au même titre que n'importe quel être vivant, de s'adapter à son environnement²³² de la meilleure façon qu'il soit : « vivre, c'est n'accepter des objets que leur

²³⁰ *I.e.*, sans passer par les symboles et autres concepts du langage.

²³¹ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 120.

²³² Sur ce point, Bergson s'accorde avec les théories évolutionnistes jusqu'alors développées, notamment celle de Darwin qu'il ne peut contredire pour cela : les êtres vivants, de quelque nature qu'ils soient, se développent de sorte à s'adapter au mieux à leur environnement. Cf. H. BERGSON, *La conscience et la vie*, *op. cit.*, p. 18.

impression *utile* pour y répondre par des réactions appropriées »²³³. De là découle l'apparition du moi de surface. Mais alors, s'il s'agit d'un processus naturel de perfectionnement, Bergson ne devrait nullement réprover cette évolution. De plus, elle appartient au domaine de la nécessité : c'est un effet naturel du monde extérieur sur chaque être, qui répond aux évolutions de la nature par une évolution conjointe. Ce n'est par conséquent nullement réfléchi ou prémédité. C'est un élan vital. Ainsi, puisque le moi de surface fait partie de cet élan vital, comme toute chose constituant l'être humain, il ne peut être rejeté.

Et Bergson ne le fera d'ailleurs jamais. Au contraire, il va accentuer cette nécessité de vivre en société. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion* on trouve cette affirmation : « cultiver ce “moi social” est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société »²³⁴. Il veut donc signifier ici que tout ce qui permet de maintenir une société stable et normée, est de parfaire notre moi de surface, proprement social, qui s'imprègne des normes établies depuis longtemps²³⁵ au contact d'autrui. C'est par la pratique des autres que nous parvenons à « cultiver » notre moi social. C'est en interagissant avec eux que nous nous imprégnons de différentes manières d'être, d'agir, de parler, etc. Pour Bergson, il faut donc être social, s'ouvrir aux autres, et ne pas se montrer insociable, comme nous l'avons expliqué tout à l'heure, car cela brise les liens sociaux, rigidifie de moi le surface, ne le faisant plus se développer. De même, agir de manière sociable permet de développer un comportement favorable à autrui. On apprend des différentes pratiques sociales, on sait comment agir en fonction, ce qui évite nombre de conflits ayant pour origine une mésestimation ou une incompréhension entre les individus.

Il y a donc un arrière-plan social et moral très fort dans la conceptualisation du moi chez Bergson. Tout nouvel être humain s'inscrivant d'emblée dans un milieu social, imprégné de lois morales, tous doivent développer leur moi de manière sociale. Et en fonction des individus ou de leur milieu, ce moi sera plus ou moins bien cultivé. Nous ne sommes pas tous égaux dans la direction que prend notre conscience, mais nous avons tous l'élan naturel de nous développer socialement. Bergson ajoute même qu'il est difficile, si ce n'est impossible,

²³³ H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 115.

²³⁴ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2013, p. 9.

²³⁵ Cf. H. BERGSON, *Le rire, op. cit.*, p. 116 : « des routes me sont tracées à l'avance là où mon action s'engagera. Ces routes sont celles où l'humanité entière a passé avant moi ». Nous nous formons à partir de normes établies depuis des siècles de vie humaine, évoluant nous-mêmes avec elles.

de concevoir un autre individu autrement que socialement. L'homme est un animal définitivement social, et quand bien même certains tendent à s'éloigner de toute forme de société, ils conservent malgré eux les traces d'un comportement social. Et recréent de leur côté une société. Tant que deux individus sont en interaction, ils gèrent du lien social : par le langage, par l'échange, ils créent une répercussion indirecte de leurs propres actions sur l'autre.

De plus, Bergson l'a montré suffisamment, nous sommes de nature sociale. Ce qui nous permet d'avancer le fait que le moi profond ne s'est pas vu ajouter de l'extérieur un nouveau moi social, mais a lui-même extrait de sa propre nature cet aspect social. De là, il naît ce fameux « double aspects du moi » : un moi pur, intime et un moi social déjà présent, mais qui n'est pas cultivé tant qu'on n'est pas en interaction poussée avec autrui. Ceci explique par exemple le comportement des enfants en bas âge, qui sont en pleine découverte de leur aspect social ; peu à peu ils orientent leur intériorité égocentrée vers un mode de vie davantage tournée vers l'autre. Dès lors, ce ne sont plus leurs propres états d'âmes qui prennent le dessus sur leurs actions, mais les normes sociales, les propres actions d'autrui, qui vont petit à petit se déposer « en couche épaisse » à la surface de ce moi bouillonnant, et le stabiliser. C'est pourquoi il est important d'après Bergson de cultiver, c'est-à-dire de développer favorablement ce moi social : il permet d'inhiber par la norme qui se veut universelle des explosions dévastatrices pour la masse des individus qui forment la société. C'est une forme de préservation de l'espèce humaine. Bergson explique ce procédé :

La solidarité sociale n'existe que du moment où un moi social se surajoute-en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; et nous avons à peine besoin d'aller jusqu'à elle, nous nous suffisons à nous-mêmes, si nous la trouvons présente en nous. Sa présence est plus ou moins marquée selon les hommes ; mais aucun de nous ne saurions s'isoler d'elle absolument. Il ne le voudrait pas, parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement. Mais il ne le pourrait pas, même s'il le voulait, parce que sa mémoire et son imagination vivent de ce que la société a mis en elles, parce que l'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si

personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale.²³⁶

Notons un premier point important ici, le moi social, que nous avons primordialement montré comme étant critiqué par Bergson, est dans ce passage essentiel à la vie social : il en est de toute évidence le garant car Bergson affirme que la solidarité sociale ne saurait exister sans lui. Le simple moi pur n'est pas à même de construire des liens sociaux entre les individus. Il nous faut d'abord quelque chose de social en nous pour pouvoir approcher une vie sociale. C'est ainsi que nous disons que le moi social n'est pas apparu subitement pour permettre à l'être humain de s'établir socialement car il rencontrait d'autres êtres (peut-être est-ce là ce qui s'est produit pour les êtres humains qui ont été les tous premiers se familiariser avec un autre) mais que le moi dispose déjà d'une tendance sociale²³⁷, de sorte qu'un moi social embryonnaire préexiste en l'être et se développe au contact du monde social.

De ce fait, le moi social étant une partie intégrante de notre être et non un ajout extérieur, nous ne pouvons nous en défaire. Nous sommes des êtres sociaux, et la société a laissé une empreinte indélébile dans notre être. Nous avons ainsi émis en introduction de cette partie l'idée selon laquelle le moi privé de son aspect social serait comme atrophié. En regard de ce passage tiré de l'une des dernières œuvres de Bergson, nous sommes à même d'affirmer cette idée. Ou plutôt, de la rendre inconcevable. En effet, le moi sans moi social n'existe pas. Le moi est à la fois individuel et social. Bergson le montre à travers cet exemple de notre incapacité à nous défaire de la vie sociale : même seuls, perdu en pleine montagne par exemple, loin de toute société, nous sommes irrémédiablement sociaux. Nous persistons à nous parler à nous-mêmes, ou simplement à traduire nos pensées par les concepts langagiers. De même que nous continuerons de traduire nos perceptions et nos impressions par ces concepts et d'utiliser nos connaissances.

Enfin, les normes sociales et toute la vie en société qu'elles constituent nous maintiennent au plus haut degré de conscience. Lorsque Bergson dit « il ne le voudrait pas,

²³⁶ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2013, p. 9.

²³⁷ Ce que nous avons expliqué précédemment en montrant la tendance naturelle de l'homme à agir de manière pratique et bien avant cela, à pouvoir appréhender le monde extérieur selon son étendue.

parce qu'il sent bien que la plus grande partie de sa force vient d'elle, et qu'il doit aux exigences sans cesse renouvelées de la vie sociale cette tension ininterrompue de son énergie, cette constance de direction dans l'effort, qui assure à son activité le plus haut rendement », il fait ainsi référence aux choix que la société nous impose en permanence. Ceci est développé dans *La conscience et la vie* lorsqu'il se demande :

Quels sont [...] les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait ? Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc bien correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix, ou si vous voulez, de création que nous distribuons sur notre conduite.²³⁸

Ici réside donc essentiellement notre élan naturel vers la vie en société. La conscience la favorise car elle lui offre le choix, car elle la place en position de crise intérieure et la pousse à son paroxysme. Elle développe son élan créateur, et lui permet de disposer d'une réelle emprise sur le monde et soi-même. Elle est en pleine possession de ses capacités. Tout ceci laisse supposer une double création dans le moi : le moi, accompagné de la conscience et de l'intelligence, crée lui-même un moi social, lequel est ensuite modelé, perfectionné par la société. C'est un jeu de va et vient incessant.

A ce point de nos analyses, nous ne parvenons toujours pas à démêler l'apparente contradiction dans les différents travaux de Bergson. D'un point de vue métaphysique, le moi social semble néfaste pour l'individu, mais d'un point de vue social, il apparaît au contraire salubre. Mais nous pouvons tout de même émettre quelques arguments qui vont à l'encontre du moi social, et s'orientent en faveur d'une vie qui recentre les individus sur leur individualité. En effet, un mode de vie trop axé vers le perfectionnement de soi, vis-à-vis des autres, peut générer nombre de troubles du comportement qui peuvent même conduire à une perte d'identité personnelle. Bergson parle de solidarité sociale montrant ainsi que les relations sociales de masse sont générées par le fait de dépasser ses pulsions personnelles en les remplaçant, ou en les masquant derrière un moi social, qui intègre tout des normes sociales et peut les utiliser pour guider ses actions au profit de sa propre condition mais aussi de celle des autres. Or, Bergson n'a pas envisagé les aspects négatifs de cette cohésion sociale dans

²³⁸ Henri Bergson, *La conscience et la vie*, op. cit., p. 11.

certains cas. Le fait de vivre dans une cohésion sociale permanente, d'appartenir à un groupe ou une communauté peut au contraire développer des comportements qui sont antagonistes à ceux que Bergson décrit à partir du moi de surface – à savoir développer la puissance créatrice de la conscience, et favoriser la société. Vivre à tout prix dans un système social peut générer une forme de *désindividuation*²³⁹ qui consiste en une perte de conscience de soi, pour se fondre dans une masse identitaire. Il s'agit de se voir soi-même à travers un groupe d'individu et dès lors, de ne plus se considérer de manière individuelle. On voit ceci notamment avec l'apparition et l'essor, de nos jours, des réseaux sociaux qui favorisent, pour certains, ce détachement de soi au profit d'un groupe – la virtualité des relations et l'anonymat accentuant ce détachement.

Ce qui nous oriente vers une autre forme néfaste de comportement généré par la vie sociale, cette perte d'individualité se retrouve dans l'effet de foule : le fait d'être dans un groupe, encore une fois, peut conduire les individus à perdre leur identité personnelle, bénéficiant alors de l'anonymat octroyé par la masse. On rencontre alors des comportements anormaux, qu'un individu seul n'aurait pas commis. Mais l'effet de foule provoque la perte des inhibitions sociales : en d'autres termes, le fait d'être en groupe peut fragmenter le moi de surface, le faire oublier, et ramener le moi profond à la surface. Nous verrons par la suite que cette théorie peut se rapprocher de ce que Bergson appelle « la révolte du moi d'en bas ».

