

F. Caeymaex, « Vie, durée et conscience selon Bergson », exposé au COURS DE PHILOSOPHIE (dir. Prof. A. Motte) à l'initiative de l'Echevinat des services sociaux de la Ville de Liège, le 19 décembre 2005

**VIE, DUREE ET CONSCIENCE SELON BERGSON
F. CAEYMAEX**

Bergson (1859-1941) fut, de son temps, un philosophe de très grande notoriété, son enseignement au Collège de France eut une influence considérable, et cela, bien au-delà des seuls cercles universitaires et savants. Et lorsqu'il fut, à partir du milieu des années 30, balayé par une génération nouvelle, le discrédit dans lequel il tomba fut à la hauteur du succès qui avait été le sien. Après le ralliement des philosophes français, comme Sartre, Merleau-Ponty ou Lévinas, à la phénoménologie allemande (Husserl et Heidegger, mais aussi à Hegel), le bergsonisme — tout comme le courant « spiritualiste » dans lequel il s'inscrivait — était devenu une philosophie d'arrière-garde, un conservatisme, un symbole de la « vieille » métaphysique qu'il fallait à tout prix dépasser. C'est ainsi qu'il fallut attendre les années 50 pour voir de nouvelles recherches dépoussiérer l'héritage bergsonien et lui rendre une certaine vitalité. Aujourd'hui, les recherches sur Bergson se multiplient, preuve s'il en est que cette philosophie est suffisamment riche et puissante pour re-devenir, à chaque fois, actuelle.

Si j'ai choisi aujourd'hui de venir vous parler de l'idée que Bergson se fait de la conscience, c'est précisément pour que vous voyiez en quoi, à la fois, cette philosophie appartient à notre contemporanéité, *et est en même temps, dans ce paysage de la philosophie contemporaine, tout à fait singulière*. Bergson traite en effet de la conscience, comme de nombreux autres philosophes contemporains dont vous avez du entendre parler (tels Husserl, Sartre, Lévinas, Merleau-Ponty, Michel Henry, Derrida et bien d'autres), mais en même temps, il en propose une idée très singulière.

Lorsque les philosophes contemporains parlent de la conscience, ils la tiennent généralement pour une caractéristique du *sujet*. Très approximativement, ils appellent la conscience la capacité du sujet (ou de l'homme) à se rapporter, à être en rapport avec quelque chose, avec, pour dire vite, un objet ou une chose. Par exemple, ma conscience ici et maintenant, c'est le fait que je me rapporte, à travers une perception auditive, à une voix qui se trouve être la mienne : j'ai conscience *de ma voix*. Etre une conscience, c'est pour le dire dans le langage de tous les jours, « avoir conscience de », cet « avoir conscience » étant un mouvement par lequel je me rapporte à quelque chose d'autre, tout en sachant, d'une manière ou d'une autre, que je m'y rapporte (il faut donc toujours qu'en même temps je me rapporte à moi-même). En d'autres termes, la conscience c'est l'être qui est en tant qu'il se rapporte à quelque chose d'autre, c'est donc ce que l'on appelle couramment un « sujet ». A l'opposé du sujet / conscience il y a les objets ou les choses, qui eux ou elles, ne peuvent pas « se rapporter », « entrer en rapport ». Il est évident que ce bureau n'a aucune conscience ; que voulons-nous dire par là ? Eh bien, c'est très simple : c'est que cette chose qu'est le bureau, cet objet, il ne peut pas par lui-même se rapporter à quelque chose d'autre, « entrer en rapport » avec un autre objet. Si vous me dites : mais ce bureau n'entretient-il pas un rapport spatial avec le reste de l'auditoire, je pourrais vous répondre qu'en tant qu'objet, il ne pose pas sa relation à l'auditoire : il faut une conscience, quelle qu'elle soit, pour poser ce rapport !

