

F. Caeymaex, « Introduction à Bergson », séminaire de philosophie tenu à l'invitation de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente du Hainaut Occidental, Tournai, janvier-février 2003.

INTRODUCTION A BERGSON

F. Caeymaex

Biographie de Bergson

1859 : Le 18 octobre, naissance d'Henri Bergson à Paris. Issu, du côté de son père, d'une importante famille juive de Pologne. Du côté de sa mère, son ascendance est juive et anglaise (Levinson). Dès son plus jeune âge, Bergson se montre un élève excellent, autant en lettres classiques qu'en mathématiques. Après ses études secondaires, il est reçu à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm à Paris, où il sera le camarade de Jaurès. Durant ces années, la formation philosophique de Bergson se fait à l'école du spiritualisme français ; parallèlement, il découvre la philosophie évolutionniste de Spencer.

1881-1888 : Bergson professe dans différents lycées (Angers, Clermont-Ferrand), ainsi qu'à l'Université. C'est durant ces années que Bergson élabore ce qui deviendra son intuition philosophique : la notion de durée.

1889 : Parution de *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, qui est d'abord lu et commenté dans les milieux savants.

1892 : Mariage de Bergson avec Louise Neuburger (de ce mariage est née l'unique enfant de Bergson, Jeanne, qui était sourde et muette).

1896 : Publication de *Matière et mémoire*. L'originalité et la nouveauté de cet ouvrage suscitent des discussions au sein du public savant et cultivé. Le livre aura droit à des et des critiques hostiles.

1900 : Élection de Bergson au Collège de France. Époque de l'affaire Dreyfus. Bergson ne prend pas parti.

1903 : Parut d'un texte très important, qui condense la pensée philosophique de Bergson : *Introduction à la métaphysique*. Texte qui sera rapidement traduit dans plusieurs langues et qui deviendra « le point de départ du bergsonisme comme mouvement culturel » (F. Worms). Grand retentissement de ce texte, donc, tant auprès des philosophes que du public cultivé. Il est lu jusqu'en Amérique : c'est par ce texte que William James prend connaissance de la philosophie bergsonienne.

1907 : Parution de *L'évolution créatrice*, dont l'énorme succès accomplit la célébrité de Bergson. C'est le moment de gloire, mais déjà aussi celui des premières disputes autour de sa philosophie.

1911-1912 : La notoriété de Bergson est au plus haut. Elle devient un authentique succès mondain. Les gens de la haute bourgeoisie parisienne se pressent au cours du Collège de France, aux côtés des intellectuels, d'écrivains et de poètes français et étrangers, et bien sûr

d'étudiants — dont certains resteront imprégnés de l'enseignement de Bergson. Le succès ne va jamais sans sa réplique : ses critiques, ses détracteurs soulèvent d'importantes disputes philosophiques. Des tensions se manifestent aussi avec le monde scientifique. Vers cette époque commencent à fleurir des écrits de vulgarisation destinés à faire connaître son œuvre au grand public.

1914 : Bergson, déjà membre de l'Académie des sciences morales et politiques, est élu à l'Académie française. Moment de rupture « politique » dans la vie de Bergson, qui s'était tenu jusque-là à l'écart de toute activité politique. Bergson prend publiquement parti en faveur de la guerre contre l'Allemagne, et engage son autorité scientifique et intellectuelle dans cette intervention. « La lutte engagée contre l'Allemagne est la lutte menée de la civilisation contre la barbarie ». Cette prise de position lui vaudra de violentes critiques une fois la guerre terminée.

1917 (À partir de) : voyages aux USA, où Bergson effectue des missions diplomatiques auprès du Président Wilson pour obtenir l'engagement des Etats-Unis aux côtés de la France.

1919 : Bergson prend sa retraite, et publie un premier recueil d'essais et de conférences, *L'énergie spirituelle*.

1922 : Bergson est élu président de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle, ancêtre de l'UNESCO. Année du débat avec Einstein à la Société Française de Philosophie. La discussion du concept de « relativité » génère des malentendus de part et d'autre.

1927-1928 : Bergson reçoit le prix Nobel de littérature.

1930 : Bergson est fait Grand-Croix de la Légion d'Honneur.

1932 : Bergson publie *Les deux sources de la morale et de la religion*.

1934 : Second recueil d'essais et de conférences, *La pensée et le mouvant*.

1936 : Année des dernières interventions publiques de Bergson. Il écrit son testament.

1939-1940 : On accorde à Bergson la dispense du port de l'étoile Jaune, privilège que Bergson refuse.

1941 : Mort d'Henri Bergson, le 3 janvier. Madame Bergson fait publier une partie du testament. Dans ce texte, Bergson fait part de son intention de conversion au catholicisme, et indique ce qui l'a *in extremis retenu* : il engage cette fois son autorité intellectuelle et scientifique en faveur de ceux qu'il sent les plus menacés. Son jugement à propos de l'antisémitisme est sans équivoque.

Pourquoi peut-on dire que Bergson et la philosophie bergsonienne sont à la fois connus et méconnus ?

Ce petit parcours biographique nous montre que la carrière de Bergson fut largement couronnée par des honneurs divers et prestigieux, et que sa notoriété fut immense. Une telle notoriété

est rare pour un philosophe — seul Sartre pourrait de ce point de vue lui être comparé —. L'influence de sa pensée et de sa personne, non seulement sur la philosophie, mais encore sur la société française dans son ensemble, elle aussi, fut énorme. Elle se propagea, comme on l'a vu, jusqu'aux Etats-Unis d'Amérique. De là vient le fait qu'encore aujourd'hui, beaucoup de gens connaissent au moins le nom de Bergson, alors même que beaucoup de gens ignorent, par exemple, jusqu'au nom de Merleau-Ponty.

Mais une telle notoriété, un tel retentissement, on l'a vu, engendre aussi les critiques. Dans le cas de Bergson, les attaques furent à la fois philosophiques et politiques, et quelques fois très virulentes, parfois malhonnêtes, souvent injustes. De telles attaques (on qualifia le bergsonisme de « parade philosophique ») devaient laisser des traces ; elles propagèrent leurs effets sur les héritiers de Bergson, sur ceux qui venaient après lui. Comme il en va souvent lors de l'émergence d'une génération nouvelle, les jeunes philosophes des années trente et quarante s'emploieront à se démarquer d'une figure si puissante et si populaire. Sartre et Merleau-Ponty, qui allaient devenir les figures philosophiques de l'existentialisme dans les années quarante, commenceront en effet à écrire *contre* Bergson. Dans cette joute avec le grand philosophe, qui représente à leurs yeux l'establishment philosophique, qui évoque quelque chose de périmé et de dépassé, la vieille métaphysique des professeurs, Merleau-Ponty et Sartre surtout ne s'embarrassent pas de saisir la pensée bergsonienne *du dedans*. Puisqu'il s'agit avant tout de la disqualifier, les caricatures véhiculées par leurs prédécesseurs suffisent. Sans renier les problèmes soulevés et posés par Bergson, ils en refusent les solutions avancées ; pour Sartre et Merleau-Ponty, c'est désormais du côté de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, venue d'Allemagne, qu'il faut aller voir.

Une trop grande notoriété nuisait déjà à la compréhension profonde du philosophe, les critiques de ses contemporains aggravèrent la situation ; enfin le sort que lui réserva la jeune génération acheva d'éclipser Bergson et le bergsonisme avec lui. Bergson s'effacera de l'avant-scène philosophique pour longtemps. En coulisses se maintient un courant bergsonien « traditionaliste », de facture spiritualiste, d'une part, et une discrète tradition de commentaires, d'autre part. C'est seulement dans les années soixante que Bergson refait pour ainsi dire surface. En premier lieu dans la dernière œuvre de Merleau-Ponty, lequel redécouvre la philosophie de Bergson, dont il épouse une tendance particulière — pas d'adhésion complète à la métaphysique bergsonienne ! Ensuite dans les travaux de Gilles Deleuze, ensuite, qui proposera une lecture extrêmement audacieuse, notamment en ce qui concerne le concept d'intuition. Lecture complètement nouvelle, dégagée de l'ancien spiritualisme (son livre sur « le bergsonisme » n'évoque pas une seule fois la notion d'esprit !). Ces deux lectures originales, bien qu'elles éclairent d'un jour nouveau et plus juste l'œuvre de Bergson, ne suffisent pas à ressusciter Bergson. C'est seulement aujourd'hui qu'un intérêt plus large se manifeste à nouveau, et amorce une nouvelle compréhension du philosophe, qui le tire de la méconnaissance où on l'a tenu si longtemps.

Situation de l'œuvre de Bergson

Pour comprendre une philosophie, sa démarche, et même pour saisir l'intuition fondamentale qui la gouverne il est nécessaire de l'inscrire dans un contexte, d'indiquer sa place dans l'histoire des idées. Je vais essayer, donc, de restituer, en quelques tableaux, le paysage de pensée dans lequel elle s'inscrit. Il me semble que c'est particulièrement nécessaire pour la philosophie bergsonienne, parce que celle-ci a beaucoup insisté sur l'importance, dans la démarche philosophique, de la position des problèmes. Philosopher consiste à dissoudre les faux

problèmes, construire de bons problèmes et proposer des solutions. Déconstruction et construction de problèmes ; création et propositions de concepts pour leur solution.

