

F. CAEYMAEX, « EMOTION ET CREATION DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON », EXPOSE PRESENTE AU SEMINAIRE DE PHILOSOPHIE MORALE (DEUXIEME ANNEE DU BACHELIER EN PHILOSOPHIE) CONSACRE AU THEME « EMOTIONS ET RATIONALITE » (2005-2006), 31 MARS 2006

**EMOTION ET CREATION DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON
F. CAEYMAEX**

La question des émotions chez Bergson s'inscrit dans deux directions de réflexion principales, qui se recoupent par bien des aspects. La première est une réflexion psychologique et phénoménologique sur la conscience, telle qu'elle est développée dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), la seconde est un questionnement sur la morale, ou plus exactement sur les sources de la morale. Cette deuxième direction est celle de l'ouvrage intitulé *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Comme ce dernier ouvrage est extrêmement riche et complexe, il me paraît intéressant, pour comprendre le rôle moral qu'y joue l'émotion, de revenir sur une distinction que Bergson n'a pas cessé d'opérer, et qui a été mise en place dans les *Données immédiates*, entre le moi social et le moi profond, qu'on peut encore appeler aussi le vécu.

Vie psychique et durée (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889)

Dans son premier ouvrage majeur, *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) Bergson traite du problème de la liberté, et ce problème est une première occasion pour B de traiter de la conscience, et de l'aborder à partir du vécu psychique, qui est essentiellement, selon lui, temporel. La conscience, ou le psychique, est d'abord, pris au niveau du vécu, une succession, un flux : il se donne toujours avec une certaine durée.

A la vérité, cette affirmation, que la conscience est immédiatement durée, est la *conclusion* de l'ouvrage, et nullement la donnée première. Car tout le problème vient du fait que le sens commun ordinaire, que notre compréhension naturelle, et la psychologie qui se fonde la plupart du temps sur celle-ci ne saisit précisément pas la durée elle-même. Comment nous représentons-nous, dans le sens commun comme dans la psychologie, le vécu ou la vie de la conscience ? Nous avons tendance à présenter la vie du moi ou de la conscience comme une juxtaposition d'états successifs, alignés sur la flèche du temps. On la présente comme une addition d'états successifs, comme la somme d'une suite d'instant. Et ces états, on les présente comme enchaînés selon une causalité linéaire, rigoureuse et mécanique (A cause de B cause de C, etc.). En outre, on qualifie ces états de conscience selon leur intensité quantitative (une perception auditive plus ou moins forte, une perception visuelle plus ou moins vive, une émotion plus ou moins grande). Ainsi notre tendance naturelle réduit-elle constamment la vie de la conscience à quelque chose de mesurable et de quantifiable. Autrement dit, le sens commun ou la psychologie tend à penser la vie de la conscience comme on pense l'univers des choses matérielles et inertes, celles précisément qui se prêtent si bien à la mesure quantitative. Les phénomènes psychiques sont donc traités comme les phénomènes physiques qui sont extérieurs à nous.

Mais Bergson nous invite à nous tourner vers nous-même : ne connaissons-nous pas des expériences dans lesquelles notre vécu se donne tout autrement ? Certes, nous avons tôt fait de les recouvrir, et de bonnes raisons pour cela, mais un certain effort peut nous aider à retrouver ce qui est en vérité la « donnée immédiate de la conscience ». Soit une expérience auditive banale : « quand nous entendons une série de coups de marteau, les

sons forment une mélodie indivisible en tant que sensations pures et donnent [...] lieu à [...] un progrès dynamique » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 83, cité *DI*). Ce que nous expérimentons, de manière immédiate, au niveau de nos pures sensations, c'est un écoulement et une continuité qui est celle de notre vie intérieure. Ce que nous sentons n'a rien à voir avec une addition successive de moments : nous expérimentons quelque chose comme une modification incessante d'ordre qualitatif, une interpénétration des états les uns avec les autres, une sorte d'indistinction, un développement irréductible à un simple accroissement quantitatif. Une continuité pure, et non pas l'engrenage mécanique d'instant distincts. Telle est l'expérience immédiate qui a lieu en nous : c'est l'expérimentation d'une durée.