Si je vous invite à cette petite gymnastique intellectuelle, c'est pour vous dire, en gros, que ce que la philosophie contemporaine appelle la conscience a affaire avec le rapport qu'un sujet,

entretient avec lui-même et avec le monde. Donc, l'affaire de la conscience, ça se joue entre le sujet et l'objet, entre l'homme et son monde. Et si je vous dis cela, c'est parce que Bergson, lui, ne considère pas cette approche ni comme première, ni comme suffisante. Pour lui, la conscience n'est pas d'abord ni seulement une affaire de subjectivité, au sens où le sujet s'oppose et se rapporte à l'objet. Ainsi, qu'il s'agisse de sa conception de l'être (de son *ontologie*), qu'il s'agisse de sa théorie de la connaissance, ou qu'il s'agisse de sa morale, les réflexions de Bergson font appel à une conscience qui n'est pas d'abord, ni seulement, un sujet.

Je vais donc vous montrer quelles notions sont nécessaires pour comprendre ce que signifie le terme de conscience ou ce qu'est la conscience pour Bergson. Il s'agit de la *durée*, de la *vie* et de la *création*. Nous allons retrouver ces trois idées, toujours imbriquées, dans les différents moments de l'œuvre de Bergson, que je vais parcourir à partir de ses trois temps forts qui sont, un *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), deux, *Matière et mémoire* (1896) et trois, *L'évolution créatrice* (1907).

Avant d'en venir à ces trois moments successifs, je voudrais faire trois remarques sur le projet global, le projet d'ensemble qui gouverne la philosophie de Bergson, pour que l'on comprenne mieux sa démarche et ses questions.

- 1) La grande ambition de Bergson, c'est de faire une nouvelle métaphysique, de sceller une alliance nouvelle de la philosophie et de la science. Bergson appartient à une époque où science et philosophie ont divorcé, et où les sciences tendent à devenir la norme de tout savoir. La philosophie est disqualifiée. Du coup, deux attitudes possibles pour les philosophes : la philosophie comme servante de la science, méditation sur les sciences et les méthodes scientifiques, sur la théorie de la connaissance ; ou alors, la philosophie se replie sur la connaissance des objets que la science ne peut pas capter dans sa tâche d'objectivation et d'expérimentation : l'esprit, l'âme, la morale, etc. Bergson, lui, veut sortir de ce conflit. Il est très attentif aux progrès des sciences, mais il pense que la science ne doit pas pour autant remplacer la philosophie. Seulement, la philosophie doit selon lui évoluer ; il juge que la philosophie de son temps est périmée par l'évolution des sciences : il faut élaborer une nouvelle métaphysique qui puisse convenir aux nouvelles données scientifiques de son temps. Quelles sont ces nouvelles données ? Ce sont celles qui résultent de la constitution des sciences du vivant, biologie, étude des espèces. L'idée qui frappe le plus Bergson, c'est l'idée d'évolution proposée par Darwin.
- 2) Selon lui, les sciences du vivant constituent une chance de donner un sens ou un contenu positif, expérimental (non spéculatif), à la vieille notion *d'esprit* qui est contestée. Selon Bergson, les sciences du vivant donnent une prise empirique (une approche expérimentale, d'expérience sensible), factuelle sur les phénomènes spirituels, sur les phénomènes qu'on dit « conscients ». Dans une perspective radicalement anticartésienne, antidualiste, Bergson ne va pas cesser d'indiquer qu'il faut tenir compte du cerveau, c'est-à-dire du corps, pour comprendre l'esprit ou la conscience. C'est pourquoi Bergson prend en considération dans ses développements les connaissances qu'il peut puiser dans la physiologie ou la psychologie de son époque.
- 3) On peut dire en raccourci que les sciences de la vie vont lui inspirer la notion centrale de sa métaphysique, la notion de *durée*. Ce qui fait la spécificité des êtres vivants, des phénomènes dont s'occupe la biologie et ses différentes disciplines, c'est que ce sont des êtres qui présentent une certaine durée, ce sont des êtres *temporels* au sens propre, dont le

temps vécu est un temps *irréversible*, un temps qu'on ne peut pas défaire ou remonter comme une mécanique. Cette temporalité, si importante dans la compréhension de l'évolutionnisme de Darwin, Bergson va en faire un véritable concept philosophique, la durée. On va donc voir quels liens entretiennent les concepts bergsoniens de *vie*, de *durée* et de *conscience*.