Dans une lettre de décembre 1935, Bergson écrit : « Philosopher pour de bon consisterait ici à *créer* la position du problème et à *créer* la solution [...] J'appelle donc *amateur* celui qui choisit entre des solutions toutes faites, comme on choisit le parti politique où l'on se fera inscrire. Et j'appelle *philosophe* celui qui crée la solution, alors nécessairement unique, du problème qu'il a posé à nouveau par cela même qu'il fait un effort pour le résoudre ». Dans *PM* (1922), il (p. 1293) « La vérité est qu'il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de *trouver* le problème et par conséquent de le *poser* plus encore que de le résoudre. Car un problème spéculatif est résolu dès qu'il est bien posé. J'entends par là que la solution en existe alors aussitôt, bien qu'elle puisse rester cachée et, pour ainsi dire, couverte : il ne reste plus qu'à la *découvrir*. Mais poser le problème n'est pas seulement découvrir, c'est inventer [...] Position et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus ».

Or les problèmes et les faux problèmes que le philosophe prend en charge, qu'il prend à son compte pour les évaluer, ces problèmes ne sont pas toujours ou pas seulement des problèmes philosophiques. Souvent, ces problèmes viennent au philosophe du dehors ; c'est ce qui se passe en dehors de la philosophie, en dehors de la pensée, qui, souvent, force pour ainsi dire le philosophe à penser. Ce qui le contraint à penser n'est pas d'abord un événement philosophique ; cela peut-être un événement historique (p. ex. une révolution), un événement esthétique ou artistique (p. ex. une invention formelle dans les arts, une nouvelle manière d'écrire ou de peindre, de composer la musique), un événement scientifique (p. ex. la relativité).

Donc nous pouvons demander : quels furent les éléments et les événements qui contraignirent Bergson à penser, à philosopher ? Qui le forcèrent à douter des idées toutes faites, à essayer de poser par lui-même des problèmes ? Dans quel contexte cela a-t-il eu lieu ?

On peut d'abord souligner que Bergson est, classiquement, rangé dans une tradition assez typiquement française qu'on appelle le spiritualisme. C'est une affirmation peu précise, parce que ce qu'on appelle le « courant spiritualiste » n'est pas vraiment homogène. De toute façon, on peut dire que le spiritualisme qui sera déterminant pour Bergson, c'est celui de Jules Lachelier (1832-1918) et de Félix Ravaisson (1813-1900). De manière très générale, le spiritualisme est une philosophie qui s'oppose au matérialisme strict (d'après lequel tout ne serait que matière, toute espèce de réalité serait réductible aux mouvements mécaniques de la matière) ; le spiritualisme pose l'existence et l'effectivité d'un principe ou d'une réalité spirituelle. En particulier, les spiritualistes affirment qu'un matérialisme strict ne peut rendre compte du phénomène qu'on appelle « la conscience » ; la conscience n'est pas réductible à un assemblage d'éléments étendus ou matériels, situés dans l'espace. Nous retrouverons ce genre de thèse chez Bergson. Chez Ravaisson, autre source importante de la philosophie de Bergson, le spiritualisme est aussi une philosophie de la nature, et de la nature vivante en particulier : elle envisage cette nature sous l'angle du dynamisme, de la progression continue, de la spontanéité, bref sous l'angle de l'évolution, ou de l'essence dynamique de la réalité. Une telle philosophie de la nature suppose en somme, comme le dira Lachelier, que « tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même ». Cette force est un autre nom de l'esprit.

Voilà donc pour les origines spiritualistes de la philosophie de Bergson. Nous devons nous demander s'il y a bien un spiritualisme chez Bergson et ce que cela signifie. En attendant,

élargissons le cercle. Je viens de dire que le spiritualisme est souvent articulé sur une philosophie de la nature, de la nature vivante. Par là le spiritualisme s'inscrit dans un paysage plus vaste que la seule philosophie, qui est celui des *sciences*. Ceci est tout à fait déterminant pour la compréhension de Bergson, parce que toute sa métaphysique part d'un constat double porté sur les idées de son temps. Il constate en effet d'abord le formidable développement des sciences depuis le début du XIX^{ème} siècle, et en même temps une sorte de « crise de la pensée ». C'est cela que je voudrais mettre en évidence.

Donc, le développement des sciences. On peut dire, en caricaturant un peu que le XVIII^{ème} siècle fut le siècle de la physique, qui trouve son achèvement dans la science de Newton. La physique galiléo-newtonienne fournira un modèle fort et durable à la démarche scientifique ; au XIX^{ème}, des nouveautés apparaissent en physique avec la thermodynamique, et tout un nouveau champ s'offre à la connaissance scientifique, c'est l'ensemble des phénomènes *vivants* (par opposition à la physique newtonienne, laquelle traite des phénomènes de la matière inerte) c'est aussi le moment où naîtront les sciences humaines, psychologie et sociologie ; l'enthousiasme et la confiance dans le progrès des sciences sont à l'origine d'un nouveau mouvement dans la philosophie : le positivisme. Le positivisme érige la démarche scientifique en modèle de toute pensée, prône une approche de la réalité qui s'en tient strictement aux faits observables, et se propose, sur le modèle newtonien, de traiter ces données en termes physico-mathématiques et déterministes.

Le corollaire du positivisme, c'est une critique sévère de la philosophie, ou plutôt, de la métaphysique ; pour les positivistes radicaux, extrêmes, le seul contenu qui doit rester à la philosophie, c'est la science elle-même. Que signifie ici « métaphysique » ? Ce que les positivistes entendent dénoncer, c'est tout type de discours qui prétendrait outrepasser l'observable, tout type de discours qui prétendrait capter la réalité telle qu'elle est par-delà ce qui se livre à notre langage et à notre connaissance rationnelle (par-delà ce qui apparaît à travers les formes de notre langage et de notre pensée rationnelle). Ainsi, il devient suspect ou illégitime de tenir des discours sur l'âme et son immortalité, sur Dieu, sur le monde comme totalité, sur l'esprit, etc. Il devient aussi illégitime de spéculer sur la nature profonde ou l'essence de la réalité, ou d'évoquer une quelconque entité ou réalité suprasensible (ce qui veut dire « par-delà les données des sens »). Le mot d'ordre positiviste est donc : rien que des faits, rien que de l'observable. Cette injonction est à l'origine d'un vaste mouvement de « dépassement de la métaphysique » qui se poursuivra jusqu'à nous (quoique sur des bases très différentes du positivisme). Tout ce qui tente un franchissement des bornes posées par le positivisme se verra qualifié d'irrationalisme. La philosophie de Bergson se développera comme protestation contre cette version du positivisme ; elle est une entreprise originale de fondation d'une métaphysique entièrement nouvelle.

Le projet métaphysique bergsonien

La métaphysique bergsonienne a pour but de rendre à la philosophie sa tâche, d'une part, et de sceller une alliance nouvelle entre la philosophie et la science d'autre part. Par cette ambition, Bergson s'inscrit délibérément dans une lignée qui remonte à Descartes et passe par Kant. Descartes avait fourni la philosophie qui convenait à la science galiléenne, Kant ensuite donnera à la science newtonienne son fondement philosophique. La science que Bergson veut prendre en compte est multiple : c'est l'ensemble des sciences du vivant. Plus encore que chez les autres spiritualistes, les nouvelles connaissances scientifiques, en particulier celles de la biologie et de la psychologie vont constituer une pièce maîtresse de la métaphysique bergsonienne.

Bergson n'a pas pour ambition de restaurer la métaphysique classique *contre* le positivisme scientifique. Il entend bien prendre en compte l'ensemble des données *positives* fournies par la science de son temps. Son travail n'est pas un mouvement de retour ou de protestation, c'est une véritable création : il s'agit de produire une nouvelle métaphysique qui convienne avec les données de sciences de la vie, lesquelles lui apprennent que la nature profonde de la réalité est mobilité, mouvement, évolution, changement, création d'imprévisible nouveauté. D'une certaine manière, Bergson reprend donc à son compte la critique de la métaphysique : non pour détruire toute possibilité de la métaphysique, mais pour en lever les anciens présupposés.

Principalement, l'ancienne métaphysique affirme que l'être, que toute espèce de réalité est fondamentalement immobile et identique ; l'ancienne métaphysique néglige le devenir, qui relève en somme du domaine des apparences trompeuses (voir un exemple avec Platon : le cheval sensible, perceptible, celui qui évolue et change, qui naît, vit, et meurt, n'est qu'une apparence dégradée de la vraie réalité, l'essence ou l'idée de cheval, laquelle ne change pas). Une métaphysique fondée sur l'idée que l'être est dans essentiellement identité, immobilité pouvait encore convenir avec la physique classique de type galiléen et newtonien. Ou plutôt, cette science ne remet pas en cause cette affirmation fondamentale. Dans la physique classique, en effet, la nature est un univers régi par une causalité linéaire et déterministe ; cette nature est une sorte de système (une horloge !) réductible à un ensemble de mouvements mécaniques, interprétables en termes mathématiques, réductible aussi à des variables d'espace, de temps, de masse. La nature est fondamentalement simple, homogène, composée de masses en mouvements. Ces mouvements n'affectent pas la nature des corps eux-mêmes, ils ne font que modifier les rapports mathématiques de ces corps entre eux. C'est en outre un univers dans lequel le temps ne fait rien (explication !), il est essentiellement réversible (c'est le temps de tout système strictement déterministe, rien ne se perd, rien ne se crée).