Et cependant nous ne cessons de trahir cette expérience interne et première. En effet, aussitôt (je reprends l'exemple des coups de marteau) « sachant que la même cause objective agit, nous découpons ce progrès en phases que nous considérons alors comme identiques ; et cette multiplicité identique de termes ne pouvant plus se concevoir que par déploiement dans l'espace, nous aboutissons [...] à l'idée d'un temps homogène » (*DI*, p. 83). En réalité, nous ne cessons de substituer à la donnée première une représentation intellectuelle qui consiste à *spatialiser le vécu*, à en donner une représentation spatiale : nous pensons notre vécu à *travers le prisme de l'espace*. Ce que le sens commun, ainsi que la psychologie affirment au sujet de la vie psychique est fondé non sur la durée réelle de la vie de la conscience, mais sur sa représentation spatialisée : le vie de la conscience devient, ni plus ni moins qu'une *chose*.

Pourtant, nous dit Bergson, ces représentations spatialisées de la vie psychique, qui tendent à la dépouiller de sa riche continuité intérieure, autrement dit de sa durée, ne sont pas de simples *illusions*. Si nous nous pensons à travers l'espace, si nous « chosifions » notre moi intérieur, c'est en raison des nécessités du *langage*. Et les habitudes de notre langage sont elles-mêmes étroitement dépendantes des nécessités de la vie, de la vie sociale et de l'action. La spatialisation des états de conscience n'est pas une erreur, c'est une nécessité imposée par la vie même, pour les besoins de l'action et de la communication. Spatialiser, extérioriser, sérialiser notre durée propre est utile à l'action, et surtout à la vie sociale, qui passe par le langage. Le langage est lui-même (et par sa fonction même) généralisant, homogénéisant : si deux émotions chez deux individus distincts sont réellement et concrètement différentes, uniques lorsqu'elles sont en train d'être vécues, c'est par un seul mot que le langage les désignera ensuite ! Tel est l'effet de l'exigence de communication : lorsque nous parlons de nous-mêmes à autrui, lorsque nous devons faire entrer nos états de conscience « dans le courant de la vie sociale », nous laissons voir à travers le langage non le moi réel et sa durée propre, mais un moi superficiel, dont l'existence se raconte comme une succession de parties extérieures les unes aux autres et avec les mots impersonnels du langage ordinaire.

Il y a donc, dit Bergson, deux aspects du moi : la vie de la conscience se déploie sur deux plans. Un moi superficiel et un moi profond ou moi fondamental. Le moi profond est celui de la durée réelle, c'est un moi « qui sent et se passionne [...] 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 » (*DI*, p.83). La conscience immédiate est en réalité presque toujours écrasée ; la durée fuyante et profonde de notre moi fondamental se fixe par projection dans l'espace (*DI*, p. 86) ; nos états de conscience, passant dans le langage et la vie sociale, « affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle » (*DI*, p. 90). « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale » (*DI*, 151).

La nécessité où nous nous trouvons d'exprimer et de *représenter* par le langage notre expérience première nous contraint à la dérouler dans l'espace homogène de la ligne du temps, et à la rendre impersonnelle, anonyme. La multiplicité continue et enchevêtrée de

nos états vécus est donc pour ainsi dire convertie en une multiplicité discontinue ou distincte d'états représentés ou exprimés, mais la vérité est que les multiplicités temporelles sont d'une tout autre nature que les multiplicités spatiales.