Il est donc préférable de prôner un détachement des normes sociales, visant à faire que l'individu se recentre sur son intériorité profonde et absolument sienne. C'est par conséquent ici que nous commençons à saisir le lien et non plus la contradiction entre les différentes positions de Bergson par rapport au moi social. Il n'y a en vérité aucune contradiction dans toute l'œuvre de Bergson. Camille Riquier nous s'exprime sur ce fait en expliquant que « la plupart des critiques qui lui furent adressées viendraient d'avoir prélevé un moment de sa progression contre les autres, l'accusant de se contredire parce qu'elles s'étaient d'abord convaincues que Bergson disait toujours la même chose »²⁴⁰. Mais Bergson applique à la lettre sa théorie du flux continu, jusque dans sa philosophie. En aucun cas il

²³⁹ Terme issu de la psychologie sociale, apparu en 1903 chez Jules de Gaultier, dans *La Fiction universelle : deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer*, pour critiquer les systèmes religieux qui portent les individus vers une forme de perte de leur conscience de soi au profit de la communauté religieuse.

²⁴⁰ C. RIQUEIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., « l'unité multiple de la personne », §4.

n'était question pour Bergson de favoriser une direction plus qu'une autre. L'une étant nécessaire pour le déroulement de la vie, on ne pouvait chercher à guider l'homme sur un chemin opposé. L'autre en revanche, permet justement d'éviter ou tout du moins de prévenir les déviations comportementales que nous venons de montrer. Finalement, Bergson n'est pas contre la vie en société, mais simplement méfiant vis-à-vis des effets qu'elle peut déclencher chez certains. Et bien que dans ses écrits il ne soit question que d'une perte de sensibilité aux choses, d'autres effets tout aussi dévastateurs que vivre sous le seul moi pur, peuvent se produire. Mais il avait tout de même envisagé ces dérives sociales et met en garde contre les erreurs de jugements sur la nécessité de la matière et sa connaissance par l'intelligence :

Les choses se passent comme si un immense courant de conscience, où s'interpénétraient des virtualités de tout genre, avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle, quoiqu'elle soit la nécessité même, un instrument de liberté. Mais la conscience a failli être prise au piège. La matière s'enroule autour d'elle, la plie à son propre automatisme, l'endort dans sa propre inconscience.²⁴¹

La conscience finit donc par confondre les mécanismes de l'intelligence sur la matière avec la réalité. Elle se prête tant à la nécessité de la vie en société qu'elle se perd dans ses concepts et se retrouve sous l'emprise de la société. Or, sa véritable liberté, nous l'avons vu, réside dans le choix. Et Bergson dira ainsi que « la conscience arrive à se libérer assez pour que l'individu retrouve un certain sentiment, et par conséquent une certaine latitude de choix ; mais les nécessités de l'existence sont là, qui font de la puissance de choisir un simple auxiliaire du besoin de vivre »²⁴². Par les exigences de l'existence, nous pouvons très bien entendre les exigences sociales qui bloquent la puissance de la conscience en créant des habitudes. Dès lors, elle se conforme à son jugement habituel, à sa vision classique des choses, sans chercher prendre, ni même envisager un autre chemin.

C'est pourquoi il est question des artistes, et c'est pour la raison suivante que Bergson les estime autant dans le rôle qu'ils ont pour les individus en société. Les artistes sont comparables à des bouffées d'air frais, qui nous permettent de nous évader l'espace d'un instant des exigences sociales et des nécessités de la vie. Lorsque nous nous perdons dans une

²⁴¹ H. BERGSON, *La conscience et la vie*, op. cit., p. 19.

²⁴² *Ibid.*, p. 19-20.

belle œuvre d'art – belle car elle résonne en nous en harmonie avec notre intériorité, notre durée – nous renouons avec une foule de sentiments, de sensations, que nous croyions perdus, car nous n'y prêtions plus attention, trop absorbés par le besoin d'agir : « il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde »²⁴³. L'art nous permet de prêter de nouveau une attention particulière et singulière, à ce bouillonnement. Bergson cherche donc par là à nous préserver d'une mauvaise tournure de la nécessité : originellement, agir pour le besoin, mais finalement devenu besoin d'agir. Car, en effet, le formatage de la société s'avère très prégnant pour les personnes : ainsi, nous allons voir qu'il est difficile d'être une personne, c'est-à-dire de maintenir l'équilibre entre nos deux aspects. Mais c'est là pourtant le prérequis pour bien vivre.

L'interposition du voile n'était-elle finalement pas faite pour préserver le moi profond du formatage de la vie extérieure, car Bergson le dit bien : il suffit de chercher à saisir un état d'âme, au lieu de le vivre, de le laisser couler, ou de le ressentir, pour détruire instantanément tout ce qui faisait de lui une manifestation de notre individualité. On brise son mouvement spontané, son flux continue, et on le fige dans une seule image. Or figer revient à tuer, le mouvement est pour Bergson la vie tandis que la fixité des concepts est égale à la froideur de la mort. Il y a donc un double effet du voile : favoriser l'épanouissement en société tout en préservant l'intériorité pure. Grâce à ce voile, les artistes se voient jouer un rôle important dans les sociétés.

²⁴³ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 127.

II. La pluralité pour générer l'unité : maintenir l'harmonie entre les deux aspects du moi pour s'accomplir en tant que personne

Nous avons donc vu au cours de la dernière partie comment le moi se stabilise au contact de la vie sociale, et en quoi cette vie en société est d'une importance capitale dans le développement de l'être. Mais en même temps, nous avons montré la position de Bergson vis-à-vis de cette nécessité de la vie en société, et démenti une apparente contradiction qui pouvait alors être perçue dans ses divers travaux. Le moi est nécessairement double car il répond à l'individualité d'un être qui dépend de la nécessité de vivre dans un monde social. Il développe par conséquent un double aspect correspondant au double aspect de la vie. Maintenant que nous avons montré ce double aspect indubitable du moi, intrinsèque à la personne, il nous faut à présent aborder ce point que nous n'avons toujours pas analysé, car il nous fallait avant cela nous positionner en mettant au clair plusieurs parties de l'argumentation bergsonienne, notamment parvenir à démêler l'ambivalence du moi, à travers ses deux aspects. Il y a bel et bien une ambivalence dans le moi, un tiraillement qui persiste entre ces deux aspects. Ce qu'il nous faut donc introduire et analysé à travers cette tension interne, c'est la notion de personne chez Bergson. Comment une personne peut-elle se construire de manière stable et durable si elle est perpétuellement divisée entre deux modes de vie interne, et qu'elle doit constamment redoubler d'effort pour modeler un moi dont seulement la surface s'avère modelable ? Nous allons étudier cet aspect de la philosophie de Bergson parallèlement aux travaux de Camille Riquier et Frédéric Worms, deux philosophes contemporains qui ont consacré des ouvrages et articles à ce problème de la personnalité chez Bergson.

Dans un premier temps, nous allons donc aborder le problème d'un moi pluriel chez Bergson au sein d'une seule personne, en confrontant ainsi pluralité et unité et en essayant d'avancer l'idée d'une unité rendue possible justement par cette présence d'une pluralité intrinsèque et originelle dans l'individu. Dans un second temps, nous montrerons le trouble de la personnalité inhérent à cette pluralité du moi, au sens où il est éprouvant pour l'être de se maintenir dans un équilibre mental et social à la fois, mais que cet effort d'équilibre est le garant d'une vie bonne.

1. *Un moi pluriel dans une seule personne*

Le problème de l'unité et de la multiplicité

La philosophie n'a jamais consisté pour Bergson à (se) créer des problèmes, seulement à créer les termes dans lesquels ils doivent se poser pour se résoudre.²⁴⁴

Parler du moi et de la particularité de son aspect pluriel est novateur chez Bergson, car il entreprend de le faire en déconstruisant, pas à pas, les acceptions classiques de la philosophie de l'identité – et même de la psychologie comme il s'y attache dans *l'Introduction à la métaphysique*. Cette approche du moi vise donc une analyse plus vaste de l'identité de l'être humain et le mène à considérer l'idée de la personnalité. Nous l'avons dit au cours du premier chapitre, Bergson considère la notion de personne comme l'étude centrale de la philosophie, et la plupart des travaux d'analyse qu'il entreprend visent à résoudre le problème posé par la philosophie, à savoir de définir la personne, de déterminer ce à quoi elle se rattache, ce qu'elle définit elle-même, etc. Notre étude du moi bergsonien devait donc finir par nous conduire à cette idée de personne et de personnalité de l'être – de la même manière que Bergson lui-même étudie le moi pour en arriver à l'idée de personnalité.

Pour Bergson, tout démarre d'un problème mal posé : la personnalité. Le problème réside encore et toujours dans cette confusion entre étendue et intensivité, car nous partons des concepts pour déduire la durée. Dès lors, nous ne parvenons pas à concevoir le moi autrement que selon une unité tout au plus diachronique, peinant à saisir la multiplicité qui le compose. Les rares fois où la multiplicité est constitutive du moi, c'est le concept de personne qui est alors manqué. Il est difficile pour la philosophie de concevoir pluralité et unité en même temps. Si multiplicité il y a, alors il faut forcément la ramasser sur elle-même pour amener de l'unité à la personne. C'est de là que part tout le travail de Bergson sur l'idée de

²⁴⁴ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., « l'unité multiple de la personne », §6.

personne. Riquier, dans son commentaire sur la considération de la personne chez Bergson, explique que, effectivement :

Le problème est mal posé, puisqu'il induit une image graphique pour se formuler qui transpose dans l'espace de notre représentation ce qui lui est le plus réfractaire en tant qu'il se déroule dans la durée : l'unité du moi apparaîtra comme celle d'un point mathématique O et la diversité des états de conscience comme celle de points multiples X, Y, Z, etc., disposés à côté les uns des autres le long d'une ligne indéfinie. « La personnalité consistera dans ce faisceau ; l'unité résidera au centre où tout converge, la diversité dans les rayons qui en partent et qui divergent. ». Cette image d'un faisceau convergent, sous-jacente à l'analyse, fournit en quelque sorte le canevas métaphysique sur lequel les différentes philosophies vont broder leur concept de la personne. Bergson ne s'intéresse à elles – empirisme, rationalisme, spiritualisme – qu'après leur avoir ôté le manteau historique qui cachait le caractère *a priori* de leur structure argumentative.²⁴⁵

Pour pouvoir concevoir correctement la personnalité chez l'être humain, il faut donc se défaire de toute cette emprise métaphysique issue de l'histoire de la philosophie de l'identité (qui prend sa source chez Plotin, comme nous l'avons montré dans le chapitre premier). On revient à ce problème de la connaissance que nous avons déjà abordé, qui consiste à passer des concepts déjà faits aux choses, et ainsi chercher à les faire rentrer dans des cases déjà connues. Bergson dit que « 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 »²⁴⁶. Dès lors, la philosophie va toujours chercher à réduire la multiplicité à l'unité ou à trouver une forme d'unité à l'origine de toute multiplicité²⁴⁷. C'est là une méprise liée à l'intelligence qui se facilite l'appréhension des choses en leur définissant des contours bien fixes. Bergson va donc s'évertuer à gratter cette surface conceptuelle pour en dévoiler l'aspect *a priori*, ce qui veut dire, dégager tout aspect empirique dans la connaissance. Car « empiristes et rationalistes sont dupes ici de la même

²⁴⁵ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §10.