Cette représentation d'une nature simple, mécanique, entièrement déterminée ne peut évidemment plus fonctionner lorsqu'on a affaire au vivant. Les sciences connaissent une mutation extrêmement profonde avec l'avènement de la théorie de l'évolution, de la théorie cellulaire, des premières études sur l'hérédité (lois de Mendel), et même, en physique avec la thermodynamique statistique. La nouveauté, pour Bergson, réside en ceci : la science a à présent affaire au *temps véritable* (qui n'est plus comme dans l'ancienne physique le cadre de déroulement d'une simple succession), un temps qui n'est plus *réversible*, parce qu'il est réellement passage et accroissement. Autrement dit, avec les êtres vivants, nous avons affaire à une temporalité, à un temps ou plutôt à une *durée*, dans laquelle l'instant t' ne saurait être déduit de l'instant précédent t , parce que dans ce passage quelque chose de nouveau et d'imprévisible s'est produit (par exemple, l'idée d'une mutation contingente dans le darwinisme, inséparable de la théorie de la sélection naturelle). Bergson, qui fut un lecteur de l'évolutionnisme (notamment celui d'Herbert Spencer) sera le penseur de cette durée vivante.

Nous pouvons maintenant caractériser globalement le projet philosophique bergsonien :

- C'est une forme de positivisme, dans la mesure où il accorde la plus haute importance aux faits décrits par la science ;
- C'est une forme de métaphysique dans la mesure où elle prétend atteindre le fond de toute réalité, dont nous verrons qu'il n'est autre que le temps ou la durée elle-même ; une métaphysique encore dans la mesure où elle prétend à une connaissance ou une saisie absolue du réel (et non simplement une connaissance relative à nos cadres de pensée et de langage). Pour Bergson, nous ne sommes pas nécessairement rivés à la simple représentation

humaine que nous nous faisons du réel, nous avons la possibilité de dépasser ces représentations quotidiennes pour atteindre les choses elles-mêmes. Ce que nous saisissons en effet à travers l'expérience de notre durée, puis des autres durées (celles du monde vivant par exemple) c'est l'absolu lui-même, le temps.

- C'est une forme de spiritualisme, dans la mesure où la durée manifeste quelque chose comme un mouvement, une force, un esprit dans la mesure où la durée est avant tout un acte.

Pour terminer, nous pouvons nuancer ce portrait :

- Positivisme mais pas seulement, car ce que vise l'intuition philosophique est quelque chose de tout autre que ce que les sciences nous livrent (qui est toujours une vision partielle et découpée de la réalité, une durée écrasée pour ainsi dire) ;
- Métaphysique mais qui ne repose nullement sur une intuition suprasensible ou du suprasensible ; la saisie de la durée comme fond de tout être reste une véritable expérience, voire une expérimentation, concrète, à même le sensible (la durée est quelque chose que nous pouvons sentir et expérimenter à même notre vie biologique et psychologique)
- Un spiritualisme oui, mais très spécifique. L'esprit n'est aucunement une substance indépendante de la matière, ce n'est pas un principe opposé à un autre. On va voir que tout est durée, même en un sens la matière. Cette affirmation n'est pas une généralisation vague, et pas seulement ou principalement une affirmation ontologique (sur la nature de l'être), c'est aussi la prescription d'une *méthode* pour la philosophie, laquelle devra, au contraire de la science, mettre en évidence la singularité (ainsi il y a non pas la durée en général, mais une durée spécifique de chaque individu singulier, une durée propre aux animaux, aux végétaux, etc.). L'intuition philosophique, qui est le nom de la méthode bergsonienne, atteint à ce qui fait la différence propre de chaque réalité

Première approche de la durée, à travers le problème de la liberté. La durée psychologique, le moi.

Pour le lecteur de Bergson, la première découverte de la durée peut s'effectuer à travers la lecture des *Données immédiates de la conscience* (1889). Il y est question de la durée en un sens d'abord psychologique, c'est-à-dire de la durée du moi, de la conscience. Bergson fait apparaître la durée à travers la position d'un problème, ou plutôt à l'occasion d'un problème qui se pose à la fois au sens commun et à la philosophie classique, le problème de la liberté. Sommes-nous libres de nos actes ? Nos actes sont-ils entièrement déterminés ? Sont-ils contingents ? Que veut dire « acte libre » ? Qu'en est-il de notre sentiment d'être libre, ou plutôt de l'expérience que nous faisons de notre liberté ? N'est-ce là qu'une pure illusion, résultat de notre ignorance relative des causes qui nous déterminent ? Les actes que nous posons sont-ils produits par une pure spontanéité ou ne sont-ils que le résultat d'un enchaînement causal et déterminé de faits ?

La forme dans laquelle s'annonce cette question est celle du conflit. Autour de ce problème en effet s'affrontent, sans résolution définitive, de véritables adversaires : les déterministes d'une part, les partisans de la liberté ou du libre-arbitre d'autre part. Partir d'une alternative, voire d'une antinomie (cfr. Kant) qui ne semble pas pouvoir être levée, résolue ou dépassée — en langage hegelien — est une démarche fréquente chez Bergson, elle appartient de plein droit à la méthode bergsonienne. L'affrontement des adversaires est toujours pour le philosophe le

signe d'un problème mal posé, d'un faux problème qu'il faut démonter. Comment Bergson procède-t-il ?

Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, il montre que le problème est insoluble parce qu'il repose sur une confusion, et que cette confusion est entretenue par les deux adversaires, qui ont en partage, donc, un présupposé ou un préjugé commun. La stratégie de Bergson consiste à mettre en évidence ce préjugé commun, à le démonter, pour placer ensuite la question de la liberté sur un autre terrain : celui de l'expérience et des faits, qui témoignent en faveur de la liberté. Il s'agit bien pour lui de rendre compte de la liberté, de lever les objections élevées contre la liberté, mais il lui faut le faire en modifiant radicalement la nature du problème posé, c'est-à-dire en partant d'un point de vue nouveau, engendré par la notion de durée.

Qu'est-ce qu'affirme *le déterminisme psychologique* ? Selon lui, nos actions sont nécessitées par nos sentiments, nos idées, bref toute la série antérieure de nos états de conscience ; la nécessité de cet enchaînement causal serait exprimable dans des lois. Mieux encore, cet enchaînement causal dans le psychisme correspondrait *in fine* aux états de notre cerveau et de notre corps dans son ensemble, il n'en serait qu'un simple résultat. Autrement dit (*DI*, Edition du Centenaire, 115), dans cette perspective, on affirme que « certains actes étant posés, une seule action résultante était possible » ; « à des antécédents donnés un seul acte possible correspond ». Cette conception du psychisme, de la vie du moi ou de la conscience est une conception mécaniste, tributaire de théories mécanistes de la matière. À la limite, ce genre de mécanisme, lorsqu'il adopte une position radicale, fait de la conscience — des phénomènes conscients — un simple *épiphénomène* qui peut au fond se *réduire* à certains mouvements moléculaires. Ce que nous appelons « conscience », ce à quoi nous attribuons la liberté, la réflexivité, etc., ne serait qu'un mot vide, sans correspondant réel.

Les adversaires du déterminisme, ceux qui souhaitent faire droit ou prendre au sérieux le « sentiment » que nous éprouvons d'être libres, ceux qui refusent de donner la conscience et la liberté pour un vain mot, se rangent généralement sous la bannière du libre-arbitre. Que disent-ils ? Ils objectent que nous avons le choix, que nous avons toujours une possibilité de choisir. La liberté n'est pas le pouvoir de faire n'importe quoi ou d'affranchir ses actions de toute détermination ou condition, mais de choisir parmi un ensemble défini de directions possibles. Autrement dit, une même série d'états de conscience pouvait aboutir à des actes différents, également possibles (*DI*, 115). La liberté s'identifie ici à la volonté qui se détermine à adopter telle ou telle conduite, parmi un ensemble de conduites ou d'actes possibles. Bergson trace le schéma de cette conception : on se représente « un moi qui après avoir parcouru une série MO de faits de conscience, arrivé au point O, se voit en présence de deux directions OX et OY également ouvertes ... On dira que le moi, arrivé en O, et devant deux partis à prendre, hésite, délibère, et opte enfin pour l'un d'eux... Or, s'il opte pour OX, la ligne OY n'en subsistera pas moins ; s'il se décide pour OY, le chemin OX demeurera ouvert, attendant au besoin, que le moi revienne sur ses pas pour s'en servir. C'est en ce sens qu'on dira, en parlant d'un acte libre, que l'action contraire était également possible » (*DI*, 116-117).