Toute réalité, qu'elle soit psychique ou physique, spirituelle ou chosique, est multiple, au sens où elle est composée de parties et de rapports entre ces parties. Mais les multiplicités temporelles propres à la conscience ou au vécu sont d'une nature particulière. En elle, les différents moments s'interpénètrent ou fusionnent, nous dit Bergson : c'est que les moments ou les états de la conscience entretiennent entre eux des rapports *d'intériorité*. Mais qu'est-ce qu'un rapport d'intériorité ? *Une relation d'intériorité désigne un rapport entre des parties ou des éléments tel qu'il affecte ou modifie la nature même des éléments qu'il rapporte l'un à l'autre, qui affecte, altère ou modifie dans leur nature les termes qu'il réunit.*

Essayons de voir ce que cela veut dire concrètement pour la vie de la conscience : cela veut dire qu'en elle, chaque événement, chaque moment ne s'additionne pas simplement aux précédents, mais se présente comme une altération ou une modification de la totalité du flux vécu. L'événement, le moment nouveau produit une différence, c'est une variation qualitative, un devenir-autre, une *altération de la personne*. Qu'est-ce qu'une variation qualitative ? C'est un changement, un progrès qui n'implique aucune comparaison quantitative de l'avant et de l'après, comme si tout restait « le même » et ne changeait qu'en surface ou qu'en quantité. Le vécu de la conscience n'est pas série d'événements indifférents les uns aux autres, mais *le mouvement d'une totalité en différenciation constante (et de ce point de vue, une vie est toujours à la fois une totalité et une multiplicité)*.

Revenons un instant à l'idée de variation qualitative, en l'opposant à la variation quantitative pour en saisir le sens. Une variation quantitative (par exemple, additionner des livres, passer d'un livre à dix livres) suppose un invariant, ou de l'identique (livre). *La variation de quantité ne change rien à la nature ou à la qualité de son objet*. En revanche, la variation qualitative est une variation en profondeur (dans un texte ultérieur à *DI*, Bergson montrera que du point de vue de la durée, il n'y a pas de chose qui change, pas de chose qui demeure identique *sous* les changements, mais rien que des changements). Lorsque nous expérimentons une certaine variation d'intensité d'un état de conscience, cette intensité ne se manifeste pas d'abord, comme le langage ordinaire le laisse entendre, comme une variation de grandeur, mais il se manifeste comme et par le *changement* qu'il nous fait subir. Nous disons qu'une joie est devenue plus intense, qu'un désir s'est renforcé, mais à la vérité nous ne pouvons dire qu'un désir s'est « accru » ou qu'une joie s'est intensifiée, *que lorsqu'il ou elle s'est « transformé(e) » ou plutôt quand il ou elle nous a transformé ; à la vérité, c'est donc la transformation ou la différence qui est première*. Changement, progrès, différenciation, devenir ou durée, voilà donc ce qu'est d'abord ou immédiatement, la vie de la conscience.

Que pouvons-nous dire des émotions, dès lors ? Eh bien, ce sont justement les émotions qui servent ici à Bergson pour illustrer ce qu'il veut dire à propos de la conscience comme continuité intérieure qui ne va pas sans changement. C'est l'émotion qui témoigne le mieux de ce qu'il appelle un changement qualitatif. Ici Bergson se livre à une sorte de phénoménologie de la conscience émotive ; je veux dire par là qu'il s'intéresse à la manière dont apparaissent les émotions à notre conscience.

Voir ce qu'il dit de la joie, *DI*, p. 10-11.

Toute la démonstration de Bergson consiste à montrer que cette durée intérieure, qu'on aperçoit en écartant le voile du langage qui la donne et la projection du moi social, est fondamentalement ou ontologiquement *libre*. Elle est le témoignage de notre liberté. C'est que la durée du moi n'est pas assimilable à un enchaînement successif de causes et d'effets, comme si un état antérieur déterminait l'état postérieur. Elle s'apparente plutôt

à une modification imprévisible, donc libre. Elle témoigne de ce que la conscience est une libre différenciation ou un libre devenir-autre. Plus tard, Bergson reconnaîtra la durée de la conscience comme essentiellement créatrice, parce que surgissement de nouveauté ou de différence : « le temps est invention ou il n'est rien du tout ».