Premier moment : 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'instantanés. 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'instantanés 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.

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.

Deuxième moment : la vie de la conscience est aussi mémoire (Matière et mémoire, 1896)

Nous avons fait un premier pas, décisif, en direction de la vie de la conscience, et nous l'avons comprise comme une multiplicité temporelle, comme variation qualitative. Mais il nous faut à présent lui ajouter une nouvelle dimension. C'est dans un second ouvrage, sobrement intitulé *Matière et mémoire*, et qui est à vrai dire d'une extrême difficulté, que Bergson introduit la dimension de la mémoire, laquelle donnera toute sa puissance à sa compréhension de la vie psychique comme devenir ou durée. Laissez-moi vous en donner un aperçu simplifié.

Une réalité temporelle telle que la conscience humaine est, avons-nous dit, une réalité qui dure et qui change ou se différencie. Le concept de durée enveloppe en fait une double idée : la double idée d'un passage *et* d'une conservation. Il faut bien, en effet, pour que l'on puisse parler de changement ou de différenciation continue, que quelque chose passe, ait été, et se conserve. Le concept de temps ou de durée appelle d'un passage au passé et d'une conservation de ce passé. Sans ces deux aspects, pas de temps ou de durée. C'est pourquoi Bergson est amené à introduire la dimension de la mémoire. Mais qu'est-ce qu'au fond que la

mémoire ? Par mémoire, il faut entendre un principe de conservation du passé : *le passé, contrairement à ce que l'on imagine, n'est pas du tout ce qui passe ou ce qui disparaît, mais au contraire ce qui se conserve*. B. pousse cette idée très loin : il dit que l'ensemble de l'expérience (par exemple l'expérience d'une vie singulière, mais ce sera vrai de l'univers entier) se conserve. Il n'est pas question de dire que nous nous souvenons de tout, mais simplement que la mémoire, si elle est, est absolument intégrale. La question est de savoir ce qui fait revenir tel ou tel souvenir à la conscience, et pourquoi des pans entiers de l'expérience passée se maintiennent à l'état virtuel ou inconscient.

Car en vérité la mémoire appartient de plein droit à la vie psychique ; elle est peut-être elle-même la plus grande, la plus gigantesque ou fantastique dimension de la vie psychique, dont la conscience, la vie consciente n'est peut-être que la fine pointe, l'extrémité vivante. Car la mémoire n'est pas seulement le principe de conservation du passé : elle est le retour incessant du passé vers le présent, la présence du passé *dans* le présent ou *pour ce présent*. La mémoire n'est pas une réalité statique, mais dynamique, le retour qui ne cesse de s'effectuer. L'idée de Bergson est à la fois très originale et très simple : il veut dire que le moment présent de notre vie n'est et ne peut être un recommencement à zéro. Chaque acte que nous accomplissons, chaque moment vécu présentement *convoque* notre expérience antérieure et la réactive, c'est-à-dire *rend à nouveau vivant ou conscient* notre expérience antérieure. Non pas n'importe quelle expérience intérieure, mais celle qui intéresse l'action présente dans laquelle je suis engagé. Ainsi lorsque je me lève le matin ne suis-je pas obligé de ré-apprendre à marcher ; je réactive à chaque fois toute mon expérience antérieure de marcher. Je n'en prend pas une conscience expresse ou réfléchie, mais à tout le moins je la rends vivante ou agissante. Tout vécu de conscience fait revenir le souvenir et le rend, selon divers degrés possibles, *agissant*. C'est la raison pour laquelle Bergson peut dire, dans *L'énergie spirituelle* (1919, cité *ES*) :

« Conscience signifie d'abord mémoire. La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant : comment définir autrement l'inconscience ? [...] Toute conscience est donc mémoire, — conservation et accumulation du passé dans le présent » (« La conscience et la vie » (1911), dans *ES*, p. 818).