Bergson note que les déterministes, comme les partisans du libre-arbitre, peuvent s'accorder au fond avec ce schéma. Simplement les premiers admettront que si la direction OX, par exemple, a été choisie, c'est qu'il y avait quelque inflexible et nécessaire raison de le faire ; à leurs yeux, les défenseurs du libre-arbitre et de la contingence de l'action, qui affirment rétroactivement la possibilité de Y ne font que négliger la raison qui devait faire préférer Y : ils « affectent d'ignorer une des données avec lesquelles ils ont construit la figure » (*DI*, p. 118).

Le schéma en question, destiné d'abord à illustrer ce que notre action peut présenter de contingence, à illustrer notre liberté entendue comme faculté de choisir entre des possibles, ce schéma finit donc par convenir aussi bien à la représentation d'un « inflexible déterminisme » (*DI*, p. 118).

Qu'y a-t-il donc de commun, en définitive, à la position des adversaires dans le conflit concernant la liberté d'action ? Les uns et les autres débattent du problème en se plaçant après l'action X accomplie ; ils se placent du point de vue d'une délibération achevée et d'une résolution prise. Le schéma sur lequel ils raisonnent illustre l'action passée, il est un simple *symbole* de cette action, non l'action s'accomplissant elle-même.

Le défaut de cette représentation est qu'elle reconstitue artificiellement la durée de notre existence, la durée de notre vie par une « juxtaposition d'états » ; or, dans l'immédiateté de notre existence vécue, les choses ne se présentent jamais ainsi. D'une certaine manière, il faut dire que cette reconstitution, celle-là même qui sert à représenter, à exprimer dans le langage et dans la pensée le flux de la conscience, cette reconstitution, donc, ne rend nullement compte du témoignage de la conscience lorsqu'elle fait l'épreuve d'elle-même et de sa liberté. Certes, le langage ordinaire, notre manière quotidienne de nous exprimer à propos de notre vie et de nos actes, tend à envisager les choses de cette manière, et les discussions philosophiques à propos de la liberté ne sont au fond qu'une prolongation de cette tendance ; mais Bergson nous suggère de nous reporter à des événements graves ou importants de notre vie, afin d'apercevoir en quoi consiste réellement le flux de notre vie : « nous reporte par la pensée à ces moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques en leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent, pour un peuple, les phases disparues de son histoire » (*DI*, 156). Qu'apercevrons-nous alors ? Non pas un moi délibérant sagement face à ses possibilités ; bien plutôt une épreuve unique, l'expérimentation d'un changement, quelque chose comme une avancée brusque ou un saut dans l'indéterminé dont nous ne saurions par avance donner les raisons.

Ce que nous dit Bergson, comme Sartre le fera à son tour quelques décennies plus tard, c'est que la liberté ne peut être conçue comme un « coup d'état » de la volonté, légitimé par une « délibération régulière » (*DI*, 105). La délibération volontaire est toujours « truquée », nous dira Sartre : la prétendue délibération rationnelle qui précéderait l'acte lui-même n'est qu'une reconstruction, ou pire, une illusion rétrospective. Autrement dit, dans les faits, il n'en va jamais ainsi.

Ainsi, les discussions concernant la liberté sont truquées, faussées d'avance : elles s'effectuent à propos d'une durée écoulee, d'une durée morte, simplement donnée dans une figure spatiale ; un acte libre en revanche a lieu ou se produit dans un temps qui s'écoule, dans une durée vivante. Ce que Bergson veut nous montrer ici c'est que nous ne saurions saisir adéquatement les données de la conscience, caractérisée par la durée, comme nous saisissons les choses en dehors de nous, que nous saisissons selon des formes spatiales. Autrement dit : « le temps peut-il se représenter adéquatement par de l'espace ? À quoi nous répondons : oui, s'il s'agit du temps écoulé ; non, si vous parlez du temps qui s'écoule » (*DI*, 145).

En réalité, Bergson parvient à cette conclusion (distinction entre espace et temps) par des chapitres préliminaires à la question de la liberté dans *DI*. Il commence par discuter la notion d'« intensité » si fréquente en psychologie. Lorsque le sens commun et à sa suite la psychologie parlent de l'intensité des états de conscience (ex. : percevoir un son plus ou moins intense, perception plus ou moins vive de la lumière, etc.), cette intensité est entendue en termes

quantitatifs. Lorsque nous parlons de l'intensité d'une perception auditive, par exemple, nous avons à l'esprit une sorte de grandeur. De même lorsque nous parlons de la force d'un sentiment, de nos sensations de douleur ou de plaisir. Selon Bergson, une description de ce type repose sur une confusion, un compromis illégitime entre ce qui ne connaît que des qualités (la durée de la conscience) et ce qui peut se réduire à des quantités mesurables, c'est-à-dire se représenter dans l'espace (les choses extérieures). Plus généralement, nous avons là la confusion de la durée et de l'espace.

Nous arrivons ici à un point essentiel, central, du bergsonisme. À la durée d'une part, à l'espace d'autre part correspondent deux types de multiplicités qu'il est nécessaire de distinguer soigneusement, et qu'on peut opposer comme deux séries. Soit la série « espace » : les multiplicités spatiales se caractérisent par la quantité, l'extériorité, la simultanéité. Dans l'espace se déploient des multiplicités composées d'éléments extérieurs les uns aux autres. Soit ensuite la série « durée » : les multiplicités temporelles — telle par exemple le flux de la conscience et ses états — se caractérisent par la qualité, l'intériorité ou la fusion, la succession ou l'écoulement. Le temps déploie des multiplicités d'interpénétration.

Une autre opposition va venir s'ajouter aux précédentes, qui est absolument capitale pour la compréhension du temps ou durée réelle, concrète. C'est la distinction de l'homogène et de l'hétérogène. Contrairement à ce que l'on pourrait penser spontanément, l'homogène n'est *pas* du côté du temps, de la fusion ou de l'interpénétration. Si l'on peut dire que le flux temporel de la conscience est constitué d'éléments, ceux-ci sont caractérisés par leur hétérogénéité. Ce sont les choses ou parties de choses qui sont dans l'espace qui se caractérisent par l'homogénéité.

Comment faut-il comprendre dès lors la série « durée—intériorité—qualité—fusion—hétérogénéité » ? C'est que la durée comme multiplicité hétérogène, c'est-à-dire caractérisée par des différences au sens fort, doit s'entendre comme un développement organique et continu, absolument différent des multiplicités spatiales. Si l'on parle de fusion à propos de la durée, c'est précisément pour dire qu'elle ne constitue pas une fusion amorphe et homogène. Interpénétration ou fusion, cela n'a de sens que pour de l'hétérogène, ne peut que qualifier un univers de différences ou en différenciation. Ça n'a aucun sens, en d'autres termes, de parler de fusion lorsqu'on est dans l'ordre du même. L'interpénétration (ou la fusion qui caractérise la durée désigne avant tout les liens d'intériorité qu'entretiennent les éléments qui la composent. Une relation d'intériorité désigne un rapport entre deux parties ou éléments qui affecte ou modifie la nature même des éléments qu'il rapporte l'un à l'autre, qui affecte les termes qu'il réunit.

Conclusion, la progression temporelle réelle ne dessine en aucun cas une sommation de parties ou d'instantanés : chaque événement, chaque avancée pour ainsi dire consiste en une altération de la totalité du flux. Pour parler plus concrètement, et relativement à la durée d'un moi ou d'une personne, à chaque moment nouveau se produit l'altération de la totalité de la personne. D'où l'idée d'une variation qualitative, qui n'implique aucune « comparaison » quantitative de l'avant et de l'après, comparaison qui supposerait un même préalable. Nous voyons poindre ici une idée qui sera développée plus tard : la nouveauté qui altère ou modifie égale création.

Montrons le contraste avec la série « espace » ou les multiplicités spatiales : une multiplicité homogène, voilà ce qui seul peut être mesurable, et autorise la quantification. La quantification exige en effet des éléments qui entretiennent des rapports d'extériorité, où les rapports

n'affectent pas la nature des éléments, qui doivent être caractérisés par l'identité. Prenons avec Bergson l'action de compter comme modèle : la variation qui se produit dans l'énumération suppose une modification seulement superficielle, les termes restent les mêmes. Par exemple, on n'additionne pas des pommes et de poires, sauf à considérer qu'ils sont des fruits. Additionner suppose donc une homogénéité, ainsi que la simultanéité : c'est le schème ou la forme de l'espace qui garantit ces deux conditions. Pour construire un nombre, on a besoin d'un milieu homogène (virtuel ou réel) où puissent s'aligner des termes distincts les uns des autres. La succession que suppose par exemple l'énumération n'est pas une véritable succession, puisqu'elle suppose un espace d'alignement. La succession telle qu'on se la représente dans l'espace est essentiellement linéaire, la ligne du temps n'est donc que la projection homogénéisée dans l'espace de la durée réelle. En revanche, une succession réelle, la durée réelle, ne peut pas se présenter comme une ligne, elle n'est pas un déroulement d'instant, mais le mouvement d'une totalité en différenciation constante.