Au-delà de ces considérations sur la vie psychique, Bergson a aussi conféré un rôle moral à l'émotion : il s'agira donc de saisir le rôle de l'émotion dans la conduite humaine, c'est-à-dire au niveau des actes humains individuels et collectifs. C'est ce qu'il nous faut voir avec *Les deux sources*.

Les deux sources de la morale et de la religion (1932)

Dans cet ouvrage, comme son titre l'indique, Bergson s'interroge sur les sources de la morale, ou plutôt sur les sources du comportement moral de l'homme. Que doit on entendre par comportement moral ? Un comportement moral n'est pas ici un comportement « bon » ou « juste ». Bergson s'interroge plutôt sur l'essence de la moralité. Et bien c'est le fait que l'homme se soumette à une obligation, à une exigence. Entendons par là au moins deux choses. Tout d'abord, n'est obligé à quelque chose qu'un être qui est libre ; ne ressent l'obligation qu'un être qui a la possibilité de se soustraire à l'exigence (l'animal qui obéit à son instinct n'est pas obligé, il est déterminé, il n'a pas la marge de choix nécessaire pour ressentir quelque chose comme une exigence, il agit automatiquement). Ensuite, et cela a partie liée avec le fait que son comportement est libre et non déterminé d'avance, un être qui répond à une exigence est un être qui pour ainsi dire est porté au-delà de lui-même, à se porter au-delà de ce qu'il est, à se porter vers ce qui n'est pas encore donné : tout n'est pas d'avance joué pour lui. Il est donc susceptible de progrès, il *dure*.

Nous ne pouvons comprendre le comportement humain selon Bergson qu'à partir de la notion d'élan vital. Bergson a développé très loin l'idée de durée : celle-ci ne concerne pas seulement la vie psychique ou la vie de la conscience, mais bien l'ensemble de ce qui est, qu'il faut aborder depuis un point de vue évolutionniste. Selon lui tout est, à des degrés divers, durée ou vie. Et cela peut se comprendre à partir de l'image d'un élan vital, d'un effort ou d'un élan unique qui se serait partagé en diverses lignes d'évolution : plantes, animaux, hommes. C'est un élan actif et créateur, mais qui ne connaît pas le même succès sur toutes ses lignes : dans les espèces végétale et animales, il est pour ainsi dire « arrêté », il a perdu sa force de création et d'invention, car les choses s'y développent essentiellement comme répétition. La ligne d'évolution humaine est différente, elle marque seule le succès de l'élan vital ou de la durée créatrice. Voyons comment à partir de l'opposition entre instinct et intelligence.

A ne considérer que les lignes animale et humaines, il apparaît que le développement s'est effectué en direction de l'instinct (de l'agir instinctif) d'un côté, et en direction de l'intelligence de l'autre. L'animal comme l'homme agissent sur la matière, et grâce à des moyens.

Bergson, *DS*, p. 997 : « Instinct et intelligence ont pour objet essentiel d'utiliser des instruments : ici des outils inventés, par conséquent variables et imprévus ; là des organes fournis par la nature, et par conséquent immuables ».

Bergson, *EC*, p. 613 : « L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication ».

Instinct et intelligence obéissent au même principe qui est celui de l'action utile. Mais l'intelligence, faculté de connaître proprement humaine, a ceci de particulier qu'elle est capable de fabriquer ce qui n'est pas donné : c'est par ce côté que l'homme se hisse au-dessus de la nature. Même si l'intelligence n'est pas le tout de l'humanité — car Bergson

pose des limites strictes à l'intelligence — elle témoigne d'une liberté, en ce qu'elle peut créer de l'écart par rapport au donné, par rapport à ce qui était prévu par la nature. Elle comporte dans son mode d'action une part d'invention.