Mais il ajoute aussi :

« Mais la conscience est anticipation de l'avenir. Considérez la direction de votre esprit à n'importe quel moment : vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention à la vie. L'attention est une attente, et il n'y a pas de conscience sans une certaine attention la vie. L'avenir est là ; il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue, qui nous fait avancer [...], est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur la vie » (*ibid.*, p. 818).

Nous pouvons dire dès lors que si la conscience est essentiellement durée, c'est parce qu'à n'importe quel vécu de conscience correspond toujours un certain rapport, à chaque fois singulier, du présent au passé. Ou, pour le dire autrement, un certain *retour* du passé au présent. Et si je dis « un certain rapport », à chaque fois singulier, c'est qu'il y a une infinité de modes de rapport au passé, une infinité de modes de retour du passé. En un certain sens le présent est différence parce que la manière dont le passé revient est aussi à chaque fois autre. Et les souvenirs qui remontent peuvent revenir sous diverses formes, plus ou moins conscients ou exprimés : ainsi, par exemple, le souvenir du théâtre éclairé un soir de septembre que je m'efforce volontairement de réactiver ou de *rendre agissant* pourra-t-il devenir l'objet d'une conscience réfléchie aigüe ou attentive. Mais la pure habitude motrice que je convoque pour

me mettre en route, si elle n'est pas consciente au sens strict, ne revient pas moins à la vie de la conscience parce qu'elle redevient, elle aussi, agissante.

Si l'on veut faire un pas de plus, on dira que chaque vécu de conscience, selon sa modalité propre, implique un certain rapport de *tension* entre passé et présent (et avenir) ; et si ce rapport est ce qui définit précisément toute durée, on pourra dire que chaque acte ou vécu de conscience réalise en lui-même une certaine *tension* de durée. La tension de durée, nous y revenons, est toujours qualitative, elle n'est autre qu'une certaine *intensité qualitative de conscience*. Nous pourrions dire dès lors que, plus l'action se contente de répéter mécaniquement le passé, moins le présent diffère ou transforme (comme dans le cas de l'habitude motrice de marcher, laquelle est une sorte de mémoire du corps matériel), moins la vie de la conscience est intense. La conscience est portée à une plus haute intensité de vie lorsque la tension entre passé et présent est productrice de différenciation, de progrès, de nouveauté, ou encore de création.

Quelques remarques de transition, au sujet de la conscience

Ces dernières considérations nous amènent à trois remarques. **Premièrement** vous voyez que l'idée d'intensité semble appeler des degrés quantitatifs. C'est une question difficile, mais il faut surtout retenir que ces « degrés » ne sont en eux-mêmes que la réalité profonde, temporelle, d'actes qu'il convient de ne pas mesurer les uns aux autres, mais de saisir dans leur singularité.

Deuxièmement, et ceci est plus important, on commence à voir que la détermination bergsonienne de la notion de conscience, comme je l'avais annoncé, est très éloignée de ce que la philosophie moderne et contemporaine se représente comme un « sujet ». S'il est évident que cette conception de la conscience comme rapport temporel interne propre à une vie psychique permet de la concevoir comme un rapport à soi, c'est un rapport à soi qui n'est pas d'abord celui d'un sujet qui se réfléchit. Il y a en outre, dans l'idée de la conscience comme caractéristique du sujet, une conception tout à fait opposée à celle de Bergson : le sujet est une *substance*, quelque chose qui subsiste, qui est permanent. Dans cette conception où la conscience est le propre d'un sujet, on assigne une sorte de permanence et d'invariance à la conscience ; le sujet est le centre ou le point fixe de la conscience, ce qui assure l'unité de son flux ou de son devenir. Bergson récuse totalement cette conception, puisque la conscience est essentiellement et en elle-même sa propre continuité, et comme telle, *devenir*, altération, changement, production de nouveauté, et même création et invention. Il ne peut donc pas y avoir de sujet au centre de ce processus.

