

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA LIBERTÉ DANS L'ACTION HUMAINE
AU SEIN DE LA PENSÉE DE
BERGSON :
CONDITIONS DE POSSIBILITÉ ET LIMITATIONS

OU

L'INSOUTENABLE LIBERTÉ DE L'ÊTRE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
CLAUDE-ÉMILIE ROY

JUIN 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout spécialement les deux professeurs au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal qui m'ont encadrée à titre de directeur et de directrice, et plus particulièrement Josiane Boulad-Ayoub. Chacun, en son temps et à sa manière, m'a aidé à mener ce projet à terme, malgré toutes les embûches et les difficultés rencontrées.

Je souhaite également remercier tous mes proches, mes amis et parents, qui ont dû se laisser enivrer par la pensée de Bergson qui coulait à flot à travers le jaillissement de mes paroles et écrits.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES DE BERGSON	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
<i>L'ÉVOLUTION CRÉATRICE :</i>	
L'ÉLAN VITAL, LA CONSCIENCE, LA VOLONTÉ LIBRE	9
1.1 <i>L'Évolution créatrice</i> et l'activité de la conscience sur la matière	9
1.2 La causalité dynamique comme principe au-delà de la causalité mécanique et de la causalité finaliste	17
1.3 La conscience et à la vie : image de la gerbe	25
1.4 Les deux règnes de la vie: végétal et animal	31
1.5 L'être humain, animal intelligent et social	38
CHAPITRE II	
LA THÉORIE DE L'ACTION HUMAINE	44
2.1 Le concept d'image et les deux ensembles d'images	46
2.2 La perception pure	49
2.3 La complexité du système nerveux et l'action volontaire	51
2.4 La perception consciente et la reconnaissance attentive	56
2.5 La mémoire pure et son rôle dans la perception concrète	59
2.6 L'action de l'être humain : conscience et intelligence	72
CHAPITRE III	
LA VIE EN COMMUN ET L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE	79
3.1 Le dualisme du moi et le primat du moi social	80
3.2 <i>Les Deux sources</i> et les obligations morales	85
3.3 De la nécessité à la liberté : de la clôture à l'ouverture	90
3.4 L'organisation sociale au sein de l'humanité : analogie avec l'organisme naturel	93

3.5	L'intelligence : un instinct virtuel.....	96	
3.5.1	L'habitude.....	96	
3.5.2	Le tout de l'obligation : pour la cohésion sociale.....	98	
3.5.3	La fonction fabulatrice.....	103	
3.6	L'impulsion vers la liberté.....	105	
CHAPITRE IV			
LA LIBERTÉ COMME CONFORMITÉ À SOI ET			
LA THÉORIE DE L'ÉMOTION.....			112
4.1	De l'élan vital à l'élan moral.....	112	
4.2	La morale de l'aspiration.....	117	
4.3	Le primat de l'émotion sur l'intelligence.....	124	
4.4	L'émotion comme source de la création.....	128	
CONCLUSION.....			137
BIBLIOGRAPHIE.....			146
1.	Œuvres de Bergson.....	146	
2.	Études sur l'œuvre de Bergson.....	146	
3.	Monographies.....	147	
4.	Articles.....	148	

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES DE BERGSON

DS	<i>Les deux sources de la morale et de la religion</i>
EC	<i>L'Évolution créatrice</i>
ES	<i>L'Énergie spirituelle</i>
ESSAI	<i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>
MM	<i>Matière et mémoire</i>
PM	<i>La pensée et le mouvant</i>