Cette distinction entre nature et liberté, entre instinct et intelligence — en même temps que le parallèle — se retrouve au niveau de la socialité. Bergson observe : « la vie sociale est aussi immanente, comme un vague idéal, à l'instinct comme à l'intelligence » (*DS*, 997). Il y a donc une sorte de tendance naturelle à la socialité de part et d'autre, et cela signifie « organisation » : « elle implique une coordination et généralement aussi une subordination d'éléments les uns aux autres, elle offre donc, ou simplement vécu ou, de plus, représenté, un ensemble de règles ou de lois » (997). Où devra-t-on trouver la différence entre sociétés animales, gouvernées par l'instinct, et les sociétés humaines ? Le texte de Bergson parle par lui-même : « dans une ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rivé à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès » (*DS*, 997). Ainsi, comme le livre le dit d'entrée de jeu (*DS*, p. 981-982) : « autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres ».

Soit donc les cités humaines, où s'organisent des volontés libres. Tel est le point de départ pour ainsi dire « sociologique » que Bergson se donne pour dégager les sources de la morale. Bien qu'il ne fasse pas de doute pour lui que les sociétés humaines se distinguent (selon une distinction de nature et pas seulement de degré) des sociétés animales par le fait qu'elles supposent la liberté individuelle, il observe cependant que ce que l'on appelle un comportement moral n'a d'abord rien à voir avec une libre adhésion ou une possibilité de choix. Tout au contraire, la morale est de l'ordre de l'obligation, et plus encore de l'habitude d'obéir (mais aussi de commander) : ce sont nos habitudes d'obéir qui exercent une pression sur notre volonté. Pour Bergson, notre tendance première et spontanée, c'est l'obéissance, à quelque degré que ce soit. Et cette obéissance est d'abord une obéissance à des normes sociales qui s'imposent à nous de manière impersonnelle et diffuse (« faire comme les autres »), et au fond nous pourrions dire qu'elle s'adressent essentiellement à ce que j'ai nommé tout à l'heure notre moi social, notre moi extérieur.

Et si les obligations particulières qui caractérisent telle ou telle société sont parfaitement contingentes, il n'est pas de société humaine qui ne fonctionne à la règle et donc à l'obligation (c'est ce que B appelle « le tout de l'obligation »). Tant et si bien que les sociétés humaines présentent une face qui les rapprochent singulièrement des sociétés animales — voir même du fonctionnement d'un organisme. Les sociétés humaines, au moins en apparence, semblent donc obéir à une nécessité comme le font les sociétés animales, autrement dit les systèmes d'obligations agissent comme de déterminismes quasi-naturels. Là, où, chez l'animal, l'instinct prescrit aux individus les directions de leur action et assurent la régularité nécessaire au maintien de la vie commune, chez l'homme, c'est *l'habitude*, dans son caractère répétitif et standardisé, qui assure la cohésion du tout social : « dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature » (982).

Ce que nous appelons la morale vient donc le fait que nous sommes constamment obligés, que nous répondons constamment à des exigences, que nous vivons selon un « il faut » permanent. L'agir moral est c'est ainsi notre conformation aux mœurs et aux exigences de la vie sociale particulière à laquelle nous appartenons. On peut dire que l'obligation morale est « la forme même que la nécessité prend quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté » (999) ; encore une fois, nous rappellerons que l'obligation n'a de sens que pour une liberté.

L'obligation morale, le « il faut » qui régit notre existence repose donc non pas sur une raison. Bergson entend s'opposer à la conception kantienne de la moralité, qui postule

que c'est le propre de la raison ou de l'être rationnel d'être animé par un devoir-être. Même si l'obligation ne peut concerner que l'être intelligent et raisonnable (parce que seul celui-ci est *libre*), il n'en reste pas moins que cette obligation n'est pas dictée par l'intelligence, l'intellect ou la raison ; elle est ce qui rend possible la socialité des êtres intelligents. L'obligation morale, en d'autres termes, n'est pas le fait de la raison, elle est même *infra-intellectuelle* ; nos devoirs sont essentiellement dictés par l'exigence de cohésion sociale, qui n'est qu'une exigence de la vie.