Toute variation quantitative suppose donc un invariant ou de l'identique. *La 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). Revenons à la notion d'intensité : lorsque nous expérimentons une certaine 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 sentons qu'un désir s'est « accru » quand il s'est « transformé » ou plutôt quand il nous a transformé » (F. WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, P.U.F., 1997, p. 293).

Avec une durée ainsi définie, nous atteignons à l'essence profonde du moi ou de la conscience, c'est-à-dire du psychique. Cette thèse présente une portée critique contre la psychologie du temps de Bergson (peut-être à certains courants de la psychologie contemporaine également) ; elle suppose également qu'on se tire provisoirement du sens commun. Cependant, et c'est très important, cette thèse concernant la durée n'est pas disqualifiante pour le sens commun et le langage ordinaire, même si l'un comme l'autre ont tendance le plus souvent à se donner une représentation spatialisée du moi, du psychique. Le langage et le sens commun opèrent spontanément une contamination de la durée par l'espace, peut-être, mais ceci n'est pas une erreur ou une illusion de la conscience : cette opération est absolument nécessaire, elle est exigée par la vie elle-même. 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 sensations 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 la durée réelle, mais une durée appauvrie, homogénéisée, comme une succession de parties extérieures les unes aux autres.

Il y a donc deux aspects du moi, voire deux « moi ». 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*, 83). Mais cette conscience immédiate est presque toujours écrasée, et la durée fuyante de notre moi se fixe par projection dans l'espace (86) ; nos états de conscience, pas-

sant dans le langage et la vie sociale, « affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle » (*DI*, 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)

Ceci n'est à l'évidence pas un problème pour l'existence ou la vie sociale, puisque c'est elle qui l'exige. Mais cette tendance à réfracter la durée du moi dans l'espace devient problématique dans le cas de la connaissance, et de la connaissance psychologique en particulier. Bien souvent (et Bergson se fait ici très critique), la psychologie aggrave la contamination de la durée par l'espace ; c'est également le cas de la philosophie lorsqu'elle pose le problème de la liberté. Parce qu'elle s'est attachée à cette version spatialisée de la durée du moi, c'est-à-dire à son symbole, la philosophie s'est véritablement embourbée dans les discussions sans fin des déterministes et des défenseurs de la liberté, sans succès. Bergson prescrit donc à la philosophie un mouvement complètement inversé : retrouver la durée toute pure. Il s'agit d'atteindre le moi fondamental par une « réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation » ; ces moments de ressaisissement sont des épreuves de notre liberté : « Agir librement, conclut Bergson, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée » (*DI*, 151), c'est s'éprouver soi-même comme durée et comme liberté.

L'intuition et l'analyse

Important, nous atteignons ici progressivement à une première approche de la fameuse intuition bergsonienne. Il nous faut préciser cette notion, qui est aussi centrale dans la philosophie bergsonienne puisqu'elle lui est étroitement liée. Il nous faut la préciser aussi parce qu'elle a donné lieu à une mécompréhension grave de la philosophie bergsonienne. Lorsqu'on ne voit pas bien quels en sont les enjeux, on conclut trop vite à une forme d'irrationalisme à propos du bergsonisme.

Reprenons à partir de la question de la liberté : on voit qu'il n'est pas question ici pour Bergson de proposer une autre définition de la liberté, ni d'opérer un acte intellectuel qui nous permettrait de contempler notre durée profonde et notre liberté, une fois écarté le voile du langage et l'obsession de l'espace. Ce qu'il veut dire, c'est que pour trouver notre liberté, il faut aussi la faire ; l'effort de réflexion qui nous est recommandé ne se distingue pas d'une forme supérieure de l'agir. Retrouver notre durée et donc notre liberté, c'est retrouver le moi comme totalité indivise en formation constante (avec tous les caractères indiqués plus haut de la durée). Cela ne peut se faire qu'à la faveur d'un acte de nature particulière, qui mobilise le moi profond. C'est-à-dire qui mobilise ce qui de moi est le moins impersonnel, le plus personnel, le plus singulier, l'unique. C'est pourquoi Bergson peut dire qu'on appelle « liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit » (*DI*, 143) ; cette liberté connaît des degrés, et elle ne s'évalue que par rapport à l'individualité ou la singularité de tel ou tel acte. En effet, un acte sera dit plus ou moins libre selon qu'il a mobilisé plus ou moins de ma personne. Ainsi les actions automatiques de notre vie ordinaire ne présentent-elles qu'une faible intensité de liberté. De l'autre côté, une décision grave prise par un individu, une émotion profonde et singulière, ou encore un acte de création artistique, ce genre d'acte, parce qu'il s'inscrit et mobilise ce qui m'est au fond unique et personnel, aussi parce qu'il est producteur de nouveauté et de changement, est comme une intensification de ma durée propre ; ce sont des actes libres. Citons encore : « Bref 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 entre l'œuvre et l'artiste » (*DI*, 113).

En d'autres termes, Bergson ne nous invite pas à adopter une définition générale de la liberté, ni même à procéder à l'analyse intellectuelle de nos actes de liberté — ceux-ci sont précisément ceux qui résistent le plus à l'analyse conceptuelle, aux généralisations et aux découpages du langage, mais à la saisir comme un fait irrécusable lorsqu'elle est « se faisant », en train de se faire. Mais on ne dira pas d'abord qu'il de notre essence d'être humain d'être libres ; si la liberté est un fait, elle doit s'éprouver et se faire à chaque fois dans un acte singulier.

Retrouver la durée, c'est donc substituer l'intuition à l'analyse. Qu'est-ce que ça signifie ? Le problème apparent de cette affirmation, c'est qu'elle semble impliquer que l'intuition renonce en fait au langage, et donc aux concepts, à quoi Bergson reproche de spatialiser et de généraliser, de découper et de solidifier, etc. L'analyse, dit Bergson, « consiste toujours à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle » (*PM*, 1395). L'intuition peut-elle alors aboutir à autre chose qu'à une sorte de fusion mystique et muette avec soi ? On peut être troublé par des phrases comme celles-ci : l'intuition est « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*PM*, 1395). Doit-on renoncer à la médiation que constitue le langage ? Si c'est le cas, le bergsonisme est-il autre chose qu'une mystique et un irrationalisme ? Bergson dit encore ailleurs que « la métaphysique est [donc] la science qui prétend se passer de symbole ». Qu'est-ce qu'on peut faire avec ça ?

D'abord, simplement, prendre au sérieux le fait que Bergson n'a pas renoncé à écrire et à parler de philosophie. Prendre en compte ensuite qu'il est aussi un grand écrivain, soucieux d'une expression claire, souple et précise ; bref, prendre en considération le *travail* que Bergson impose à sa propre écriture. Troisièmement, et c'est le plus important, ne pas oublier ce qu'est la durée pour Bergson : ce n'est pas quelque chose, une substance ou une essence au sens traditionnel du terme. Si c'est bien le fond de la réalité (et de la réalité psychique en particulier), c'est en un sens très particulier : la durée, c'est un acte, un « faire » en somme ; c'est le « se faisant », le changement et le mouvement qui ne s'effectue et ne se dit qu'au singulier.

Dès lors, intuitionner, passer à la démarche philosophique par excellence, cela peut vouloir dire : non pas reprendre le langage tout fait à son compte, non pas au contraire atteindre en silence les choses derrière le voile du langage, mais prolonger et intensifier par un effort le flux de la vie, peut-être en créant des idées, des concepts. Nous pouvons tirer parti de la citation donnée plus haut où il est question de l'acte libre et de l'artiste : l'artiste pris comme exemple par Bergson n'est pas anodin, car l'artiste est créateur, et en ce sens il prolonge et intensifie le mouvement même de la durée, qui est changement, production de nouveauté, etc.

L'effort propre au philosophe, qui doit culminer dans l'intuition, est effort créateur ; il prend place dans la poussée créatrice de la durée. Mais en outre, comme on l'a souligné à propos du psychologique, du moi, il n'y a pas de durée en général, mais seulement à chaque fois « une durée singulière », propre à une personne, à un individu ; saisir la durée par l'intuition, c'est donc toujours se saisir d'une singularité : autrement dit saisir en chaque réalité ce qui en fait l'esprit, la différence propre, etc.

Matière et mémoire (1896)

Pour terminer aujourd'hui : passons à *MM*. Les enjeux et les problèmes de ce livre difficile et capital sont multiples, et bien qu'ils soient tous reliés et qu'ils présentent une puissante cohésion, je n'en extrairai que quelques-uns. Je soulignerai donc les prolongements en matière de

psychologie philosophique, en montrant comment la « mémoire » est une composante essentielle de la durée du moi, laquelle garde toutes les caractéristiques qui lui ont été attribuées dans *DI*. Je soulignerai ensuite comment la durée, dans ce livre, prend une portée élargie au-delà du psychologique, et vient qualifier la réalité tout entière. Comment, donc, la durée a l'envergure d'une véritable thèse métaphysique.