²⁴⁶ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 22.

²⁴⁷ Riquier ajoute justement que « le problème reviendra toujours à expliquer “la relation qui unit ce centre, cette unité synthétique à la pluralité des points juxtaposés où les rayons aboutissent” », cherchant à déduire l'unité du multiple, sinon à l'y réduire », (C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §10).

illusion. Les uns et les autres prennent les *notations partielles* pour des *parties réelles*, confondant ainsi le point de vue de l'analyse et celui de l'intuition, la science et la métaphysique »²⁴⁸. Ainsi, suite à sa critique du langage arrive comme nécessairement une critique de la métaphysique, qui s'est laissée prendre dans « les rets du langage ». Dès lors, elle confond analyse et intuition, autrement dit, elle découpe le réel comme un nombre, use de symboles et de concepts et finit par généraliser ce qui est absolument individuel. Riquier en dira de manière très complète que :

Poser le problème revient nécessairement à scinder la totalité donnée en deux termes de mathématique élémentaire, unité pure d'un côté et multiplicité pure de l'autre, qu'on aura obtenus par dissociation et passage à la limite, et à chercher ensuite comment ils peuvent se rejoindre. Ce faisant, on substitue à la personne donnée à la conscience l'image spatiale d'un faisceau convergent où se repèrent plusieurs réponses possibles, mais dont aucune n'est satisfaisante. L'impasse réside ainsi dans le problème lui-même dont il faut dissoudre les termes qui ont servi à le poser, revenir à un type de multiplicité qui n'obéisse plus aux catégories logiques de l'un et du multiple, à une unité et une identité « sans analogie avec le nombre ».²⁴⁹

Ceci résume parfaitement la critique et l'ambition de Bergson vis-à-vis du problème de la personnalité. Et c'est ici que nous comprendrons pleinement son estime de l'art et le fait qu'il lui ait consacré une étude davantage métaphysique qu'esthétique. Pour faire de la *vraie* métaphysique, il va falloir procéder comme pour l'art. Car ce qui permet une approche de l'art est un désintéressement du côté pratique des choses, un détachement du langage formel, une extraction volontaire des exigences de la vie sociale. Seulement alors, on accède à la vérité dans l'œuvre. Seulement alors, on accède au réel. C'est par conséquent un processus similaire qu'il faudra mettre en œuvre pour faire de la métaphysique. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Bergson alors qu'il explique la nature des artistes et leur détachement inné dans *Le rire* : « je ne parle pas de ce détachement voulu, raisonné, systématique, qui est œuvre de réflexion et de philosophie »²⁵⁰. Et ceci sera pleinement développé dans son *Introduction à la métaphysique* – de là ce titre singulier qui, au XXe siècle, nous « introduit à la

²⁴⁸ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 16-17.

²⁴⁹ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, *op. cit.*, §13.

²⁵⁰ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 118.

métaphysique », laissant donc entendre la possibilité d'une nouvelle forme de connaissance, que nous savons déjà être l'intuition, connaissance non sensible du réel. Il nous faudra notamment terminer avec l'aspect éthique de cette métaphysique, plaçant ainsi la connaissance du moi et de la – sa ? – personne dans une dimension plus personnelle, voulant privilégier un certain recentrement sur soi, qu'il appelle dans *La pensée et le mouvant* « auscultation spirituelle ».

Mais pour en arriver là, il nous faudra d'abord déterminer comment la personne, qui est massivement considérée selon une unité²⁵¹, est envisagée par Bergson d'après la conception d'un moi pluriel. Or, Bergson ne se laisse pas abuser par cette erreur de la philosophie qui résulte de la spatialisation du temps : on a altéré le concept de durée et ainsi empêché son appréhension. Dès lors qu'on essaye de la saisir, elle nous échappe instantanément. C'est le même principe pour la notion de la personne. En effet, la personne ne se construit pas de l'extérieur. Mais découle de notre intériorité, et plus particulièrement de notre moi, accompagné de la conscience – ce qui inclus de fait et la mémoire et autrui. Nous comprenons donc pourquoi Bergson peine malgré tout à considérer la personne selon une unité intrinsèque, car elle suit elle aussi la durée, et le flux de multiplicité fondue de ses états. C'est ce qu'il abordait dans son *Cours de psychologie* en 1898 :

Nous avons affaire ici à une unité et [une] pluralité donnée simultanément, de sorte que nous ne pouvons penser cette unité sans l'éparpiller en [une] multiplicité d'états ni nous représenter ces états multiples sans leur donner une cohésion telle qu'ils forment une seule et même personne. Nous avons ici une pluralité une ou unité multiple dans laquelle les deux points de vue [de l']unité et [de la] pluralité correspondent à des abstractions.²⁵²

Il apparaît donc clairement que la personne est en réalité plurielle, du moins qu'elle traduit la pluralité intrinsèque de notre être incarnée par le moi et ses états, mais que nous-

²⁵¹ C'est ce que Riquier montre alors qu'il étudie lui-même cette notion de personne dans la philosophie, et c'est ce dont Bergson ne peut visiblement pas se défaire car « la personne suppose une individualité qui lui permet de se distinguer de toutes les autres [...] » (C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §7).

²⁵² H. BERGSON, *Cours de psychologie*, (1898), Fonds Doucet, IX – BGN IV-1 (10), « De la méthode en psychologie », p. 1-2.

mêmes traduisons selon une unité, par souci de représentation de soi dans le monde matériel. Nous procédons avec nous-mêmes comme nous procédons avec la matière :

[...] nous nous persuadons sans peine qu'en juxtaposant des concepts à des concepts nous recomposerons le tout de l'objet avec ses parties et que nous en obtiendrons, pour ainsi dire, un équivalent intellectuel. C'est ainsi que nous croirons former une représentation fidèle de la durée en alignant les concepts d'unité, de multiplicité, de continuité, de divisibilité finie ou infinie, etc.²⁵³

Ces deux passages, de deux œuvres différentes, tendent donc à montrer le fourvoiement de l'homme sur la définition de la personne, car dès le départ celui-ci se base sur une appréhension erronée de la durée, qu'il traduit en unité – par la juxtaposition de concepts. Or, la personne est « pluralité une », expression que nous trouvons ici très bien adaptée pour rendre compte de l'être humain. Nous sommes effectivement une *pluralité une*, car autant multiples qu'uns. Le moi pluriel conditionne la personne. Qui lui-même est conditionné par la durée qui à son tour conditionne l'existence des êtres. C'est le principe du flux continu de la vie, tout découle de chaque chose. Et comme le moi est également conditionné par autrui, étant composé de ce second aspects, il transmet de ce fait ce double aspect à la personnalité. C'est ainsi que la personnalité permet de s'inscrire en tant qu'individu dans le monde social.

Le concept de personne, tel qu'il est ainsi construit chez Bergson, suppose donc une unité fondée sur la pluralité et la multiplicité. C'est uniquement par la considération de deux valeurs, unité et multiplicité, que la personne est envisageable. Car qu'est-ce qu'être une personne chez Bergson ? C'est avant tout se sentir soi, être l'incarnation de son moi dans le monde social. Finalement, le moi génère la personnalité, il constitue et conditionne la personne, mais, à l'inverse, la personne n'est pas le moi : il y a là un sens unilatéral de circulation. En effet, connaître une personne, ce ne sera jamais avoir accès à toute son intériorité, à ses émotions pures, et tous ses états d'âmes dans leur singularité absolument individuelle. Ce qui est logique quand on sait que la personne elle-même n'a pas accès à toutes les nuances de son propre moi, justement parce qu'elle se projette avant tout socialement (« en utilisant alors ces formes [les concepts] pour la connaissance de notre

²⁵³ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 10.

propre personne, nous risquons de prendre pour la coloration même du moi un reflet du cadre où nous le plaçons, c'est-à-dire, en définitive, du monde extérieur »²⁵⁴). La personne est alors, en quelque sorte, la projection du moi dans le monde social. Mais elle reste étroitement mêlée au moi, elle lui reste indissociable : bien que le moi déborde la personne, elle lui appartient fondamentalement. Et Bergson avancera ainsi que le plus souvent nous ne sommes que l'ombre de nous-mêmes, une ombre projetée dans l'espace homogène par la pure durée de notre être, faisant que « nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré »²⁵⁵.

C'est en cela que la personne se trouve être à la fois unité et pluralité : elle est une projection de la multiplicité hétérogène de l'être dans un espace homogène. Elle est donc perçue par la conscience comme étant une unité multiple, ou comme nous préférons, une *pluralité une*. Il n'y a donc pas lieu de croire que la personnalité est multiple chez Bergson, ce serait là une mauvaise interprétation de sa thèse. Il existe bel et bien une seule personne, mais qui suit la multiplicité de ses états internes, autant qu'elle combine la pluralité intrinsèque du moi qui la façonne. C'est ce que dira Riquier à ce sujet : « La personne “est ces états eux-mêmes” où, à même sa matière, se décrit la forme qui l'épouse : son unité se donne *dans* la pluralité de ses états ; son identité subsiste *à travers* leur succession ; sa durée réside *dans* leur continuité et sa liberté se manifeste *par* leur hétérogénéité »²⁵⁶.

Considérer ainsi la personne, selon cette unité multiple, la rattache à l'idée de durée pure, faisant qu'elle répond à la même dynamique : elle est continuité et hétérogénéité. Ce qui fait que la personne est une chose changeante, non fixe. Elle suit l'évolution naturelle des choses : « la vérité est qu'il [...] y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, mélodie qui se poursuit et se poursuivra, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même »²⁵⁷. Et de la même manière, Bergson explique dans l'Essai que la personne ne peut se saisir qu'à un moment particulier, et que celui d'après elle est déjà changée. C'est parce qu'elle suit cette évolution changeante de la durée, et cela se constate empiriquement : nous sommes bien sûr des personnes tout au long de notre vie, mais comme nous sommes des personnes qui durent, nous ne restons pas la même personne tout le long de cette vie, de même que nous ne serons jamais deux fois la

²⁵⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 168.

²⁵⁵ *Id.*, p. 174.

²⁵⁶ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §14.

²⁵⁷ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 183-184.

même personne. Mais d'un point de vue extérieur, ces changements sont infimes et seulement notables dans le long terme.