Il faut ajouter, pour en terminer avec la morale sociale, qu'elle est toujours particulière et relative à une société particulière : dans sa détermination concrète, effective, la *pression qu'elle exerce sur notre volonté* vise donc toujours la cohésion sociale d'un groupe ou d'une société particulière ou déterminée, ce que Bergson appelle une *société close (ou encore finie, délimitée)*.

Ceci est très important, car il apparaît dès lors qu'une morale sociale déterminée vise toujours la cohésion d'un groupe l'exclusion d'autres groupes ou sociétés. Elle n'est jamais une morale au sens plein du terme, parce qu'en réalité, elle ne vise jamais l'humanité comme un tout. C'est pourquoi Bergson peut dire « Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré, mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi » (1001) Et encore p. 1002 : « Qui ne voit que la cohésion sociale est due, en grande partie, à la nécessité de se défendre contre d'autres, et que c'est d'abord contre tous les autres hommes qu'on aime les hommes avec lesquels on vit ? ». Elle n'a rien à voir avec ce que les philosophes, comme Kant, appellent d'ordinaire la morale pure ou universelle : elle ne vise pas le genre humain ou la réalisation de l'humanité comme telle, mais seulement le maintien d'une cohésion sociale déterminée. La société fait croire que les exigences qu'elle prescrit consistent en une certaine attitude de l'homme envers l'homme : « Elle dit que les devoirs définis par elle sont bien, en principe, des devoirs envers l'humanité ». Et si ces principes apparaissent quelquefois limités ou suspendus dans leur exercice, elle dit que c'est en raison de contingences pratiques déterminées qui n'entament pas les principes eux-mêmes. Bergson mène une critique radicale à l'égard de cette prétention à l'universel, il montre qu'il ne s'agit là que d'une morale particulière s'adressant à un groupe d'hommes particuliers, c'est-à-dire à une société close. Autrement dit, l'obligation sociale ordinaire qui pèse et exerce sa pression sur notre comportement est une morale close pour une société close.

Reste donc entière la question de savoir ce que pourrait être une morale complète ? Eh bien on comprendra maintenant qu'elle s'oppose, en même temps qu'elle devra compléter, la morale close : elle devra être une morale ouverte pour une société ouverte. Que sera une société ouverte ? En première approche, c'est l'humanité entière, non pas prise comme un tout, mais comme infinie.

Comment qualifier cette morale ? Nous pouvons le faire en l'opposant à chaque fois à la morale close. Cette distinction entre l'une et l'autre est fondamentale du point de vue théorique (pour comprendre), car Bergson y insiste : on ne passe pas graduellement des principes d'une morale close à une morale ouverte. Bergson nous dit p. 1001 : « On se plaît à dire que l'apprentissage des vertus civiques se fait dans la famille, et que de même, à chérir sa partie, on se prépare à aimer le genre humain. Notre sympathie s'élargirait ainsi par un progrès continu, grandirait en restant la même, et finirait par embrasser l'humanité entière. C'est là un raisonnement *a priori*, issu d'une conception purement intellectualiste de l'âme » : « c'est qu'entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert » (+ p. 1004 : différence de nature).