Troisièmement, cette conception de la conscience est une conception qui, en la libérant de l'instance du sujet, la considère comme ontologiquement libre, cette liberté connaissant des effectuations plus ou moins intenses. Pourquoi ? Si l'on peut prouver par l'effort philosophique et l'expérience la réalité de la durée pure, alors l'acte de conscience est ontologiquement libre. Tout acte considéré du point de vue de sa durée implique nouveauté et différenciation ; si un acte convoque bel et bien le passé, ce n'est pas le passé qui détermine mes actes. C'est une causalité non linéaire et qui pour ainsi dire marche à l'envers : le moment de l'agir est toujours nouveau, il modifie la totalité de la mémoire qu'il convoque, parce que c'est lui qui détermine et choisit l'apport de la mémoire. Evidemment cette liberté peut connaître des degrés : lorsqu'un acte consiste simplement en une répétition dans l'action présente d'un mécanisme corporel acquis dans le passé, il se caractérise par une faible liberté. Ainsi Bergson demande :

« Qu'arrive-t-il quand une de nos actions cesse d'être spontanée pour devenir automatique ? La conscience s'en retire. Dans l'apprentissage d'un exercice, par exemple, nous commençons par être conscients de chacun des mouvements que nous exécutons, parce qu'il vient de nous, parce qu'il résulte d'une décision et implique un choix ; puis, à mesure que ces mouvements s'enchaînent davantage entre eux et se déterminent plus mécaniquement les uns les autres, nous dispensant ainsi de nous décider et de choisir, la conscience que nous en avons diminue et disparaît. Quels sont, d'autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité ? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre, où nous sentons que notre avenir sera ce que nous l'aurons fait. Les variations d'intensité de notre conscience semblent donc correspondre à la somme plus ou moins considérable de choix, ou, si vous voulez de création, que nous distribuons sur notre conduite » (« La conscience et la vie », dans *ES*, p. 823).

L'acte de la liberté la plus haute est l'acte de création : c'est l'acte de l'artiste. C'est aussi un acte qui provient du moi en tant qu'il dure, et non pas du moi superficiel, celui qui est commandé par la pression sociale. L'acte libre est celui qui échappe au moi superficiel construit par les habitudes sociales et le langage. C'est un acte qui est capable de convoquer la mémoire en ce qu'elle a de plus intime et de plus singulier, et qui refuse de s'effectuer dans l'anonymat généralisant des conventions sociales. Permettez-moi de citer encore :

« Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? » (*Ibid.*, p. 833).

Une telle idée de la conscience, on le voit, se rattache bien plus à celle de vie qu'à celle de sujet. Ceci nous permet de faire une dernière transition, en direction de la vie elle-même, prise dans une double sens, qu'on pourrait dire à la fois métaphysique et biologique. En tant qu'elle est essentiellement durée ou devenir, rien n'empêche plus qu'on voit les phénomènes de la conscience déborder, non seulement la subjectivité, mais l'humanité elle-même. Rien n'empêche qu'on attribue une sorte de conscience (ou un degré de conscience) à l'ensemble de ce qui *vit*, dans la mesure où, comme je l'ai signalé en commençant, tout vivant se caractérise par une sorte de durée. C'est le propre de la vie que de durer. C'est pourquoi Bergson pourra dire enfin que la conscience est en droit coextensive à la Vie tout entière.

Troisième moment : conscience et évolution (L'évolution créatrice, 1907)

Cet ouvrage, le plus populaire de tous, est le troisième grand moment de l'œuvre de Bergson. D'une certaine manière, Bergson entend tirer toutes les conséquences métaphysiques ou philosophiques de la théorie de l'évolution, qui avec Darwin (mais aussi Spencer) a révolutionné la pensée du vivant à la fin du XIX^{ème} siècle. La théorie de l'évolution a pour lui une signification très précise : elle nous oblige à penser que la vie n'est jamais en train de réaliser un programme tout tracé. L'évolution est fondamentalement création, différenciation, surgissement de nouveauté. Le travail ou l'œuvre de la nature n'est pas l'œuvre de l'ouvrier qui « procède [...] par assemblage de parties en vue de la réalisation d'une idée ou de l'imitation d'un modèle » (*L'évolution créatrice*, p. 571, cité *EC*).