Mais cette idée nous ramène à notre idée de perfectionnement de soi. Lorsque Bergson dit que l'absolu est synonyme de perfection, il fait alors référence à la connaissance de soi selon la durée qui permet l'accès à une connaissance absolue de choses, et qui s'oppose au savoir scientifique dit relatif. En pratiquant donc un retour sur soi²⁵⁸, et en considérant la pluralité au fond de notre être, passant au-delà de sa surface rigide, nous avons accès à cette durée par l'intuition, et ainsi à une connaissance absolue de soi. Il ne nous reste plus qu'à mettre cette connaissance au profit de notre être. Dès lors, façonner, ou cultiver, ce moi social c'est continuer de faire évoluer le moi personnel – tel qu'il est successions d'états de conscience absolument nôtres – vers ces nécessités de la vie. C'est se construire une place dans le monde extérieur en tant que soi, à la fois individuel et social. En effet, il ne sert nullement de chercher à se connaître soi-même à travers ce que l'on peut déduire de notre personnalité – par ce que nous faisons, ce que nous aimons ou non, ceux que nous côtoyons, etc. – car ce ne sont pas ces choses abstraites sur lesquels nous formulons des jugements raisonnés qui vont rendre compte de toute la nuance de notre être. Se connaître, c'est passer par-delà tout ceci : « Il ne servirait à rien d'énumérer tout ce qui entre dans notre personnalité – nos occupations, notre profession, etc. –, puisque tout, dans une mesure plus ou moins grande, l'affecte en sorte que c'est sur fond de cette totalité diffuse que nous nous comprenons nous-mêmes »²⁵⁹, nous dit Camille Riquier. Ceci vise donc à démontrer que ces choses ne construisent pas la personne, elles l'affectent seulement. Mais c'est parce que nous nous méprenons sur le sens dans lequel il nous faut définir la personne – en partant depuis le centre vers la périphérie de l'être²⁶⁰, ou de l'hétérogène vers l'homogène –, que nous croyons ainsi que ce sont les objets ou les choses du monde qui définissent notre personne. C'est en cela qu'un homme contraint de changer de ville ou de pays pour raisons professionnelles – ce qui équivaut à un changement de milieu brutal –, aura alors le sentiment de ne plus être vraiment lui-même. Cependant, il se trompe car il tient les objets du monde comme des

²⁵⁸ Dans son *Introduction à la métaphysique*, Bergson explique c'est ici l'objectif de la philosophie : recentrer les êtres humains. Nous sommes trop occupés à agir dans le monde pour prêter attention à soi de la bonne manière, ce donne une autre raison au fait que nous ne parvenions pas définir correctement notre personne.

²⁵⁹ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §15.

²⁶⁰ Cf. H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 6.

caractéristiques de sa personnalité (de même que ce changement de milieu perçu comme une contrainte, répond en réalité d'un acte libre, car rappelons que le moi et la conscience délibèrent et choisissent en permanence).

C'est en cela que Bergson finit par parler de « deux moi différents »²⁶¹, il met en évidence, non pas deux moi bien séparés dans l'être, mais bien cette tendance à se considérer soi-même à travers les objets du monde, et ainsi faire de soi un objet, une projection symbolique du moi. Camille Riquier ajoute à cela que par cette référence à deux moi, Bergson ne parle pas du moi de surface, mais seulement d'une forme abstraite du moi qui se comprend comme un objet du monde extérieur, juxtaposition formelle de parties. Ceci nous permet donc d'affirmer une nouvelle fois que le moi bergsonien n'est pas composé de deux parties distinctes, mais bien de deux aspects qui apportent de la pluralité certes dans le moi, mais ne le scinde pas. C'est l'intelligence qui tend à diviser le moi, comme si la personne était alors une chose extérieure à l'être, comme une enveloppe que l'on se modèle de l'extérieur, que Bergson appelle aussi « moi fantôme ».

2. *Le trouble et le tragique de la personnalité : « il est fatigant d'être une personne »*²⁶²

D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ? Voilà des questions vitales, devant lesquelles nous nous placerions tout de suite si nous philosophions sans passer par les systèmes.²⁶³

A ce point, nous avons résolu le problème fictif de la personnalité et montré qu'une personne est une *pluralité une*, définition qui paraît évidente du moment où nous parvenons à nous extraire du carcan des systèmes langagiers. A partir de cette définition de la personne,

²⁶¹ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 173 : « il y aurait donc enfin deux moi différents dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre ».

²⁶² C. RIQUEUR, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., III., en référence aux nombreux ouvrages de Bergson qui mentionne le caractère fatigant de s'accomplir en tant que personne, d'agir dans le monde socialement, de faire preuve de bon sens, etc.

²⁶³ H. BERGSON, *L'âme et le corps*, op. cit., p. 2.

nous savons qu'une connaissance de soi est tout à fait possible, mais demande un effort de détachement volontaire. C'est ainsi que nous pouvons aborder dans la suite de notre partie, deux thèses conjointes, l'une apportée par Camille Riquier et l'autre par Bergson. Ce sont respectivement le trouble de la personnalité et le tragique de la personnalité.

Première difficulté pour la personne, c'est d'être conscience et corps, psychisme et matière. De cette inexorable proximité avec la matérialité du monde extérieur, nous avons déjà montré la formation du moi de surface, apposant et imposant la rigidité du monde homogène à l'aspect pure éthéré de l'être. La personne se construisant sur le moi, elle pâtit de ce double aspect. Certes c'est cette multiplicité et cette pluralité qui permet d'exister, mais elle est aussi à l'origine de troubles de la personnalité. C'est ainsi que Bergson annonce ce double aspect de l'être, du moment qu'on parvient à « l'explorer », comme une chose indéfinie qui est à la fois surprenante et évidente :

Mais si je me ramasse de la périphérie vers le centre, si je cherche au fond de moi ce qui est le plus uniformément, le plus constamment, le plus durablement moi-même, je trouve tout autre chose. C'est, au-dessous de ces cristaux bien découpés et de cette congélation superficielle, une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler.²⁶⁴

Il se présente donc comme une sorte de double personnalité qui se fonde en une seule, au sein d'un être humain. Nous voulons dire ici que la véritable subjectivité et individualité de l'être réside dans le moi profond, ce moi qui n'est pas contaminé par ce qui lui est autre – autrui, les objets du monde extérieur, les concepts, etc. – et qui est par conséquent absolument pur, absolument lui-même. Mais force est de constater que ce moi ne s'épanouit pas seul, et par la corporalité de l'être qui maintient un lien indéfectible avec ce monde extérieur, il s'étend en moi social. Ceci peut donc être vu, pour la définition de la personne, comme le fait que la personnalité naît du moi profond, égocentrée, puis se tourne vers le monde extérieur et finit par ne percevoir d'elle-même que ce qui peut se projeter dans le monde extérieur, pour autrui et la vie pratique. Ceci explique le comportement évolutif des personnes : la personnalité existerait dès la naissance, mais serait peu développée et resterait centrée sur les appétences de la conscience et du moi pur (j'aime ceci, je n'aime pas cela).

²⁶⁴ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 6-7.

Puis en accentuant le contact avec le monde extérieur, en développant de plus en plus le moi de surface, par l'intégration de savoirs sur le monde et les autres, la personnalité s'étend lentement vers le moi de surface, jusqu'à être presque totalement centrée sur lui – de là notre erreur dans la définition de la personne.

Ceci tend alors à former un double aspect de la personnalité, corolaire au double aspect même du moi. La personne doit présenter le moi de sorte à pouvoir en parler. Dans notre vie consciente, « notre vie extérieure et pour ainsi dire sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle. Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage »²⁶⁵. Tout finit par être tourné vers l'extérieur, oubliant qu'il subsiste, malgré tout, la plus grande part de notre être cachée derrière cette surface morne, et c'est ceci qui constitue réellement notre personne. Car nos impressions ne naissent pas du dehors, elles naissent bien en nous, mais nous avons trop l'habitude de les figer pour les faire correspondre à la vie extérieure que nous finissons par croire que ce sont les choses extérieures qui nous déterminent (de là, la croyance dans le déterminisme, que Bergson réproouve).

Le tragique de la personnalité

C'est à partir de ceci que va commencer à apparaître ce que Bergson appelle *le tragique de notre personnalité*. Car l'être humain est confronté à une dualité : nous ne pouvons pas nous affranchir de l'espace, mais nous devons appréhender notre durée. Or celle-ci meurt dans l'instant même où nous essayons de l'exprimer. La durée se vit, elle ne s'exprime pas. C'est ainsi que nous ressentons nombre de choses que nous ne parvenons le plus souvent à ne pas expliquer, ou que nous trouvons les mots bien trop faibles pour rendre hommage à notre état interne. C'est le ressenti diffus de notre durée, enfouie sous la couche épaisse de formatage social que nous nous sommes érigés. Cette couche d'états de conscience proprement sociaux nous bloque donc, en un certain sens, l'accès à notre durée, à notre vraie personnalité. Mais l'accès ne se bloque que dans un sens, de la surface à l'intérieur. Car la durée étant la dynamique même de la vie, elle poursuit inlassablement son court tant que nous vivons. C'est pour cela que notre analogie de la vie humaine prenant l'image d'un lac gelé

²⁶⁵ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience, op. cit.*, p. 97.

nous paraissait bien adaptée pour cette représentation. En effet, un lac n'a de gelée que sa surface, et ses profondeurs restent en perpétuel mouvement, le flux continue, il est seulement imperceptible. Et selon le milieu où se trouvera ce lac, la couche de glace sera plus ou moins épaisse. Bergson laisse d'ailleurs entendre quelque fois une analogie similaire, lorsqu'il mentionne les « cristaux » à la surface de notre moi, ou une « congélation superficielle » – superficielle, au sens où la couche est en réalité bien fine comparée à toute la masse du lac.

Pour la vie interne d'une personne, le processus est similaire, et c'est ainsi que l'accès aux profondeurs de notre conscience, de notre moi, est difficile. Pas impossible, mais il requiert un réel effort très éprouvant – de même qu'il est difficile de percer la surface gelée d'un lac. Et surtout, si l'être parvient à percer cette surface solidifiée de son moi, à quoi aurait-il accès alors ? à tout un flux confus de perceptions, impossibles à cerner sans les altérer en même temps – de même que le pêcheur qui parvient à percer la surface du lac ne pourra pas saisir l'eau qui s'y trouve sans en perdre la plus grande partie. Elle nous échappe de la même manière que nous échappe notre durée quand nous la cherchons et que nous essayons de la saisir « matériellement ». Et finalement, quand bien même nous ne chercherions même pas à saisir ce qui se trouve sous la surface de notre personne, que percevrions-nous ? Un flux, dans lequel rien ne se distingue, mais tout s'interpénètre. Un mouvement de vie qui peut donc paraître angoissant pour celui qui est habitué à saisir des choses bien définies et distinguées les unes des autres, trop habitués à faire que ses impressions se répètent de manière identique. Aucun repère ne peut être pris dans la durée. Et l'on peut croire s'y perdre si l'on s'y laisse prendre. C'est la raison pour laquelle nous préférons marcher sur la surface gelée du lac, et que nous nous évertuons à la maintenir solide, afin d'éviter de nous noyer dans ses profondeurs. Dès lors, nous manquons notre propre durée. Et c'est ainsi que Bergson dit que nous passons à côté de notre vie, en vivant extérieurement à nous-mêmes²⁶⁶.