En première instance, il faudra admettre, si surprenant que cela soit, par l'idée que la morale ouverte (la morale pour une société vraiment ouverte) n'est pas, *par définition*, une morale donnée ou faite. Là où les obligations morales, précèdent et pour ainsi dire déterminent nos comportements, c'est-à-dire viennent d'une série d'exigences sociales données qui se répètent impersonnellement en chacun des individus, la morale complète n'est pas donnée comme une série d'exigence. C'est une attitude, propre à l'âme qui s'ouvre et qui brise avec la particularité d'une morale sociale et de ses valeurs (« bornons-nous pour le moment à constater que cette attitude de l'âme, qui est plutôt un mouvement, se suffit à elle-même). Nous ne pouvons donc *définir* la morale qui caractérise l'âme ouverte : nous ne pouvons qu'en donner des exemples particuliers, des exemples actuels. Ces exemples sont les héros, les hommes exceptionnels : saints ou grands mystiques chez Bergson : « C'est à eux que l'on s'est toujours reporté pour avoir cette moralité complète, qu'on ferait mieux d'appeler absolue » (1003). Là où la morale sociale se distille en des formules impersonnelles, la morale complète *s'incarne ou s'actualise* dans une personnalité privilégiée, qui sert alors de *modèle*.

Mais que signifie ici être un modèle : non pas prescrire des conduites déterminées et faire pression sur les volontés libres, mais constituer un appel, provoquer une aspiration. Là où la morale sociale est essentiellement pression, la morale complète est aspiration. Que veut-on dire par là ? Bergson désigne ses héros, les fondateurs et réformateurs de religions, mystiques et saints, et ceux qui sont appelés par eux, des *conquérants*. Il nous dit : « Ce sont des conquérants, en effet : ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l'humanité à des destinées nouvelles » (1017). Ce sont ceux qui brisent non seulement les nécessités de la nature, mais qui également savent rompre le cercle d'une vie sociale encastrée dans des exigences impersonnelles indéfiniment répétées : ils sont inventeurs et créateurs, ce sont ceux qui renouent avec la tendance profonde de la vie, qui est exigence de création : « Écoutons leur langage ; il ne fait que traduire en représentations l'émotion particulière d'une âme qui s'ouvre, rompant avec la nature qui l'enfermait à la fois en elle-même et dans le cité ». (1018).

Là où chaque morale particulière s'adresse de manière impersonnelle aux membres d'une société qui ne vise qu'à se conserver, la morale complète n'est pas quelque chose (un ensemble de prescriptions déterminées), mais le mouvement qui emporte et brise avec les limitations de la morale sociale, pour inventer du nouveau : de nouvelles formes d'individualité, de nouvelles formes de socialité. Ce mouvement emporte au-dehors des limitations propres à un groupe sociale déterminé, et c'est ainsi qu'il s'ouvre sur l'humanité.

Comment décrire ce mouvement ? Eh bien, Bergson nous dit qu'il ne vient pas non plus de l'intelligence ou de la raison, il est de l'ordre de l'émotion, en ce qu'elle a de plus créateur. L'émotion ici n'est pas une représentation affective causée par un objet, ni un attrait pour un objet déterminé qui serait l'humanité elle-même : l'humanité n'est pas un donné, c'est quelque chose qui se fait à travers le mouvement de l'émotion. Il faut considérer le terme d'émotion au sens étymologique du terme : motion signifie mouvoir, et le « é » doit être rapporté au « ex » latin, qui indique un mouvement vers le dehors. L'émotion, c'est un mouvement qui nous tire hors de nous-même, et pour ainsi dire au-delà de nous-même. Elle est *action* au sens fort du terme, à la fois un acte et une exigence d'action, un appel. Car si l'on regarde d'un peu plus près, on s'aperçoit que l'obligation morale est ce qui régit notre comportement : elle fonctionne en régime d'action passive, répétitive, close sur elle-même (à la limite du mécanisme). Au contraire, l'exigence ou même la sorte d'obligation propre à l'émotion, est une manière de renouer avec la force d'action et de création qui est au principe de la vie.