RÉSUMÉ

Le présent mémoire traite du problème de l'action libre chez l'être humain au sein de la pensée de Bergson. Dans cette perspective, l'enjeu de ce mémoire a été tout au long de sa préparation de comprendre la position de Bergson quant à l'idée de liberté, et plus spécifiquement de la liberté humaine lorsqu'elle est considérée du point de vue de la dimension active de la vie individuelle. Cela nous a mené à identifier les difficultés que présentait l'appréhension de son effectivité au sein d'un monde matériel et social qui impose ses exigences pratiques pour l'adaptation de l'individu à son environnement physique et à la vie en société. Bien qu'il ait réfléchi à la question de l'évolution de la vie en général et à la question de la vie spirituelle partagée, de son origine et de son développement au sein des sociétés, considérations qui seront ici abordées chacune en son temps, Bergson a surtout concentré ses efforts de réflexion sur l'individu. Il a ainsi élaboré son oeuvre avec le but avoué de décrire l'expérience vécue par ce dernier, notamment en décrivant son rapport au monde à travers l'élaboration d'une théorie originale de la durée qui fait de celle de l'individu une durée intérieurement vécue correspondant au déploiement de sa conscience, de sa mémoire, mais aussi finalement au développement de sa personnalité. Aussi a-t-il fini par accorder une grande importance à ces concepts au sein de sa pensée et de les mettre en lien direct avec celui de liberté en postulant très tôt leur adéquation.

Cela l'a mené à aborder le sujet de l'action, car l'action de l'individu est ce qui le définit en grande partie au sein d'un monde matériel et symbolique communément partagé. L'objectif visé dans ce travail est donc de rendre compte de la manière dont Bergson aborde la question de l'expérience vécue de l'être humain par rapport à son environnement matériel et par rapport à son environnement social et symbolique et ce, afin de dégager le rôle de l'intelligence dans l'appréhension du réel, mais aussi de déterminer le cadre dans lequel est rendue possible une certaine forme de liberté chez l'individu. L'accomplissement d'une action libre étant conditionnel au degré d'éveil de la conscience de l'individu, mais le niveau d'éveil d'un être s'accompagnant toutefois du perfectionnement de certaines de ses facultés, et plus particulièrement de l'intelligence en ce qui concerne l'être humain, cette dernière doit être identifiée comme ce qui à la fois profite et nuit à l'épanouissement et à l'expression de la liberté de l'individu. C'est cette intelligence, en ce qu'elle sert l'individu à des fins pratiques, en tant qu'elle lui assure une emprise sur son monde, qui fait que la liberté lui est en quelque sorte rendue inaccessible. Il s'agit donc de montrer en quoi l'intelligence limite et détermine une expérience qui autrement pourrait être vécue sous le signe de la liberté, autrement dit en quoi le discours qui accompagne l'intelligence se superpose à la liberté dans l'action et en cache finalement l'effectivité au sein de cette action.

Liberté, intuition, nécessité, intelligence, action, être humain et société.

INTRODUCTION

De même qu'il ne s'agissait pas tant dans son premier livre de fonder la liberté, que de comprendre pourquoi nous ne sommes pas tout le temps libres, il ne s'agit pas tant, pour lui, de se demander comment le mystique est possible mais, à l'inverse, pourquoi tous les hommes ne sont pas mystiques.¹

Henri Bergson est l'une des figures les plus emblématiques de la période philosophique que constitue pour certains le « moment 1900 »². D'après Frédéric Worms, ce moment est entre autres caractérisé par l'établissement de nouveaux savoirs empiriques sur la vie et l'esprit, notamment en biologie et en psychologie, mais aussi par une polémique autour du rapport de la vie et de la connaissance. Bergson fait partie des philosophes qui se sont intéressés de près au développement de la science de leur époque et qui ont contribué aux différents débats que ce dernier a pu susciter. Sa contribution personnelle, souvent identifiée au mouvement philosophique de la « philosophie de la vie », fut de tâcher de saisir l'expérience de l'être humain telle qu'elle est réellement vécue par ce dernier. La réflexion du philosophe l'a mené, dès son premier ouvrage, à la mise en évidence d'une confusion entre les notions d'espace et de durée qui se serait propagée au sein de la tradition philosophique, confusion qui a d'ailleurs été identifiée par lui comme étant à l'origine des faux problèmes rencontrés par celle-ci depuis son tout début. Parmi ces faux problèmes figurait celui de la liberté, lequel est rapidement devenu l'un des problèmes centraux auquel s'est attaché le

¹ Frédéric Worms. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris: PUF, 2004, p. 300.

² Worms, *op. cit.*, p.21.

philosophe, dans la mesure où il est incontournable au sein d'une réflexion dont l'objectif est de cerner la véritable expérience vécue par l'être humain.