Le tragique vient donc du fait que nous perdons notre durée en nous tournant vers la vie pratique, et lorsqu'elle se manifeste, nous ne sommes plus en mesure de la vivre. Soit nous la fuyons en nous ancrant encore plus dans les exigences sociales, soit nous ne la comprenons plus lorsque nous essayons de la saisir car elle ne peut l'être à travers la surface du moi. De là cet aspect tragique que Jankélévitch développe dans son commentaire de la philosophie bergsonienne : « cet espace, dit-il, qui défigure notre moi profond lui permet aussi de

²⁶⁶ Cf. H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 118.

s'exprimer, de se déclarer à notre vision philosophique. Mais le tragique est précisément que la durée ne peut pas s'exprimer sans périr »²⁶⁷. Dès lors, cette durée étant le phénomène même qui rend possible l'existence de notre moi, et ce moi étant lui aussi irrémédiablement attaché à l'espace, le moi se retrouve-t-il pas en conflit permanent avec lui-même, à la fois mort et en vie ?

Que si, d'autre part, je considère l'unité qui relie les moments ensemble, elle ne peut pas durer davantage, puisque, par hypothèse, tout ce qu'il y a de changeant et de proprement durable dans la durée a été mis au compte de la multiplicité des moments. Cette unité, à mesure que j'en approfondirai l'essence, m'apparaîtra donc comme un substrat immobile du mouvant, comme je ne sais quelle essence intemporelle du temps – c'est ce que j'appellerai l'éternité, – éternité de mort, puisqu'elle n'est pas autre chose que le mouvement vidé de la mobilité qui en faisait la vie.²⁶⁸

Nous sommes donc parvenus à nous extraire de notre propre durée et à nous figer dans une vie qui se rapproche beaucoup de la mort. Car en faisant de notre personnalité une unité facilement cernable et exprimable, nous l'avons coupé de son flux vital qui faisait que nous vivions vraiment notre vie. Au lieu de cela, nous menons une existence morne, sans saveur, car nous manquons le fond de nos sensations, de nos sentiments, de nos émotions. Ce qui nous condamne, ou plutôt nous nous condamnons nous-mêmes involontairement à vivre une éternité de mort. Ceci tient du fait, selon Bergson, que nous ne marchons pas dans le bon sens :

Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie.²⁶⁹

²⁶⁷ V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 49.

²⁶⁸ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 32.

²⁶⁹ H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 34.

Le tragique est donc que nous avons choisi la vie qui tend à une éternité de mort, étant la mort inhérente aux concepts, aux savoirs figés et à la matérialité, une illusion de mouvement par la juxtaposition, s'opposant fondamentalement au mouvement de pénétration de la durée, qui est éternité de vie.

De même, dans cette hétérogénéité des états qui constituent la durée, le moi ne peut se saisir lui-même sans devoir sortir, s'extraire, de sa propre durée pour ainsi se voir lui-même comme de l'extérieur. Il a besoin de fuir l'hétérogénéité, qui n'apporte qu'une impression floue de soi, pour se définir distinctement. Mais cette prise de point de vue, que Bergson appelle le « point conscient » du moi, le condamne à faire de la multiplicité une unité, à relier les états entre eux, et par conséquent, à briser ce flux continu qui le fait exister, qui le rend vivant. Bergson explique précisément ceci dans *l'Essai*, alors qu'il avance une représentation de la durée de façon matérielle, chaque état étant un point aligné aux autres selon une ligne. Et sur cette ligne, un autre point, la conscience, qui se déplace. Or, afin d'être capable de voir cette ligne, le point conscient doit se placer hors d'elle : « mais qui ne voit que, pour apercevoir une ligne sous forme de ligne, il faut se placer en dehors d'elle, se rendre compte du vide qui l'entoure et penser par conséquent un espace à trois dimensions ? »²⁷⁰, de la même manière que notre bras n'a pas conscience de lui-même car il est le corps, il lui est intégré. La conscience, elle, s'en détache, et se voit attachée à ce bras mais en même temps hors de lui. Comme elle le voit distinctement, et se détachant du reste de ce qui l'entoure, elle peut concevoir ce bras comme étant en trois dimension et matériel.

Ainsi, le moi agit de cette manière pour se *voir* lui-même. Il se fige à un instant T pour pouvoir se saisir et se définir. Mais ce ne sera là qu'une partie de ce qu'il est, et une partie altérée par la fixité. C'est précisément en cela que réside le tragique, dans le fait que le moi se détruit pour pouvoir se connaître. Dès lors, le moi se poursuit lui-même sans jamais se trouver réellement. De là, le besoin de perfectionnement de soi socialement, car il se cherche et se fuit en même temps, ne sachant dès lors plus où se trouver réellement. Le rôle de l'art tente donc avant tout de rétablir cet aspect tragique de notre personnalité. Il tente de nous guider vers la bonne direction à prendre, au bout de laquelle nous pourrions retrouver notre intériorité profonde, vraie et intense : « Mais dans les deux cas, soit qu'il affaiblisse la société, soit qu'il renforce la nature, il poursuit le même objet, qui est de nous découvrir une partie cachée de nous-mêmes, ce qu'on pourrait appeler l'élément tragique de notre

²⁷⁰ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 77.

personnalité »²⁷¹. La pluralité du moi, bien qu'elle facilite la vie en société des individus, est donc également à l'origine de cet élément tragique. Ce dernier fait référence à notre vie oubliée.

Or, la durée est une éternité de vie, et par conséquent elle n'oublie rien. Dans *Matière et mémoire*, Bergson énonce la thèse de la « mémoire pure », dans laquelle l'intégralité de nos souvenirs serait conservé. Or la conscience, ne pouvant se tourner adéquatement vers l'essor de l'être dans le monde extérieur, car elle doit se concentrer sur le présent pour construire l'avenir, elle inhibe la majeure partie de ces souvenirs (et sans doute, ceci fait-il référence au voile apposé par la nature). De temps en temps, elle rappelle quelques-uns de ces souvenirs dans le présent, pour pouvoir répondre convenablement aux exigences pratiques de notre corps ou de la vie sociale. Nous pouvons dire que la conscience actualise des souvenirs. L'art vise à nous replonger dans nos états antérieurs où nous étions alors absolument nous. Il « dissout l'enveloppe » pour nous faire toucher le fond de notre personnalité et nous révéler ainsi cet élément tragique dans notre personnalité. C'est ce qu'en dira Riquier :

La personne prend ainsi conscience d'elle-même sur l'arrière-fond d'une totalité virtuelle qui s'étend réellement dans le passé et dans l'avenir et dispense un quelconque sujet, substrat donné au présent, d'assurer sa synthèse. Révélée dans son ultime élément, la personne trouve son principe d'unification dans l'élan intérieur qui le propulse vers l'avenir et, portant le passé, constitue son présent. La personne se décline dans tous ses moments et se conjugue à tous les temps.²⁷²

Le trouble de la personnalité

Nous sommes donc des personnes sur fond de virtualité. Par ces mots, Riquier entend présenter le fait que notre personnalité fixe n'a en réalité rien de tel, mais au contraire dispose de la multiplicité. Ceci s'accorde avec les écrits de Bergson dans *Le rire*, alors qu'il parle des personnages de fiction de la littérature :

²⁷¹ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 121-122.

²⁷² C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, *op. cit.*, §33.

Revenir sur ses pas, suivre jusqu'au bout les directions entrevues, en cela paraît consister précisément l'imagination poétique. Je veux bien que Shakespeare n'ait été ni Macbeth, Hamlet, ni Othello ; mais il eut été ces personnages divers, si les circonstances, d'une part, le consentement de sa volonté, de l'autre, avaient amené à l'état d'éruption violente ce qui ne fut chez lui que poussée intérieure.²⁷³

C'est ce qui fait que les personnages de fiction nous touchent autant : ils sont en partie réels, car ils émanent d'une vie qui les a vécus sans jamais les fixer. En effet, nous disposons de multiples personnalités. Nous pouvons être tant de formes de nous-mêmes, qui ne dépendent que de nos choix. Et c'est parce que nous devons en permanence choisir que nous sommes amenés à fixer telle ou telle personnalité. La personnalité est fixée selon nos choix : « la mère voit dans l'enfant non seulement ce qu'il sera, mais encore tout ce qu'il *pourrait être* s'il ne devait pas à chaque instant de sa vie choisir et, par conséquent, exclure »²⁷⁴.

Cette mobilité constante de la personnalité retrace le fait même de notre propre durée, en perpétuel mouvement. Bergson écrit ainsi dans *L'évolution créatrice* que « notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fut-il identique à lui-même en surface, de se répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible », puis il ajoute plus loin, « Ainsi notre personnalité pousse, grandit, mûrit sans cesse. Chacun de ses moments est du nouveau qui s'ajoute à ce qui était auparavant. Allons plus loin : ce n'est pas seulement du nouveau, mais de l'imprévisible »²⁷⁵. La personne est par conséquent un mélange de tout ce qu'elle est, mais aussi a vécu, tout en envisageant ce qu'il lui arrivera conformément à ce qu'elle est présentement et a été. N'existant aucune forme de déterminisme chez Bergson, on voit donc apparaître ici la notion d'imprévisibilité dans celle de personne. L'avenir étant imprévisible, c'est la conscience qui va tenter de prédire cette imprévisibilité qui intrinsèquement liée à la nécessité – elle se produira forcément, car la vie avance quoiqu'on veuille – dans un effort de coïncidence entre passé et présent, pour orienter au mieux les choix opérés par la personne. Voici comment se construit une personnalité.

²⁷³ H. BERGSON, *Le rire*, *op. cit.*, p. 128.

²⁷⁴ H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 41.

²⁷⁵ H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 16.

Enfin, développons cet effort de la conscience qui est constitutif de la personne. Comme nous l'avons dit maintenant à maintes reprises, être une personne c'est avoir conscience de soi, et la conscience est mémoire. Elle combine donc notre passé, notre présent, et s'étend vers l'avenir, au prix d'un effort puissant – souvenons-nous que c'est ici la majeure partie de la définition que Bergson donnait du moi²⁷⁶. Et la personne se constitue grâce à tous les états qu'elle traverse. Or, cet effort constant de la conscience pour ramener le passé dans le présent et faire tendre ce mélange vers l'avenir génère une tension constante dans l'être :

Bref, la personne, même quand elle est « supposée inactive », ne l'est jamais, pénétrée d'une tension dont elle ne prend pas conscience pour être constante : « être un être humain est en soi-même une tension. ». Et l'effort conscient de volonté ne fait qu'intensifier cette tension minimale qui nous constitue en propre.²⁷⁷

Nous retiendrons ici l'affirmation de Bergson, dans sa conférence sur la personnalité à Madrid (1911), que Riquier cite ici : « être un être humain est en soi même une tension ». Ce à quoi Bergson ajoute un peu plus loin : « Il est fatigant d'être une personne, comme il est très fatigant de rester droit et de marcher sur deux pieds »²⁷⁸. Nous comprenons donc ici qu'être une personne demande le même effort devenu inconscient car mécanique, mais permanent que celui de se tenir debout et droit. C'est un processus qui est par conséquent évolutif, car l'enfant ne marche pas instinctivement sur ses deux jambes. Cette évolution aujourd'hui banale résulte d'un réel effort de volonté à se hisser vers le haut. La construction de la personne reprend ce processus : il faut en permanence résister à la tension entre passé et présent, et s'efforcer d'aller vers l'avenir – de mettre, au sens figuré, un pied devant l'autre.