Une émotion véritable, qu'est-ce que c'est ? Non pas une affection intérieure ou une perception d'un objet extérieur, mais l'événement d'une transformation de nous-mêmes (voir mes remarques plus haut à ce sujet), et par conséquent l'émergence de quelque chose de nouveau, une création. L'émotion est créatrice dans le sens où une création

véritable suscite une émotion. On voit que l'émotion, chez Bergson, n'a rien à voir avec le registre de la passivité où la philosophie et la psychologie traditionnelle l'ont cantonnée généralement. S'il existe bien des émotions dont on peut dire qu'elle sont des passions causées par des objets, l'émotion dont parle ici Bergson est tout autre : elle n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet ». C'est ainsi qu'une émotion peut se révéler génératrice d'idées : « Qu'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux » (1011).

L'émotion n'est donc peut-être rien d'autre qu'un mouvement de transformation de l'âme ; elle est le fait du moi profond qui dure et change, qu'elle fait ainsi reparaître à la surface, provisoirement à la place du moi social impersonnel et passif. Mais elle est aussi communication, création de communauté nouvelle : c'est par là qu'elle concerne virtuellement l'humanité entière. Elle m'emporte, moi et les autres.

Là où l'intelligence, qui est le fait des êtres libres, limite la liberté créatrice à l'invention de nouveaux moyens de dominer et d'agir sur la matière, l'émotion est une activité supérieure ou plus intense encore : elle est de l'ordre d'une transformation *spirituelle*. Il est intéressant à cet égard que Bergson, qui mentionne essentiellement les mystiques et les saints comme des créateurs qui sont capables d'émouvoir les autres — car les vrais mystiques ne sont pas à ses yeux de contemplatifs, mais des êtres actifs, pénétrés des forces vitales —, recourt tout autant à des illustrations esthétiques ou artistiques pour faire voir ou entrevoir ce que c'est que l'émotion créatrice.

L'un est un exemple littéraire, pris dans l'œuvre de Rousseau. Bergson distingue à nouveau les états d'âme causés par les choses, des émotions créatrices :

« Mais prenons les états d'âme effectivement causés par des choses, et comme préfigurés en elles. En nombre déterminé, c'est-à-dire limité, sont ceux qui ont été voulus par la nature. On les reconnaît à ce qu'ils sont faits pour pousser à des actions qui répondent à des besoins. Les autres, au contraire, sont de véritables inventions, comparables à celles du musicien, et à l'origine desquelles il y a un homme. Ainsi la montagne a pu, de tout temps, communiquer à ceux qui la contemplaient certains sentiments comparables à des sensations et qui lui étaient en effet adhérents. Mais Rousseau a créé, à propos d'elle, une émotion neuve et originale. Cette émotion est devenue courante, Rousseau l'ayant lancée dans la circulation. Et aujourd'hui encore, c'est Rousseau qui nous la fait éprouver, autant et plus que la montagne. Certes il y avait des raisons pour que cette émotion, issue de l'âme de Jean-Jacques s'accrochât à la montagne plutôt qu'à tout autre objet : les sentiments élémentaires, voisins de la sensation, provoqués directement par la montagne devaient s'accorder avec l'émotion nouvelle. Mais Rousseau les a ramassés ; il les a fait entrer, simples harmoniques désormais, dans un timbre dont il a donné, par une création véritable, la note fondamentale » (1010).

Il reste à souligner brièvement que l'opposition entre pression de l'obligation morale et aspiration de l'émotion créatrice n'est pas une opposition statique entre deux choses. A la vérité, ces deux extrêmes de la moralité et de la socialité sont des concepts limites : en vérité, toute société humaine est partagée entre une double tendance (vers l'obligation d'une part, vers l'aspiration de l'autre) : tendance à la fermeture d'une part, tendance à l'ouverture d'autre part. Les deux tendances sont toujours présentes, et chaque société devrait être envisagée comme un degré de tension, comme réalisant un certain *rapport entre* ces deux tendances. Ainsi n'y a-t-il pas, dans les faits, de société purement close et de société purement ouverte. La distinction est de droit, et dans les faits, il faut examiner chaque société comme un rapport singulier de force entre ces deux tendances. Dès lors, une morale est toujours *une*, singulière dans sa manière de réaliser un certain rapport de pression et d'aspiration.