Devant ce constat, la tâche que s'est alors donnée Bergson fut de dissoudre certains de ces problèmes, et bien entendu celui de la liberté, en dégagant les conséquences fondamentales que cette confusion a pu engendrer dans la pensée philosophique et scientifique, mais aussi dans la compréhension que possède le sens commun de la vie en général. Il s'agissait donc pour lui de parvenir à la dissipation des illusions naturelles que partagent les différents domaines de la science et le sens commun sur la nature de la conscience et de l'intelligence, mais aussi sur la fonction de la perception et la notion de liberté. Ces illusions qui, d'après le philosophe, résultent des nécessités naturelles de la vie pratique et de la socialisation, concourent à rendre inaccessibles aux individus les véritables limites de leur expérience propre et, par le fait même, à leur rendre aussi inaccessible leur liberté.

S'il nous faut aborder la distinction essentielle dont se sert Bergson à titre de base théorique et même pratique à son œuvre, à savoir celle entre la durée et l'espace, c'est afin de jeter les fondements de sa philosophie, mais aussi de parvenir à la distinction qui nous intéresse plus particulièrement ici, celle entre liberté et nécessité. C'est que, pour Bergson, le problème métaphysique et même pratique de la liberté est celui d'une prise de conscience de l'existence d'une double relation à la vie, une double relation que Bergson met en lumière en s'appuyant sur sa définition toute particulière de la durée et sur la distinction qui en découle entre deux successions temporelles qui interviennent toutes les deux dans l'appréhension du réel. Il a en effet identifié, dès *l'Essai*, le temps de la science, propre à l'intelligence, et le temps de la conscience, qui dépasse la simple projection en images et en symboles qu'en donne l'intelligence; la première de ces successions étant la durée à laquelle se sont mêlées les caractéristiques propres à l'espace et la deuxième, la durée réelle. Pour le philosophe, il est bien clair que la définition que la science donne du temps ne peut rendre compte de la durée réellement vécue par l'être humain, car, pour lui, le temps scientifique ne représente que le résultat d'une tentative d'objectivation entreprise par la conscience réfléchie d'un phénomène fondamentalement subjectif. Le problème avec cette définition de la durée étant d'être élaborée à partir des catégories de l'espace, Bergson s'est donc mis à la tâche de

dégager les éléments purs au sein du mixte, à savoir de distinguer ce qui est de l'ordre de la durée et ce qui est de l'ordre de la spatialité, au sein de la durée véritable.

S'il y a contamination de la durée pure par l'idée d'espace, c'est parce que, selon Bergson, la conscience réfléchie s'occupe d'abstraire, à des fins pratiques, de la succession pure une succession qu'elle trouve plus facile à analyser par sa projection dans l'espace, situant alors chaque moment les uns à côté des autres, comme s'ils devaient se distinguer clairement et ne pas se pénétrer. Elle s'affaire ainsi à établir un ordre dans la succession temporelle à partir duquel elle pourrait à la fois saisir l'avant et l'après comme autant de moments distincts de l'instant présent, concevant chacun de ces instants comme des moments autonomes et extérieurs les uns des autres qui, finalement, ne constitueraient pas une véritable succession. C'est parce que la conscience réfléchie, en tant qu'elle fonctionne par abstraction, peut se représenter chaque moment séparément l'un de l'autre qu'elle en vient à considérer la succession de ces moments de manière simultanée, l'un à côté de l'autre et non plus l'un dans l'autre, faisant alors de la durée une « extériorité réciproque sans succession », donc intemporelle. La conscience réfléchie considère ainsi le temps à la manière d'un milieu homogène et discontinu où se juxtaposent les différents moments de la succession temporelle de telle sorte qu'elle puisse les dénombrer pour mieux se les représenter, les analyser et, finalement, en tirer un savoir utile à la pratique. Ce type de conscience tend, selon Bergson, à remplacer la réalité vécue, le progrès dynamique perçu par la conscience immédiate qu'est la véritable durée, par sa projection en états distincts et en symboles.