Et Bergson parle de tension à laquelle il faut résister en la maintenant toujours, car il peut être dangereux pour la personne de ne plus maintenir cette tension. Car cette tension permet avant tout de se fixer sur ce que l'on est, en gardant une image claire de son passé rattaché à son présent qui ensemble permettent d'avancer avec assurance dans l'avenir. C'est en quelques sorte être en pleine possession de soi – de son moi. C'est en cela que les

²⁷⁶ Cf. H. BERGSON, *L'âme et le corps*, op. cit., « Et qu'est-ce que le moi ? », p. 2.

²⁷⁷ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §35.

²⁷⁸ H. BERGSON, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, « Le problème de la personnalité », p. 1225.

personnes sont capables de dire « moi » ou « je ». Car elles savent reconnaître ce qui appartient à leur personnalité dans la multiplicité de choses qui se présentent ou se sont présentées à elles. Rappelons qu'être une personne c'est savoir se distinguer des autres, se voir individuellement au sein d'une masse. Or, lorsque cette tension se « détend », les choses peuvent ne plus paraître assez claire pour la conscience, et la personnalité se perd en elle-même. C'est le risque de la folie. C'est ainsi qu'il est éprouvant d'être une personne car il faut en permanence se porter vers l'avenir, au risque sinon de se voir sombrer dans toute sorte de formes de folies, conséquences naturelles à cette perte de volonté de la conscience. Riquier affirmera que *Les deux sources de la morale et de la religion* n'a été écrit que pour répondre à ce problème de la personnalité, qui risque la folie, mot général pour désigner tous les troubles de personnalité auxquels Bergson s'est intéressé antérieurement. En effet, il faut se conformer à toute sorte d'exigences, et maintenir cette conformité selon un effort de volonté permanent. C'est en soi se porter vers la vie, vers sa nécessité :

La personne tient son rang de l'effort permanent qu'elle fournit pour se projeter vers l'avenir où son attention à la vie la porte. Elle n'a pas fini de naître que sa propre charge l'enveloppe d'une fatigue essentielle dont certains n'en peuvent mais. Les désordres pathologiques n'expriment pas le délitement de la personne, mais autant de réponses que la nature aura trouvées pour retrouver un certain équilibre à défaut de pouvoir restaurer l'équilibre initial. [...] la personne fatiguée d'être soi allégera l'effort qu'exige l'*impetus* qui la constitue, soit en diminuant la *masse* de passé qu'elle lance dans l'avenir (troubles de la mémoire : amnésie et dédoublement de la personnalité), soit en diminuant la *vitesse* de propulsion qui la projette dans l'avenir (troubles de la volonté : psychasthénies, plus tard rebaptisées schizophrénies).²⁷⁹

En bref, la personnalité est plus ou moins forte selon l'effort qui est fourni. Plus la persévérance de l'être est accrue dans son attention à la vie, plus la personnalité sera stable et solide. En revanche, lorsque cet effort s'amenuise, des fragilités apparaissent dans la personne, et des troubles naissent. Mais ce qu'il est important de noter ici, c'est que ces troubles sont en réalité une réponse urgente de la nature pour rétablir un certain équilibre, car l'équilibre initial est rejeté par la personne, trop éprouvée par cet effort de vie. Or, puisque la vie est une nécessité, la nature essaye de faire retendre l'être vers cet élan. Et c'est ainsi que

²⁷⁹ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §37.

toute sorte de réponses naturelles correspondantes à ce qui a été relâché – effort de se projeter vers l’avenir, ou effort de rassembler son passé dans le présent, et qui apparaissent comme des troubles aux yeux des autres personnes extérieures stables dans leur élan vital, car ceci ne correspond plus à conformité initiale de la nature.

La folie résulte donc d’un relâchement de vie chez la personne, relâchement qui est expressément rétabli par la nature dans une tentative sauvetage de la personne. Dès lors, ces maladies de la personne sont observées par Bergson comme des tentatives de guérison qui cherchent à maintenir l’unité de la personne. Il est donc intéressant de voir ici que la schizophrénie, par exemple, n’est pas considérée comme un dédoublement (ou multiplication) de la personnalité. Simplement, en regard de ce que nous avons présenté plus haut sur les possibles dans la personnalité, ce trouble de la personne résulte d’une perte de volonté à s’affirmer continuellement en tant que soi bien défini dans l’avenir. C’est avant tout une perte de volonté qui génère ce trouble, car en même temps que cette perte de volonté il se produit une perte de soi. Dès lors, la conscience ne sait plus vers quelle personnalité se trouver, car la volonté ne faisant plus cet effort de choix constant, toutes les personnalités possibles qui se présentent en fonction des directions qui se présentent en même temps à la conscience, sont sélectionnées tour à tour, se bataillant l’emprise de la conscience. C’est la nature qui laisse apparaître toutes ces possibilités à l’être car il est impératif de restaurer un certain équilibre, qui passe ici par la possession d’une personnalité.

Persévérer dans cet élan vital est donc essentiel pour la stabilité de la personne, afin qu’elle maintienne son unité apparente, au sens où elle conserve cette pleine possession de soi. Bergson a donc écrit *Les deux sources de la morale et de la religion* dans l’objectif montrer ce qui permet aux êtres humains de se maintenir dans cet élan, dans cette volonté d’avancer en restant soi, intègre, tout le long de sa vie : « *Les deux sources de la morale et de la religion* apporterait l’ultime élément avec lequel la personne entrerait en relation pour être ce qu’elle devient, réconciliant en son sein le temps de vie d’où elle vient et l’éternité de vie où elle va »²⁸⁰. C’est parce que la vie est de nature instable, aléatoire, imprévisible, pour la condition humaine, qu’il faut cet effort de vie, au sens où il faut témoigner d’un effort constant pour se maintenir au mieux dans un certain équilibre mental au sein d’une vie qui ne fait en rien prévaloir cet équilibre. Or, la vie en société a nécessité cette stabilité commune, et c’est à partir de là que l’effort s’accroît. Car comme nous l’avons dit, la personne n’est pas

²⁸⁰ C. RIQUIER, *Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états*, op. cit., §5.

son propre fondement, elle repose sur le moi qui lui-même dépend de la durée. Et la personne se constitue au fil des affections, des expériences, et des savoirs issus du monde extérieur. Bergson considère donc toute personne comme possiblement pathologique, et c'est ce qu'avance Riquier : il est question de considérer chaque personne comme disposant d'une « infirmité » intrinsèque, issu de cette tension permanente. Nous sommes tous sujets à ces troubles mineurs, fatigues intenses, manies, phobies, perte de confiance en l'avenir, etc., qui résultent d'un détachement, et qui pourraient devenir pathologiques. C'est ici qu'intervient le rôle de la religion qui contraste avec cette fatigue inhérente à la personne, par « l'amour infatigable » de Dieu. Cette pensée permet d'accentuer notre effort de vie, pour se montrer digne de son appel, pour atteindre son amour. C'est ce qui conduira à ce que Bergson appelle l'éternité de vie, qui est de rester en phase avec la dynamique vitale de la durée.

La révolte du moi d'en bas

Pour finir, nous souhaitons aborder la théorie de Bergson que la révolte du moi d'en bas, responsable également de troubles, mineurs et parfois salutaires, dans l'être. Jankélévitch disait à propos des deux aspects du moi de Bergson, et particulièrement à propos de notre attachement à la matérialité conceptuelle du moi de surface que : « Certains textes nous invitent à croire que l'amalgame incriminé répond à une exigence organique de l'esprit et que son exclusion peut nous coûter cher »²⁸¹, montrant ainsi que le mélange de l'espace avec la durée, donnant naissance à la considération d'un temps homogène, et permettant ainsi la vie pratique, façonnant le moi superficiel, est une propriété naturelle de l'être humain, dont il ne faut pas chercher à s'extraire complètement. Mais s'il est important pour la vie pratique, et la vie en général, de se conformer au moi de surface, il ne faut pas oublier, comme nous l'avons montré avec le tragique de la personnalité, que la personne se construit sur les deux aspects du moi. Par conséquent, il advient par moment que le moi d'en bas, celui qui est occulté sous la masse figée des exigences pratiques qui forme le moi de surface, se révolte face à cette condition d'oublié, de refoulé.

C'est ainsi que, parfois, nous changeons complètement de résolutions, de comportement ; comme une crise interne qui explose et fait basculer tout ou une partie de

²⁸¹ V. JANKELEVITCH, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 48.

notre fixité comportementale bien organisée depuis longtemps. C'est parce que nous sommes devenus trop pressants dans notre attention à la vie, que nous sommes trop attachés aux exigences sociales. Il faut donc que s'opère un rééquilibrage, encore, dans la personnalité, devenue trop impersonnelle. Dès lors, le moi d'en bas, comme Bergson le nomme alors, en référence au moi profond, se révolte au sens où il vient percer sa surface solidifiée, et c'est là que se produit une éruption. De la même manière que la lave s'éjecte de la croûte terrestre, ce sont là des sentiments profonds, purs, des pensées intimes, tout ce qui nous caractérise individuellement, qui se manifeste à la surface :

Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à imprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur.²⁸²

Toute ceci ressort donc pour replacer l'être dans une direction plus personnelle, pour redonner une part d'intime à ce qui a été trop longtemps enfoui sous la masse de la convention. C'est ce que Bergson appelle l'acte libre, celui qui ne dépend que de nous-mêmes, affranchis des influences sociales et pratiques²⁸³. C'est la manifestation occasionnelle de notre moi, de notre véritable moi tel qu'il est absolument nous. Ce n'est en rien céder à notre caractère, et quand bien même cela le serait, Bergson rétorque que « notre caractère, c'est encore nous ».

Il est donc louable de se laisser aller à ces éruptions personnelles, de temps en temps, avant de se replacer en phase avec soi-même. C'est ainsi que nous en arrivons à l'aspect éthique de toute la philosophie de Bergson, en particulier sa métaphysique. Le rôle du philosophe est de pousser les êtres humains à cette réconciliation avec soi. A écarter de temps

²⁸² H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 128.

²⁸³ Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, « nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste », p. 128.

à autre, le voile qui s'interpose entre nous et notre conscience, de la même manière que l'artiste, par ses œuvres, nous exhorte indirectement à le faire. Et comme le dit Bergson dans la dernière citation que nous venons de donner, lorsque ceci se produit, c'est pour nous remettre en phase avec notre propre idée du bonheur. Nous ne correspondons plus à un quelconque modèle social du bien-vivre, mais à notre propre idée du bonheur, celle qui émane vraiment de nous, et finalement, la seule à pouvoir nous le faire atteindre. C'est renouer avec sa propre vie, et en un sens vivre pleinement, non plus pratiquement. Certes, il est nécessaire que la vie se plie aux exigences pratiques, mais salutaire qu'elle se replonge parfois dans cette intériorité individuelle qui nous fait nous sentir nous-mêmes.