Cet ouvrage s'ouvre sur un chapitre extrêmement célèbre et pour beaucoup de lecteurs philosophes, énigmatique. Bergson y développe sa fameuse « théorie des images ». C'est une sorte de construction conceptuelle élaborée pour les fins de la démonstration, en partant de la perception. À partir de cette théorie minimaliste, presque matérialiste de la perception, Bergson pourra proposer une théorie de la mémoire, elle aussi très originale. J'essaie de la résumer, en négligeant les détails techniques.

Bergson pose donc au départ que la réalité en son entier (abstraction faite d'abord de la durée, qu'on va réintroduire ensuite) peut être conçue comme un ensemble d'images. Chaque chose est une image. Cet univers est parcouru d'actions et de réactions, de causes et d'effets proportionnés et entièrement déterminés ; de ce point de vue, qui est au fond un point de vue mécaniste et matérialiste strict, on peut dire que chaque point d'univers témoigne du tout. Cet univers est fondamentalement homogène.

Posons maintenant qu'une perception ait lieu dans cet univers. Qu'est-ce qu'une perception ? Non pas le surgissement d'une conscience par au-dessus (c'est déjà trop supposer), mais l'action commencée d'un corps. Le corps est une image qui présente quelque particularité : en effet, il est, lui, un centre d'action, mais *dont l'action est affectée d'une certaine indétermination*. Lorsque le corps vivant reçoit un mouvement de la part des autres images, il ne se contente pas, pour ainsi dire, de les transmettre telles quelles. L'image-corps, l'image qu'on appelle « corps » sélectionne parmi les images (et les mouvements dont elles sont indissociables), celles qui intéressent en particulier son action. Autrement dit, percevoir, c'est, dit Bergson « détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux » (*MM ?*).

Une perception est donc une sorte de « mouvement perturbé » qui a lieu au sein des images ; elle est un certain rapport de l'image-corps aux images-choses. Elle s'effectue dans les choses mêmes. Percevoir ne signifie donc pas ici comme dans la philosophie classique, « se représenter quelque chose ».

Poursuivons : quel sens donner à cette « sélection » ? Sélection signifie « choix ». Et le choix est quelque chose qui s'effectue en fonction de quelque chose d'autre. Le choix, selon Bergson (qui s'appuie ici, rappelons-le sans pouvoir le développer, sur des travaux de psychologie expérimentale de l'époque), s'inspire des expériences passées, qui aident l'action à s'exécuter. *La perception implique donc un principe de conservation des perceptions, des expériences passées : elle suppose donc une mémoire, c'est-à-dire, plus fondamentalement, du temps !*

Comme toujours, Bergson procède à des distinctions pour établir ensuite le rapport véritable des choses qu'il distingue. Il faut donc distinguer, à titre de modèles limite, le souvenir pur et la perception pure. La perception relève du corps, elle est essentiellement activité sensori-motrice. Le souvenir pur, ou à l'état pur, n'intéresse aucune partie de mon corps dans la mesure inactif, impuissant et à la lettre, inutile. Le souvenir à l'état pur, et par extension la mémoire est *ce qui n'agit pas*. La perception, c'est le présent pur, ce qui se fait, ce qui agit. Le passé est, le présent est « en train de se faire ». Le sens de la mémoire pure ici est le suivant : elle équivaut au pur passé, comme autoconservation intégrale de l'expérience.

Attention : il est très important de voir que l'inaction du passé n'a rien à voir avec l'idée classique selon laquelle ce qui est passé *n'est plus*. Au contraire, ne plus agir, c'est *être* au sens plein du terme, c'est l'être en soi (comme chez Sartre). Succession n'est donc nullement contradictoire avec conservation ; affirmer que quelque chose est passé suppose qu'il *soit* encore d'une certaine manière. De l'autre côté, le présent *n'est pas, à la lettre, il est se faisant, il se fait*.

Comment maintenant la mémoire vient-elle à se brancher sur la perception et l'action du corps ? Nous avons vu que l'action du corps présentait une particularité : elle impliquait un choix, donc un décalage, une perturbation dans les chaînes d'action et de réaction qui constituaient l'univers matériel des images. Ce décalage dû au choix, à la sélection est le fait même de la mémoire. Qu'est-ce qui s'opère alors au juste dans une perception, avec l'indétermination qui la caractérise ? C'est un cheminement *du passé vers le présent* de certains souvenirs sélectionnés pour les besoins de l'action. Ce cheminement est *actualisation ou un redevenir utile ou agissants* de certains souvenirs qui se détachent ainsi de la mémoire pure. Cette actualisation, qui est l'autre nom du déploiement du temps ou de la durée, est une transformation *en nature* du souvenir pur. Il y a une variété infinie des modes d'actualisation : de l'habitude devenue automatisme (des habitudes « montées dans le corps », tels les mouvements de la marche), au souvenir conscient (je me rappelle, je me souviens). À ce mouvement d'actualisation, qui n'est pas une simple répétition puisqu'il implique toujours une transformation et de la nouveauté, correspond la temporalité même qui constitue une personne, c'est-à-dire une liberté — retour sur *Les données immédiates*, donc. Bergson donne un schéma de ce rapport passé-présent, mémoire-action : c'est le célèbre schéma du cône (*MM*, 208), dont la base représente la mémoire pure, et le sommet, le présent, point ou lieu de l'action.

Nous voyons bien que la perception implique par là une durée, le déploiement du temps. Avec une perception, quelle qu'en soit la nature (perception humaine consciente, perception animale élémentaire, etc.), nous avons déjà un phénomène de conscience qui se produit. Mais n'avions-nous pas dit que la perception se produisait au départ dans l'univers strictement matériel des images-choses, qu'elle était quelque chose de « matériel » ? Comment Bergson peut-il affirmer maintenant le rôle de ce principe temporel et presque spirituel qu'est la mémoire ?

Ce que Bergson veut finalement faire entendre, c'est que si une perception est bien un mouvement qui a lieu dans les choses elles-mêmes, c'est qu'en un sens les choses matérielles elles aussi participent de la nature de notre perception, elles n'y sont pas étrangères. C'est donc que les choses matérielles participent en un sens de la durée.

Par conséquent, il nous faut changer l'idée que nous nous faisons d'ordinaire de la matière. Ce qui est premier, ce ne sont pas les choses en extériorité, *partes extra partes*, telles que nous pouvons nous les figurer dans l'espace. On se rappellera ici que déjà dans *DI*, l'espace était apparu comme un schème ou une forme à travers laquelle nous avons tendance à envisager la durée du moi. Eh bien ici, l'espace est présenté comme la forme ou le schème à partir duquel nous nous représentons les choses matérielles. Cela signifie que d'abord ou immédiatement, ou dans la donnée immédiate, la matière ne se donne pas comme un pur ensemble de relations spatiales ou géométriques : elle se donne à nous avec une certaine épaisseur, ou profondeur, elle se donne à nous comme *étendue*. Ce qui est donc premier ce n'est pas une matière brute et inerte, mais une étendue qui présente toujours une certaine tension *de durée*. Selon Bergson, percevoir, désormais, c'est « contracter » la durée des choses, et faire surgir ainsi le

rythme propre de la durée d'une conscience. Il y a donc, au final, une multiplicité infinie de rythmes d'écoulement des choses, de rythmes de durée, et dans cet univers qui dure, la perception est une sorte de différentiel pur. Percevoir, dit encore Bergson, c'est « contracter une multiplicité énorme de moments de la matière ». Comment concevoir la matière pure, la matière inerte ? Selon ce schéma, elle correspondrait à une détente maximale, alors que les phénomènes vivants, conscients, présenteraient un degré de tension supérieur.

Il appartient désormais à la philosophie de « penser en durée » : d'évaluer, pour chaque réalité, son « degré » propre et individuel de « tension de durée », autrement dit de saisir en chaque chose ce qui en fait la singularité ou l'individualité.

Conclusion au sujet de ce qui précède (MM)

La théorie de la perception, couplée à la théorie de la mémoire nous a donné à comprendre de manière plus précise la nature de la durée psychologique, de la durée du moi. Mais on voit par là également en quoi la notion de durée ne définit pas seulement l'essence du psychique, mais permet d'accéder à toute espèce de réalité. La durée, en tant que notion, prend donc ici un sens véritablement métaphysique.

Que toute réalité est durée est une affirmation métaphysique, mais elle ne suffit pas à une philosophie comme celle de Bergson. Le concept bergsonien de durée exige que l'on dépasse la généralité vague d'une telle affirmation. En effet, en disant que « tout est durée », nous n'énonçons pour ainsi dire rien du tout d'intéressant au sujet de la réalité ; en d'autres termes, une telle affirmation ne nous apprend rien. Rappelons-nous les qualificatifs de la durée, tels qu'ils apparaissent déjà dans les *Données immédiates* : une durée est une sorte de *multiplicité*, les éléments qui composent une multiplicité temporelle sont caractérisés par leur hétérogénéité, c'est-à-dire leurs différences qualitatives. Autrement dit les multiplicités temporelles présentent des éléments qui ne peuvent être ramenés à un dénominateur commun. L'ontologie bergsonienne n'est donc pas tant une « ontologie de la durée » qu'une ontologie qui affirme seulement l'existence de durées au pluriel, et de durées individuelles ou individuées, à chaque fois singulières. Deleuze a qualifié avec les mots de la philosophie classique le type d'ontologie que l'on rencontre chez Bergson : c'est un monisme (tout est durée), mais un monisme très particulier, tout à fait original dans l'histoire de la philosophie, un monisme pluraliste.