C'est dans ce livre que Bergson suggère l'image d'un élan vital comme principe ou fondement de la vie et de son évolution. Il entend indiquer par là 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*, p. 539). Ce « principe » n'est pas un commencement, mais un acte ou un effort unique et décliné dans toutes les manifestations de la vie ; la vie serait donc dans sa multiplicité la continuation d'un seul et même élan, partagé et différencié en lignes

d'évolution, et même en trajectoires individuelles ou singulières. Cette idée d'élan qui est aussi un effort situe Bergson, dans l'histoire de la philosophie, sur un axe qui va de Spinoza à Nietzsche : Spinoza et son *conatus* (tendance de chaque réalité à persévérer dans son être), Nietzsche et la volonté de puissance.

Comme je viens de le mentionner, la notion d'élan appelle en même temps celle d'effort. Pourquoi Bergson parle-t-il d'un effort ? Parce que l'élan de vie doit affronter l'inertie de la matière, qui se met pour ainsi dire en travers de son chemin et l'oblige à se diviser. Face à l'obstacle de la matière, face à la résistance qu'oppose la matière, l'élan de vie se manifeste comme créateur, créateur de « solutions » à des problèmes : « Cette vie, dit Bergson, je me la représente comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention » (*EC*, p. 835). Tout se passe comme si l'élan devait contourner ou surmonter l'obstacle, comme si l'élan ne cessait de s'inventer pour « tourner la matière à son profit ». Gilles Deleuze a bien relevé cela, qui nous dit : « 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). Ainsi la construction de l'œil dans le processus d'évolution des animaux n'est-il pas le simple résultat de causes initiales déterminées, comme si tout avait été décidé d'avance : l'œil n'est pas l'aboutissement prévu d'un projet originel de la nature, Il est au contraire le résultat de la créativité de l'élan de vie.

L'élan de vie ne cesse donc 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 renvoie toujours à des 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 disjonction du végétal et de l'animal ; la disjonction de la ligne d'évolution animale vers l'instinct d'une part et l'intelligence (humaine) d'autre part.

Enfin, cet élan de vie, Bergson l'assimile à un « courant de conscience » :

« Bref, les choses se passent comme si un immense courant de conscience, où s'interpénétraient des virtualités de tout genre, avait traversé la matière pour l'entraîner à l'organisation et pour faire d'elle, quoiqu'elle soit la nécessité même, un instrument de liberté. Mais la conscience a failli être prise au piège. La matière s'enroule autour d'elle, la plie à son propre automatisme, l'endort dans sa propre inconscience. Sur certaines lignes d'évolution, celle du monde végétal en particulier, automatisme et inconscience sont la règle ; la liberté immanente à la force évolutive se manifeste encore, il est vrai, par la création de formes imprévues qui sont de véritables œuvres d'art ; mais ces imprévisibles formes, une fois créées, se répètent machinalement : l'individu ne choisit pas. [...] Avec l'homme seulement, un saut brusque s'accomplit ; la chaîne se brise. Le cerveau de l'homme a beau ressembler, en effet, à celui de l'animal : il a ceci de particulier qu'il fournit le moyen d'opposer à chaque habitude et à tout automatisme un automatisme antagoniste. La liberté, se ressaisissant tandis que la nécessité est aux prises avec elle-même, ramène alors, la matière à l'état d'instrument » (*EC*, p. 829-830).

Comme on voit, la conscience est au final un principe vital immanent, dont l'homme est une actualisation certes privilégiée, mais nullement exclusive. Il reste que d'un ouvrage à l'autre, d'un problème à l'autre, Bergson a toujours référé la conscience à la vie, qu'il s'agisse de

penser la vie de la conscience proprement humaine, ou de penser la conscience de la vie inhumaine.