Être soi, c'est donc savoir que deux aspects de vie nous composent et nous forment, et surtout ne pas chercher à en abolir un des deux. Car ils procèdent tous deux de la nécessité de la vie, et vivre reste le seul objectif de l'homme. C'est donc ce que propose Bergson, et même incite à faire, à travers sa revisite de la métaphysique. Elle nous ramène à la vie, à nous-mêmes, pour nous faire redécouvrir le bonheur d'être soi et d'éprouver pleinement cette condition. C'est en cela sûrement qu'on dira de Bergson qu'il est philosophe de la vie et de la joie. Ce que Nicolas Novion approuve lui-même, et ajoute également en commentaire de cette métaphysique singulière :

La métaphysique bergsonienne vise, de façon souvent austère, la vérité absolue. Mais la contrepartie de l'effort fourni pourrait être une vie plus palpitante, dynamisée par la reconnaissance de la durée commune qui nous relie aux choses. La spiritualité bergsonienne mène ainsi à la joie. Elle entend rompre avec la part de monotonie nécessaire à toute vie, en nous conduisant à participer autant que possible au mouvement du réel.²⁸⁴

La considération d'un moi au double aspect, entre durée et étendue, est donc sans nul doute la part de la philosophie de Bergson qui présente le plus controversé mais aussi de sens. Le moi fait le lien entre la durée d'un être et ses aspirations sociales, permettant équilibre mental et personnalité sociale. Bien qu'il ne puisse échapper aux risques de déséquilibre propres à toute conscience qui doit se maintenir dans l'effort, il permet tout de même à l'individu de s'accomplir en tant que personne. Et la métaphysique de Bergson est là pour rattraper ceux qui se seraient perdus dans un besoin trop pressant de vivre.

²⁸⁴ N. NOVION, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., Préface, p. 46.

Conclusion

Au début de ce mémoire nous avons énoncé notre volonté de bâtir une conception du moi qui pourrait paraître plus représentative de la vie interne d'une personne. Notre attention avait donc été retenue par la singularité des thèses présentées par Bergson. Quelle étrange façon de voir en la personne un moi dédoublé, revêtant deux aspects différents. Mais au fil de nos investigations, nous avons commencé à saisir toute la pertinence d'une telle approche du moi, et dès lors il nous est apparu que, considéré comme pluriel, il pouvait être la conception la plus fidèle de l'intériorité d'une personne. Mais une série de problèmes s'est dressée face à nous. Bien qu'il paraisse censé de considérer le moi de manière plurielle, au sens où il développe deux aspects conformes aux deux formes de multiplicités originelles que se partage la vie, il semblait en même temps problématique qu'une seule personne – qui se présente aux autres comme entièrement unique, puisse en réalité combiner une double intériorité qui se fonde elle-même à partir de toute une multiplicité. Cette considération laissait entrevoir un être instable, en proie à de multiples troubles. Dans le prolongement de cette interrogation, nous nous étions également questionnés sur les capacités d'un être à pouvoir évoluer convenablement dans un monde extérieur au caractère proprement social tout en conservant une intériorité pure, faisant de lui une personne singulière et pourtant capable de vivre parmi ses pairs ? Pour appréhender tout ceci, nous sommes passés par l'étude des différentes formes de multiplicités et en avons rapidement conclu que le moi est nécessairement pluriel chez Bergson. Il se présente sous deux aspects dont le plus important, au début de la vie d'un être humain, se trouve être le moi profond. Mais au fil du contact prolongé avec les choses matérielles du monde extérieur, et des relations qui se renforcent avec autrui, la tendance initiale que nous avons à concevoir un espace homogène se meut en un mode vie de référence. Dès lors, la conscience se focalise sur cet aspect du moi stable, de plus en plus « étendu », propice à l'appréhension intelligente des choses et qui s'accorde avec les concepts langagiers et la fixité du monde.

Au départ simple évolution pour suivre une nécessité de la vie – l'action –, le moi profond s'est développé en moi de surface pour faciliter la persévérance de l'individu dans son existence. Il s'est petit à petit retrouvé délaissé par la conscience au profit d'une vie simplifiée. Nous ne vivons plus intensément, mais pratiquement. C'est ainsi que nous

pouvons expliquer ce sentiment communément répandu de « passer à côté de sa vie » en accomplissant chaque jour des actions qui ne correspondent pas à ce que nous sommes au plus profond de nous car elles ne reflètent pas notre propre personnalité. Bergson fonde sa théorie de la liberté là-dessus. Un acte libre l'est réellement quand il provient vraiment de nous-mêmes, lorsqu'il se défait des influences externes. C'est ainsi que nous avons montré que la personne combat sa pluralité interne grâce à un effort constant de la conscience qui vise à maintenir l'être dans un élan vital qui le pousse toujours vers l'avant ; volonté créatrice de l'être qui évite la stagnation. C'est par cet effort qui consiste métaphoriquement à se *ramasser sur soi-même* en permanence que la personne se maintient unifiée.

Dès lors, le double aspect du moi permet de vivre en étant soi et en même temps autre : une habile combinaison de ce qui nous fait absolument nous, traduite en comportement compréhensible pour tous. Mais il n'est pas aisé de se maintenir dans cette stabilité. De là nos sensations parfois étranges d'être tiraillés entre deux envies, qui donnent parfois lieu à ce que l'on appelle des conflits internes : respecter les exigences sociales ou laisser libre cours à son envie ? Et dans le pire des cas, une personne sera en proie à des troubles internes, car la parfaite dynamique de la vie sera alors enraillée : perte d'élan vital, ou difficulté à *ramasser son passé* dans son présent ? autant de défaillances de la personnalité qui nous guettent ; c'est ainsi qu'il est « fatigant d'être une personne ».

Et lorsque nous parvenons à ne pas tomber dans l'un de ces troubles, Bergson annonce en revers de fortune que nous sommes condamnés malgré nous au tragique de notre personnalité. De par les deux aspects de notre moi, nous sommes tiraillés entre deux modes de vie, et la vie a choisi celui (par nécessité de vie justement) qui permettait à l'être d'avancer. Dès lors, ce sont bel et bien deux aspects qui composent le moi. Et chaque aspect conditionne la conscience : ils sont tous deux une vision bien particulière que l'individu adopte sur lui-même ou les choses. Un aspect au sens d'un point de vue pris sur le moi, sur tel ou tel côté, fond ou surface. Et comme nous devons impérativement passer par l'aspect matériel du moi pour exprimer les choses, ceci explique la dimension spatiale utilisée par Bergson pour caractériser ce moi : impossible de s'en défaire dès l'instant où l'on veut exprimer une chose qui ne peut pas l'être. Or, le moi est à la fois durée et espace. Si nous voulons en parler, il faut obligatoirement regarder au travers de la couche supérieure du moi. Dès l'instant où nous plongeons à l'intérieur directement, par l'intuition, nous ne pouvons plus en parler, plus l'exprimer par des mots. Mais c'est alors une perception pure qui s'offre à nous. Bergson invite donc ses lecteurs à se chercher en dehors de soi, mais à revenir à soi. Pratiquer tout ce

que propose la société n'est pas une solution pour s'éprouver soi-même : on a tendance à croire que c'est en nous accordant avec ce qui est présenté comme une forme de bonheur par la société et les autres personnes, que nous parviendrons à nous recentrer sur nous-mêmes, nous sentir pleinement vivants. Or ce n'est nullement en faisant ce que les autres font aussi que nous pourrons replonger en nous-mêmes. C'est ainsi que nombres de personnes se lance à corps perdu dans des entreprises folles – sport extrême, voyage, travail acharné – dans une quête de soi de l'extérieur. Or, ce sont des actions conditionnées dans un monde social. Ils cherchent ainsi à segmenter et juxtaposer des formes de multiplicités quand ils devraient se recentrer sur leur intuition et la pluralité une de leur être. En effet, ce que nous sommes réside bien au fond de nous-mêmes et ne nous apparaîtra pas au terme d'une épreuve de la société. Bergson rappelle ainsi que c'est simplement en se posant et en renouant avec son intuition et ses émotions profondes – et non en essayant de passer par une formalisation langagière ou des expériences contextualisées par la société – que nous pourrons nous retrouver nous-mêmes.

Aussi, il était donc question de savoir si le moi pluriel bergsonien pouvait être une solution propice à l'épanouissement de la personne. A cette question, nous dirions que le moi pluriel offre bel et bien une image fidèle de l'intériorité humaine. Mais ce n'est pas la simple conception d'un moi pluriel qui va permettre de définir une personne épanouie (dans le sens où elle correspond pleinement à ce qu'elle est et ce qu'elle fait). Ainsi, nous nous demandions pourquoi continuer de lire Bergson aujourd'hui. Nous pensons qu'il est important de conserver ce lien qui unit notre vie sociale à notre intériorité profonde, faisant que nous sommes au-dessus des concepts et des choses : des individus qui s'érigent en personnes. C'est seulement par ce maintien que nous nous construirons une personnalité *harmonieuse*. En perdant ce lien avec nous-mêmes, pensée qui peut résonner comme une absurdité jusqu'à ce qu'on lise Bergson, nous nous « encroutons » de plus en plus dans la monotonie de la vie pratique, modelés par les exigences sociales et les habitudes devenues routines. Or, il est important d'apprendre à vivre. Et à vivre *sa* vie ; et non plus la vie générale et commune que nous *devons* mener dans un milieu social. Il s'agit d'opérer ce que nombres de lecteurs de Bergson appellent un retour à soi. A ce moi tel qu'il est absolument nous, indépendant des formalités extérieures qui nous forgent une vie qui nous place entre nous et les choses.

Certes, il est important, même nécessaire, de se tourner vers les choses extérieures à notre être, car la vie se doit d'avancer toujours. Mais avancer, comme le rappelle Bergson, ce n'est pas forcément laisser ce qui passe derrière soi se perdre à jamais. Avancer c'est se construire, c'est se faire chaque jour un peu plus soi ; c'est chaque jour un peu plus se

réfracter soi-même dans le monde. Voici ce qu'est *être une personne*. Rassembler son passé dans le présent pour fabriquer son avenir. Et bien qu'il puisse être difficile de toujours maintenir cet effort créatif de la conscience pour soi, c'est ce qui permettra en contrepartie de s'affirmer en tant qu'individu social – ou personne – dans un monde où règne une tension permanente, entre confusion sociale et perte d'élan vital.