Cette conception du temps ne constitue pas, pour Bergson, celle qui rend compte de la durée réellement vécue par la conscience immédiate, car elle n'en est que la représentation symbolique. Fort de cette constatation, il est alors parvenu à l'élaboration d'une définition toute nouvelle et originale de la notion de durée, dépouillée cette fois-ci des caractéristiques propres à l'espace que sont la quantité et l'étendue. Au contraire de la multiplicité homogène déterminée par l'espace, laquelle possède des parties qui sont distinctes, nombrables et extérieures les unes des autres, cette multiplicité se caractérise par l'hétérogénéité et la continuité, au sens où ses parties sont radicalement différentes en nature mais indissociables les unes des autres. Les différents moments qui composent la durée réelle, si tant est que nous puissions parler en termes de moments, s'organisent alors intimement en se pénétrant

mutuellement³, donnant lieu à une « succession sans extériorité réciproque ». Ce qui compte ici, ce ne sont pas les divisions ni les arrêts, mais bien plutôt les intervalles entre ceux-ci. Et encore, il ne s'agit pas de considérer certains d'entre eux, mais bien la totalité qu'ils constituent les uns avec les autres dans notre appréhension de la durée. La véritable nature de la durée consiste finalement à être un flux indivisible, résultat de la concaténation, de l'interpénétration de ses différents moments. Il devient alors impossible d'additionner ces derniers sans les modifier de manière qualitative et sans, par le fait même modifier la durée qu'ils constituent⁴. Pour le philosophe, ce sont précisément les changements qualitatifs qui rendent la multiplicité intrinsèquement temporelle. La concaténation des états de conscience qui constituent le devenir ainsi toujours renouvelé correspond à la durée elle-même.

La réflexion de Bergson sur les deux types de durée l'a finalement mené à une distinction entre deux modes d'appréhension du réel, celui de la conscience réfléchie, qui établit la connaissance utile à la pratique, et celui de la conscience immédiate, impliquée dans le déroulement réel de la vie. Cette double relation à la vie en appelle donc à deux types d'acte : d'un côté, un acte d'analyse et de découpage du réel effectué par l'intelligence, qui a la prétention de dégager les différents outils pour comprendre et modifier ce dernier; de l'autre, un acte de liberté ou de connaissance absolutisant, qui repose sur la totalité matérielle et spirituelle de l'expérience vécue de l'être doté d'une conscience de soi et du monde dans lequel il évolue. Le premier type d'acte correspond à celui auquel procède la conscience réfléchie qui veut agir efficacement dans le monde, tandis que le deuxième type caractérise l'agir de la conscience immédiate qui se laisse vivre et agir en s'appuyant sur toute la force de sa durée, donc de son expérience passée accumulée et conservée. C'est à travers ce deuxième type d'acte que la véritable expérience vécue de l'individu, celle du moi profond, lui est rendue accessible. C'est ce dernier qui lui permet l'intuition de sa durée, laquelle rend

³ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, dans *Œuvres*, Paris : PUF, 1970, p.68.

⁴ C'est ce que vise à nous montrer le fameux exemple de la mélodie utilisée par Bergson et tant commentée. C'est par ce dernier que le philosophe laisse entendre que la conscience qui n'aurait aucune idée de l'espace ne pourrait se représenter la succession des moments de la durée à la manière d'une ligne, mais se les représenterait plutôt à la manière d'une constellation dont les éléments s'organiseraient dynamiquement entre eux, comme la compénétration des notes qui constituent l'ensemble d'une mélodie.

finalement possible l'expression de sa liberté. Toutefois, dans la pratique, cet acte d'intuition de la durée se trouve souvent mis de côté ou carrément expulsé au profit de l'activité qui procède au découpage du réel.