Le sens profond d'un tel monisme, selon lequel en un sens tout est bien durée ou de la durée, n'a donc rien à voir avec la généralité d'une telle affirmation ; le sens de ce monisme pluraliste se trouve ou se cherche dans ses conséquences ou ses effets dans la pensée. Le concept de durée doit donc se mesurer ou s'évaluer à l'aune de ses effets pour la pensée. On peut l'envisager à ce titre comme une prescription de méthode pour le philosophe, une invitation à essayer une science du singulier, capable de capter les différences. Pour le philosophe, mais pas seulement. Si on pousse encore un peu plus loin, on devrait admettre que cette prescription s'adresse aussi aux sciences dont les objets sont caractérisés par l'intensité de leur durée. Par exemple toutes les sciences qu'on peut classer dans la catégorie des « sciences de la vie ». Dans l'ensemble des sciences de la vie, les sciences de la vie spécifiquement humaine (psychologie et sociologie notamment) occuperaient évidemment une place de choix. Nul doute que Bergson continuerait de les distinguer clairement de la philosophie (laquelle n'est pas, de ce point de vue une science humaine). Mais si l'on veut bien considérer que dans la pensée bergsonienne il est souvent affaire de degrés, d'intensif, ces sciences ne peuvent pas tout à fait

se calquer sur les sciences de la matière. Elles doivent emprunter à leurs objets la souplesse qui est la leur.

C'est dans cette perspective qu'on peut en tout cas comprendre le passage de la philosophie bergsonienne par deux grands thèmes : la théorie de l'évolution d'une part, de grandes questions de « sociologie générale » — et d'anthropologie — de l'autre.

L'Évolution créatrice (1907)

Dans cet ouvrage, qui fut le plus « populaire » de ses livres, il est question, comme son titre l'indique, de l'idée et du fait de l'évolution que l'on constate dans les phénomènes vivants. L'évolution qui caractérise l'existence de tout être vivant a trouvé une formulation capitale et nouvelle dans l'œuvre de Darwin (*L'origine des espèces*). Pour Bergson, les progrès dans les sciences de la vie depuis ce moment particulier de l'évolutionnisme exigent un prolongement philosophique — prolongement qui devrait rejaillir sur les thèses scientifiques elles-mêmes — : une nouvelle philosophie de la vie, dégagée du « vitalisme » traditionnel, mais dégagée aussi des lieux communs philosophiques traditionnels qui envisagent l'évolution soit avec les lunettes du mécanisme, soit avec celles du finalisme. Mais *L'évolution créatrice* établit encore, dans le même mouvement, une théorie de la connaissance. Enfin, elle formule une anthropologie, en indiquant la place de l'homme dans la nature. Last but not least, les enseignements tirés de tout ce qui précède permettent au philosophe d'énoncer à nouveau en quoi consiste l'effort philosophique, et de le mettre à l'épreuve de quelques questions classiques de la philosophie.

Qu'en est-il de la vie ? Qu'est-ce que la vie ? Cette question est posée dans le cadre très spécifique que lui fournit la théorie de l'évolution. Mais cette question exige un préalable, une critique des philosophies évolutionnistes, ou plus précisément de certaines thèses métaphysiques qu'on a articulées à l'idée d'évolution. Les thèses métaphysiques opposées du *mécanisme* et du *finalisme* sont souvent articulées à la théorie de l'évolution. Encore une fois, Bergson nous montre les choses comme un théâtre de conflits : mécanisme et finalisme s'affrontent comme autant de prétendants à épouser l'évolutionnisme. Bergson entre dans la lutte, pour tirer à son tour toutes les implications de la notion d'évolution, qu'il cherche à chaque instant à confronter aux faits et à l'observation — on se rappellera que Bergson a toujours le souci des faits et des données d'expérience —.

Qu'est-ce que le *mécanisme* ? Qu'est-ce qu'une explication « mécanistique » ? Bergson : « L'essence des explications mécaniques est [...] de considérer l'avenir et le passé comme calculable en fonction du présent et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul » (*EC*, 526). En matière d'évolution, que donne alors le mécanisme radical ? Bergson se donne l'exemple de l'œil, qu'il juge frappant par la complexité de sa structure et la simplicité de son fonctionnement. Il l'envisage comme une sorte de machine complexe, et fruit de l'évolution. Selon lui, « une théorie mécanistique sera celle qui nous fera assister à la construction graduelle de la machine sous l'influence de circonstances extérieures, intervenant directement par une action sur les tissus ou indirectement par la sélection des mieux adaptés ». Cette thèse, ajoute Bergson, « ne jette aucune lumière sur la corrélation » des parties qui ont composé l'œil (*EC*, 570-571).

Cette corrélation, cette organisation, qui prend parfois l'allure d'une harmonie, le *finalisme* tente, lui, d'en rendre compte. Selon le finalisme, le processus qui aboutit à l'œil y parvient

comme à un but, une fin. La doctrine de la finalité « assimile le travail de la nature à celui de l'ouvrier qui procède [...] par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (EC, p. 571). Cette doctrine implique que les « choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé » (EC 528).

Pour Bergson, mécanisme et finalisme sont également insatisfaisants, et leur affrontement masque des présupposés communs : « comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours » (EC, 528). L'un comme l'autre impliquent « une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas tout connaître à la fois » (EC, 527). Nous avons donc encore une fois des théories qui ignorent le temps ou le réduisent à son expression spatialisée. Des théories qui lorsqu'elles font référence au temps s'en tiennent à un temps qui ne fait rien, à un temps qui serait réversible (puisqu'il est donné d'avance).

Bergson souligne que toute notre expérience et notre conscience même protestent contre ces vues de l'esprit, ces vues abstraites : « la durée est bien autre chose que cela pour notre conscience, c'est-à-dire pour ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter » (EC, 527). Conclusion, la philosophie de la vie doit se profiler par-delà le mécanisme et le finalisme.

C'est la notion d'élan vital qui sert à éviter ces deux impasses. Elle servira à indiquer que la vie progresse et dure ; qu'elle est une réalité créatrice « c'est-à-dire productrice d'effets où elle se dilate et se dépasse elle-même » (EC, 539). Il faut entendre que cet élan est une cause ou plus précisément un principe qui commande à l'évolution, qui n'est pas tant un commencement qu'un fondement (sans donner par là un sens statique au mot « fondement »). La vie serait donc comme la continuation d'un seul et même élan, qui se partage en lignes d'évolution ; les lignes d'évolution, qui sont des lignes *divergentes*, sont des lignes de développement et de développement créateur. Avant d'aller plus loin à ce sujet, on peut noter que cette idée d'élan situe Bergson, dans l'histoire de la philosophie, sur un axe qui va de Spinoza à Nietzsche : Spinoza parlant d'un *conatus*, qui est la tendance de chaque réalité à « persévérer dans son être » ; chez Nietzsche, l'élan vital s'appellerait « volonté de puissance »

Une autre notion rend bien ce que signifie l'élan : c'est celle d'effort. Pourquoi Bergson parle-t-il d'un effort ? Parce que l'élan de vie s'affronte à l'inertie de la matière, qui se met pour ainsi dire en travers de son chemin, au point de le faire se diviser. Face à l'obstacle de la matière, à la résistance qu'oppose la matière, l'élan de vie se manifeste comme créateur, créateur de « solutions » pour surmonter des problèmes. Tout se passe comme si l'élan devait contourner l'obstacle, et mieux s'inventait sans cesse pour « tourner la matière à son profit ». Gilles Deleuze a bien relevé cela : « le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème, et capacité de résoudre des problèmes : la construction d'un œil par exemple, est avant tout solution d'un problème posé en fonction de la lumière » (*Le bergsonisme*, P.U.F., 1966, p. 107) — la construction de l'œil dans le processus d'évolution des animaux n'est pas le simple résultat de causes initiales déterminées, plusieurs solutions auraient été possibles ; d'un autre côté, l'œil n'est pas l'aboutissement d'un projet originel de la nature, ni mécanisme donc, ni finalisme. Il est le résultat de la créativité de l'élan de vie.

L'élan de vie est simple et unique, comme il est vrai que tout est durée ; mais en même temps, il ne cesse de se partager, de se diviser, d'éclater sous la pression que lui oppose la matière.