Bergson nous donne ainsi une leçon de vie, profonde et intense. Et c'est à travers cette nouvelle métaphysique qu'il nous invite à emprunter la voie vers une forme de connaissance plus authentique des choses, et surtout de soi. Une appréhension de ces choses en dehors des concepts habituels du savoir classique. Elle ouvre la voie vers soi-même et c'est ainsi que nous pouvons retrouver cette intériorité profonde que nous avons tendance à oublier. Comme essaye parfois de l'exprimer le langage, c'est là « être en phase avec soi-même ». Bergson nous donne ainsi accès à ce que l'on peut considérer comme un guide méthodique pour se réapprendre soi-même, adopter une nouvelle façon de se voir, et peut-être ainsi, parvenir à pleinement se comprendre. Mais c'est une entreprise qui demande effort et rigueur. Un effort volontaire qu'il faudra ajouter à celui déjà incessant de notre condition. C'est pourquoi cette métaphysique, et c'est bien en cela qu'elle reste une forme de métaphysique, ne peut pas être accessible à toutes les personnes. Mais Bergson ne se veut en aucun cas élitiste, et ne cherche pas à réserver cet accès inédit au savoir à une classe de personne suffisamment volontaires pour persévérer dans cet effort éprouvant – rompre avec ses habitudes sociales peut se présenter comme un traumatisme pour la conscience. Dès lors, Bergson n'est pas dupe et encore moins prétentieux, James remarquait lui-même l'humilité du philosophe français en regard de son génie. C'est ainsi que Bergson prend conscience que si sa métaphysique ne pourra « sauver » tout le monde, il reste un espoir de retour à soi indirect, plus passif, qui est l'art – pouvant apparaître comme une maigre compensation face à ce que promet l'intuition. Mais, bien que la méthode ne soit pas la même et que le résultat diffère de l'une à l'autre, l'art va permettre d'approfondir notre expérience du monde, en nous en offrant une perception épurée de tout savoir préconçu. Car le plus important reste de toujours chercher à ne pas s'enfoncer dans cette couche superficielle de notre personnalité, qui nous met des œillères, et nous conduit ainsi à vivre à côté de nous-mêmes ce qui nous rend finalement incapables de nous rapprocher des autres.

Bibliographie

- **Œuvres de Bergson :**

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013.

- *Matière et mémoire* (1896), Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 1896.

- *Le rire* (1900), Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2016.

- *L'évolution créatrice* (1907), Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013.

- *L'énergie spirituelle* (1919), Paris, PUF, 2012.

- *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2013.

- *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, PUF, 2013.

- *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

- *Introduction à la métaphysique*, préface Nicolas NOVION, Paris, Payot, 2013.

- *Introduction à la métaphysique*, Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2013.

- *La conscience et la vie*, Édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2011.

- *L'âme et le corps*, Paris, PUF, 2013.

- *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*, Paris, PUF, 1995.

- **Ouvrages secondaires :**

ARISTOTE, *La Politique*, volume I.

CARY, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self : The Legacy of a Christian Platonist*. New York NY, Oxford University Press, 2000.

CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

CHEVALIER, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p.40

DANTO, Arthur, *La transfiguration du banal – une philosophie de l'art*, Paris, Seuil, 1981.

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

- DESCARTES, René, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Nathan, 2014, IV.
- HADOT, Pierre, « De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques » in *Études de patristique et histoire des concepts*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1651), Paris, Gallimard, 2000.
- HUME, David, *Traité de la nature humaine* (1739), Chap. I. IV. VI., trad. Fr. P. BARANGER et P. SALTEL, Paris, Flammarion, 1999.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999.
- LARMORE, Charles, *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, V.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 9-14.
- MOURELOS, Georges, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964.
- PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), Paris, Le livre de poche, 2000.
- RIQUIER, Camille & WORMS, Frédéric, *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2013.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, trad. Joseph TRABUCCO, Paris, Garnier Frères, 1964, IV, iv, 9, BA 13, 422.
- SOULEZ, Philippe ; WORMS, Frédéric, *Bergson*, Paris, PUF, 2002.
- SPINOZA, Baruch, *L'Éthique* (1677), Paris, Flammarion, 1993.
- WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.
- WORMS, Frédéric, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013.
- PIGLER, Agnès, « Interprétation de la durée chez Plotin et Bergson », *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes* (Colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 27 au 30 septembre 1990), Athènes, Académie d'Athènes, 1991, p.109-114.

• Références numériques

- AZOUVI, François, « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de L'Évolution créatrice », *Le Débat*, 140, n°3, 2006, p.153-171. doi:10.3917/deba.140.0153., p. 153., 2006.

G. DELEUZE (30 novembre 1969), Théorie des multiplicités chez Bergson, (conférence) <https://www.webdeleuze.com/textes/107>.

DE GAULTIER, Jules, La Fiction universelle : deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer(1903), Paris, Hachette Bnf, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72829t>

MORNE, Jacqueline, 21 juin 2013, « l'associationnisme », Henri Bergson : la notion de durée, consulté le 15 aout 2019, URL : http://pierre.campion2.free.fr/mornej_bergson.htm.

RIQUIER, Camille, « Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états. », dans Les Études philosophiques, 81(2),193-214, 2007, doi:10.3917/leph.072.0193, §11.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, « A propos de Saint Augustin », Revue philosophique de la France et de l'étranger, vol. tome 134, no. 3, 2009, p. 355-368, DOI : 10.3917/rphi.093.0355. URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2009-3-page-355.htm>.

WORMS, Frédéric, Annales bergsoniennes V : Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui (pp. 223-244). Paris, France, PUF, 2012, doi:10.3917/puf.worm.2012.02.0223.

WORMS, Frédéric, FAGOT-LARGEAULT, Anne (& MARION, J.) (2008). Annales bergsoniennes IV : L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique. Paris cedex 14, France : Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.fagot.2008.01.

ZANFI, Caterina (2012), Le sujet en société chez Bergson : du moi superficiel à la société ouverte. Dans : Frédéric WORMS éd., *Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui* (pp. 223-244). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France. doi:10.3917/puf.worm.2012.02.0223.

• Autre

BARGIN, Nicolas, *Le problème du sujet dans la philosophie de Bergson*, Philosophie, Dumas – 00297306, 2008.

GUENARD. Florent & PECH, Thierry, « entretien avec Frédéric Worms », *Actualités de Bergson*, le 22 novembre, 2007.

DE LA FONTAINE, Jean, *Le lièvre et la tortue*, Paris, 1668.

Les français jugent la société minée par l'individualisme, Le Figaro, 15 juillet 2013.
<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2013/07/15/01016-20130715ARTFIG00435-les-francais-jugent-la-societe-minee-par-l-individualisme.php> (consulté le 13 juillet 2019)

BERGSON, Henri, *Lettre à Léon Brunschvicg*, du 22 février 1927, in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	4
Remerciements	5
Sommaire	6
Introduction	8

Chapitre I : Pluralité et multiplicité au sein du moi – analyse progressive et définition des concepts aux fondements de la théorie bergsonienne du moi..... **19**

I. Approche initiale : l'appréhension du moi selon une unité intrinsèque	19
1. Les premières appréhensions du moi	20
2. Les antécédents du moi bergsonien : le moi synchronique et unifié.....	24
II. Le rejet de l'unité pour la multiplicité : les insuffisances des formes de moi multiple antérieures à Bergson.	31
1. Des formes de multiplicités trop faibles ou erronées pour construire le moi	32
2. La multiplicité diachronique : une pluralité faible, voire une unité déguisée.....	34
3. La critique de l'associationnisme de Hume : une méprise dans l'appréhension de la multiplicité.....	36
III. La spécificité du moi bergsonien : une pluralité du moi générée par la multiplicité ?	52
1. Les sources de multiplicités et l'idée de pluralité chez Bergson : une pluralité au sens fort	52
2. La multiplicité numérique face à la multiplicité interne	54
3. Les deux aspects du moi pour former la personne	56

Chapitre II : Analyse détaillée du moi pluriel bergsonien **60**

I. L'apparition du moi pluriel dans les <i>Données Immédiates</i>	63
--	----

1. Les états de conscience et leur multiplicité comme origine et fondement de la pluralité du moi – Chapitre I des DI	63
2. La conscience réfléchie en cause de la confusion entre intensif et extensif	67
3. Les symptômes physiques et les sensations comme déterminants de l'intensité	70
II. Les différentes formes de multiplicité et la durée – Chapitre II des DI	79
1. L'espace homogène conduisant à l'homogénéisation des états de conscience	79
2. Les deux conceptions de la durée	84
III. Effet de la multiplicité : le moi pluriel selon un dédoublement de ses aspects	88
1. La multiplicité interne et les deux aspects du moi	88
2. Le moi profond : aux fondements de l'identité personnelle	94
3. Le moi de surface : création d'un pont entre notre intériorité et le monde extérieur	98

Chapitre III : La combinaison de deux modes de vie – l'influence prégnante d'autrui sur le moi..... 106

I. Altération du moi pur par le monde extérieur, apparition d'autrui et l'interaction nécessaire du sujet avec autrui	107
1. Vivre, c'est agir de manière pratique	108
2. Critique du langage : les concepts accentuant la superficialité du moi de surface et nous coupant de notre individualité	118
II. « Il est nécessaire que l'homme vive en société »	128

Chapitre IV : L'importance de mener une vie sociale - l'équilibre interne de la personne assuré par la pluralité des aspects du moi ?..... 140

I. Le rôle de la vie sociale : création d'un moi perfectionné	140
1. L'occultation du moi profond ?	143
2. La contradiction apparente dans Le rire	151

II. La pluralité pour générer l'unité : maintenir l'harmonie entre les deux aspects du moi pour s'accomplir en tant que personne	167
1. Un moi pluriel dans une seule personne.....	168
2. Le trouble et le tragique de la personnalité : « il est fatiguant d'être une personne »	175
Conclusion.....	190
Bibliographie.....	194
Table des matières	198
Résumé	201

Résumé

Le problème de la personnalité occupe la philosophie depuis presque ses débuts. Et il subsiste encore aujourd'hui. Le nœud fondamental semble résider dans la difficulté qu'éprouvent les philosophes à définir le *moi*. Toutefois, nous présentons ici la philosophie singulière de Bergson qui propose une nouvelle conception du moi, dans une forme que nous dirons *plurielle*. Entre la multiplicité inhérente au monde et la personne, le moi se forge alors ce que Bergson nomme *un double aspect* pour que l'être, à la fois corps et esprit, puisse correspondre aux deux modes de vies qui nous tiraillent. Ainsi, nous concordons grâce à notre moi avec la durée et l'espace, offrant ainsi la possibilité de vivre socialement. Pourtant, notre vie devenue sociale semble affecter l'équilibre du moi : ce double aspect est-il la solution pour représenter fidèlement l'intériorité d'une personne ? C'est ce problème qui constituera la ligne directrice de ce travail : derrière le masque identitaire apposé par la société, qui sommes-nous réellement ? Au-delà d'une nouvelle conception du moi, c'est une nouvelle façon de s'appréhender qui est développée par Bergson à travers une métaphysique éthique.

Mots-clés : Bergson, moi, moi pluriel, personne, métaphysique, multiplicité.

Summary

The problem of the personality occupies the philosophy since almost its beginnings. And it still remains today. The fundamental knot seems to lie in the difficulty that philosophers have in defining the *self*. However, we present here the singular philosophy of Bergson which proposes a new conception of the self, in a form that we will say *plural*. Between the multiplicity inherent in the world and the person, the self is then modeled on what Bergson calls *a dual aspect* so the being, both body and mind, can correspond to the two lifestyles teasing us. Thus, thanks to the self, we match with duration and space, offering the opportunity to live socially. Yet our social life seems to affect the balance of the self: is this dual aspect the solution to faithfully represent the interiority of a person? It is this problem that will be the guiding of this work: behind the identity mask affixed by society, who are we? Beyond a new conception of the self, it is a new way of understanding ourselves that is developed by Bergson through an ethical metaphysics.