Les besoins de la vie pratique, tout autant individuelle que sociale, ont contribué au privilège d'une des deux approches propres à l'être humain dans son appréhension du réel. En effet, l'être humain a tendance à rendre compte de son action à l'aide de la conscience réfléchie afin de développer les aptitudes et les habitudes que rendent nécessaires les exigences de la vie pratique. À cause des habitudes d'action individuelles, mais aussi et peut-être surtout à cause des habitudes sociales et langagières, l'être humain est de ce fait porté à tout rationaliser pour mieux juger et ainsi posséder un savoir qui lui permette d'agir. L'intelligence domine ainsi la grande majorité des rapports de l'individu avec son environnement matériel et social. D'ailleurs, celle-ci constitue une des grandes particularités de l'être humain qui le distinguent des autres êtres vivants et qui le situent plus facilement sur la voie de la liberté. Cependant, autant l'intelligence semble favoriser l'éveil et le développement de la conscience de l'être humain, tout autant semble-t-elle être la cause de l'impossibilité de la pleine expression de sa liberté. En fait, elle en masque l'effectivité.

Le problème de la liberté découle directement des habitudes acquises dans la pratique et au sein de la société, ce qui a eu pour lieu de l'identifier comme l'un des faux problèmes par Bergson. C'est en effet ces habitudes de pensée qui ont contribué à nier complètement la possibilité de la liberté au profit du déterminisme et à confondre celle-ci avec une liberté de moindre degré, celle du libre-arbitre. Pour le philosophe, l'intuition de notre durée propre peut cependant nous faire prendre conscience de notre liberté effective. Tout dépend finalement de l'attitude qui est adoptée face à la réalité, que cette dernière soit appréhendée et vécue en tant que pur devenir et continuité ou qu'elle soit vue et conçue en termes d'états distincts et de discontinuités.

En fait, lorsque sont mises en évidence ces deux appréhensions différentes du réel, le problème de la liberté ne se pose même plus pour Bergson. Il semble que pour ce dernier, la liberté correspond tout simplement à un fait. C'est du moins ce par quoi il conclut explicitement *l'Essai*: «La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en

est pas de plus clair»⁵. Pourtant, bien que pour lui la liberté soit un fait, la rareté de l'acte libre était pour lui tout aussi évidente. Dans cette perspective, il est rendu nécessaire d'expliquer, dans un premier temps, en quoi Bergson pouvait établir la liberté au rang des faits, en abordant la question à partir de la présentation de l'*Évolution créatrice* dans notre premier chapitre. Nous comprendrons ainsi que la liberté constitue finalement le principe créateur de la durée qui agit sur et contre la nécessité matérielle, qu'elle se trouve partout où se présente le vivant et qu'une partie privilégiée de ce dernier, soit l'humanité, en est l'expression la plus aboutie. Dans un deuxième temps, il faudra expliquer pourquoi, si la liberté se trouve partout au sein de la vie et si l'humanité peut en être le témoignage par excellence, l'être humain ne s'exprime pas et n'agit pas tout le temps dans le sens de l'affirmation de sa liberté, tendant même plutôt à rester au niveau de la nécessité et de l'utilité. C'est ce que nous tâcherons de faire en présentant la théorie de l'action contenue dans *Matière et mémoire*, mais aussi la théorie de l'obligation morale propre aux *Deux sources de la morale et de la religion*.

La première des deux distinctions abordées, soit celle entre la durée et l'espace, doit être bien gardée en mémoire tout au long de la lecture de ce présent travail, car elle représente l'intuition première de la philosophie bergsonienne et, par le fait même, prédispose à toute bonne compréhension de celle-ci, ce qui s'impose comme prémisse à une interprétation dont le but est de traiter du problème de la liberté au sein de l'agir humain. De plus, il faut préciser que bien au-delà de la seule portée théorique, cette première distinction possède en propre une portée pratique incontestable. Loin de nous l'idée de banaliser ou de diminuer l'importance de la première distinction au profit de la deuxième, l'objectif de cette mise en premier plan de la distinction entre liberté et nécessité est de s'en servir afin de répondre aux deux questions contenues dans la citation mise en exergue, soit de comprendre pourquoi nous ne sommes pas tout le temps libres et pourquoi n'y a-t-il pas que des mystiques parmi les êtres humains. Ces questions possèdent une importance capitale dans la pensée de Bergson, car ce dernier accorde à l'être humain et à l'humanité en général une place unique au sein de

⁵ Bergson, *ESSAI*, *op. cit.*, p.166; Worms, *op. cit.*, p.109.

l'évolution de la vie, dans la mesure où par eux et à travers eux est rendu possible une certaine forme de reprise de l'élan vital, ultime phénomène de création et donc de liberté.