Autrement dit, il ne cesse de se différencier : nous retrouvons les caractéristiques de la durée, laquelle signifie toujours de types de multiplicités, multiplicités caractérisées par leur hétérogénéité, leurs différences internes. Il est de l'essence de la vie de procéder par « dissociation et dédoublement », non par « association et addition d'éléments » (*EC*, 571). On aura donc ainsi — en simplifiant — la division en végétal et animal ; la division de la ligne d'évolution animal en instinct et intelligence, l'instinct se divisant lui aussi en plusieurs directions, qui aboutissent à autant d'espèces différentes, etc.

Intéressons-nous à présent à une ligne d'évolution particulière : celle qui conduit à l'homme. Ce qui caractérise l'homme par rapport à l'animal, c'est son intelligence, dont l'équivalent animal est l'instinct. Chez Bergson, l'intelligence est étroitement liée à l'action (alors que sur la ligne de la vie végétale, on trouve l'immobilisation, et sur celle des animaux non humains, on ne trouve que le mouvement, mais pas d'action à proprement parler) Voir ce que dit Bergson : « *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* » (*EC*, 613). L'intelligence est la faculté humaine par excellence, qui le dispose à agir véritablement sur la matière, et à agir au moyen d'outils. Ceci est très important, car on peut dire que la ligne d'évolution qui aboutit à l'intelligence est le seul lieu où l'élan vital créateur franchit véritablement l'obstacle de la matérialité : l'homme est celui qui est capable de fabriquer des outils qui lui permettent de « tourner la matière à son profit », de l'utiliser en somme. Les outils constituent une sorte de prolongement du corps, un accroissement ou une intensification de ses puissances propres. Cette activité fabricatrice est unique, propre à l'homme selon Bergson : en tant que créatrice, elle est la réussite de l'élan vital, qui échoue plus ou moins sur beaucoup de lignes, mais elle est aussi sa plus haute manifestation.

Nous avons donc ici la base de l'anthropologie bergsonienne : si la caractéristique de l'homme est l'intelligence, et que l'intelligence est elle-même intimement liée à l'action et à la fabrication, c'est que l'homme n'est pas — comme les anthropologies classiques tendent à le répéter — d'abord *homo sapiens*, mais bien plutôt *homo faber*. L'homme présente à cet égard une supériorité dans l'ensemble des lignes d'évolution, puisqu'il signe une réussite, alors que les autres lignes (mais c'est une question de degré !) manifestent l'essoufflement ou la diminution de l'élan vital.

Supériorité de l'intelligence, supériorité de l'homme : l'intelligence fabricatrice n'est pourtant pas le tout de l'homme, ni le tout de la pensée. L'intelligence commande sans aucun doute à la connaissance et à la connaissance scientifique en particulier, laquelle s'emploie à étudier la matière selon des schémas spatiaux. Mais nous avons vu que la spatialisation — qui est une démarche propre à assurer à la conscience une prise ferme sur la matière, qui est le but de la connaissance scientifique —, la spatialisation revient à gommer la durée, ou du moins à appauvrir celle-ci, à la réduire à autre chose qu'elle. Bergson prolonge cette idée en affirmant que, bien que l'intelligence soit la victoire de l'élan vital, elle manifeste pourtant une « incompréhension naturelle de la vie ». Autrement dit l'intelligence tend à s'ignorer elle-même. Concentrée en effet sur l'action, et donc entièrement tournée vers la matière et ses objets, elle se détourne de sa nature profonde ou de son essence (durée ou vie), au point même de s'identifier à la matière et aux objets de sa préoccupation. Cette matière, elle ne l'aperçoit d'ailleurs pas dans la perspective de la durée : « l'intelligence et nos sens tendent à la sectionner en corps inorganisés », bien que comme le dit Bergson (et *MM* !) « la matière, envisagée comme un tout indivisé, doit être [elle aussi !] un flux plutôt qu'une chose » (*EC*, 653).

Nous sommes ici en présence de la théorie de la connaissance de Bergson, qui s'était déjà esquissée dans les *Données immédiates*. Cette théorie de la connaissance s'articule à une philosophie de la vie ; elle réfère l'intelligence à l'agir et à la fabrication. Ce faisant, elle écarte à nouveau la connaissance de la représentation et de la contemplation. Nous comprenons mieux l'enjeu d'une discussion des théories philosophiques — mécanisme et finalisme en l'occurrence — qui ignorent la durée : non seulement elles ne conviennent pas avec les données de l'expérience et de la conscience, mais il apparaît maintenant qu'elles constituent un prolongement exagéré des vues de l'intelligence sur le monde matériel. Nous comprenons maintenant que si nous voulons passer à la philosophie, il nous faudra dépasser l'intelligence, ou remonter la pente naturelle de l'entendement humain.

Dépasser l'intelligence n'est pas un appel de Bergson à quelque chose comme un au-delà de la raison ; si l'intelligence s'oppose en un sens à l'intuition, ce n'est pas en un sens où elles s'excluent. Simplement elles travaillent dans des directions différentes, elles manifestent deux modes divergents d'attention à la réalité. Nous venons d'indiquer comment l'intelligence dépouille les réalités de leur durée, et tend à les considérer du point de vue de l'identité et de la stabilité ; Bergson ne disqualifie nullement l'intelligence, puisque notre vie en a besoin et qu'elle en constitue une des manifestations les plus réussies, à travers l'action. L'intelligence se justifie par l'action qu'elle sert en lui fournissant des prises solides sur la matière. Mais il appelle à un travail complémentaire de la pensée, qui, au contraire de l'intelligence, se manifesterait par un élargissement des vues que nous prenons sur la réalité. L'intuition devrait donc être connaissance de l'individuel, saisie de l'objet « dans ce qu'il a d'unique et d'inexprimable », saisie du se faisant au lieu d'une découpe du « tout fait ». Ce qui veut dire : une sorte d'élargissement de la perception, puisque l'intelligence est sélection et élimination.

Voyons ce que Bergson dit alors du devoir de la philosophie comme dépassement de l'intellectualité : « Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles » (*EC*, 661-662). Et aussi : « Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. » (*EC*, 664). Il faut voir là-dedans que le dépassement de l'intellectualité n'est pas le saut de l'agir à la contemplation pure. Le passage à l'intuition serait comme une sorte d'agir supérieur, l'action propre de la pensée. Pour le philosophe, il s'agit de ne pas substituer à la réalité saisie des concepts tout faits, ce qui reviendrait à la sacrifier de nouveau à l'immobilité. Penser en philosophie voudrait dire se ressaisir de la durée ou de l'élan vital en l'accomplissant d'une manière supérieure, en en réalisant l'essence créatrice. Lisons encore : « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fit plus qu'un avec l'acte de *vouloir* » (*EC*, 696). L'accession à ce genre supérieur de connaissance, chez Bergson tout comme chez Spinoza, est aussi accès à une émotion profonde : cette connaissance supérieure nous conduit à la joie.

En résumé, on dira que les considérations sur l'intelligence dans une théorie de la connaissance qui trouve elle-même place dans une philosophie de la vie aboutissent à une définition de ce que serait l'effort philosophique par excellence. C'est pourquoi le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* est consacré à la discussion de problèmes classiques de philosophie, lesquels exigent à présent une reformulation, une formulation neuve, voire leur dissolution. En témoigne par exemple l'attitude adoptée par Bergson au sujet de la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Si celle-ci est considérée d'ordinaire comme une des « grandes questions philosophiques », Bergson, lui en démonte les présupposés. Conformé-

ment à sa méthode, ceux-ci sont expliqués en référence à leurs origines « intellectuelles » ; il montre non seulement pourquoi une telle question ne devrait pas avoir de place en philosophie, mais aussi pourquoi il est nécessaire de l'en expulser : elle a un effet angoissant sur la vie ; celle-ci doit donc en dissiper l'illusion.

Cette question, qui est aussi celle de la philosophie « populaire » implique un privilège accordé au néant et à la négation que Bergson va s'employer à lui retirer. Les problèmes liés à l'idée de néant proviennent d'une pensée qui ignore la durée ; cette ignorance est à la source de ce que Bergson désigne comme « les problèmes angoissants de la métaphysique ». Dans la mesure où le « penser en durée » conduit à la dissolution de l'idée de néant, elle nous tire de l'angoisse métaphysique, et peut nous faire accéder à la joie.

On voit par là à quel point Bergson est éloigné des pensées du négatif, étranger aussi bien à la dialectique au sens hégélien, qu'au tragique kierkegaardien ; c'est, en dépit de nombreuses similitudes, ce qui le sépare de l'existentialisme de Sartre, qui n'a pas cessé de critiquer le « positivisme » de Bergson. Pour conclure, on peut dire que c'est une philosophie du plein, et en un sens très particulier (à mon avis non religieux) : une philosophie dont la tonalité affective est celle de la confiance — qu'il faut distinguer de la foi. Bergson présente de ce point de vue quelque parenté avec, dans le monde anglo-saxon, William James, le père de l'empirisme radical. Mais surtout, il retrouve par ce biais une très ancienne destination la philosophie : celle de la pensée comme exercice et transformation de la vie, de la connaissance comme expérience existentielle.

Florence Caeymaex
Chargée de recherches F.N.R.S.
Université de Liège
Département de philosophie
Service de philosophie morale et politique