Si le problème de la durée rejoint si directement celui de la liberté, c'est en effet parce que la durée est, pour Bergson, le phénomène de création et de liberté par excellence qui parvient à s'affirmer librement contre l'inertie de la matière, pôle de la nécessité. L'évolution de la vie témoigne de cette lutte toujours renouvelée entre liberté et nécessité, autant par ses progrès que par ses moments de stabilisation. C'est ce que nous fait comprendre la lecture de *l'Évolution créatrice*, mais aussi celle des *Deux sources* et même de *Matière et mémoire*. Il en est ainsi dans le mouvement d'évolution général qui a mené à la création de la vie sur la terre, et il en va de même au sein de l'expérience individuelle et sociale. La vie étant parvenue à un moment de stabilisation assez généralisé au sein de son évolution, l'humanité paraît désormais s'affirmer comme le point culminant de l'élan créateur qui soutenait cette dernière. En effet, l'humanité a poussé et continue de pousser son développement, l'individu adjoignant toujours à son action de nouvelles possibilités et la société procédant à la formulation d'une morale qui favorise l'organisation des différentes volontés particulières pour le bien de la communauté, sans pourtant que cette harmonisation des volontés ne vienne empêcher l'émergence des élans de liberté et de création individuels qui permettent son épanouissement et sa perfectibilité. C'est que l'humanité, dans son progrès, doit elle aussi faire face à des moments de stabilisation durant lesquels elle assimile la nouveauté pour assurer son développement et la continuation de son progrès.

Si la distinction entre la conscience qui a l'intuition de la durée vraie et la conscience réfléchie qui spatialise le temps pour mieux agir utilement sur le monde devait être introduite, il s'agissait surtout de faire le pont entre ces différentes constituantes de la pensée bergsonienne et finalement de montrer l'adéquation entre ces termes. Le moi qui se ressaisit de sa durée propre témoigne, à travers ses actes, de sa liberté, laissant libre cours à son activité créatrice et non plus seulement à son activité fabricatrice. C'est seulement lorsque l'être humain est considéré selon sa durée propre, qui est finalement le principe de son autocréation et l'expression de sa liberté, qu'il participe de l'élan vital, principe de liberté par excellence. L'individu seul y parvient, et c'est dans la mesure où il se déprend de la nécessité physique dans lequel il peut sombrer à travers l'automatisme ou des déterminités pratiques

que lui impose son intelligence. Une fois, l'intuition de sa durée retrouvée, ces individus arrivent à rejoindre le « principe même de la vie ». C'est par leur durée que les consciences communiquent, celle de l'individu rejoignant finalement celle de l'élan vital.

Il nous faudra définir quelles sont les limites ou les conditions d'impossibilité que Bergson met en évidence lorsqu'il considère le phénomène de la liberté du point de vue de l'action humaine sur le plan individuel et social, afin de cerner précisément la possibilité de l'acte libre et créateur selon les paramètres établis par les deux distinctions, mais aussi d'après les mixtes impurs et les différents degrés de leur mélange. Car, comme pour tout phénomène analysé par Bergson, la liberté admet des degrés, ce que nous comprendrons par l'explicitation de la théorie de l'action au cours de laquelle seront présentés les types d'acte que sont l'acte automatique et l'acte résultant de la délibération volitive. Ces derniers témoignent d'une moindre liberté mais dévoilent en même temps une certaine part de liberté, celle de l'indétermination qu'introduit la conscience au sein de la nécessité matérielle. La présentation de la théorie de l'action servira à rendre compte du processus de développement des mécanismes d'action que l'individu élabore afin de répondre à l'exigence d'action, d'une action toujours plus efficace et toujours plus précise. Nous comprendrons alors que c'est seulement parce que l'intelligence travaille mieux à partir de l'inerte et du fixe que son discours vient envahir le domaine de la liberté, la masquant par le fait même par sa représentation réductrice. Ce sera donc aussi l'occasion de comprendre qu'« il n'y aura de nouveauté dans les actes que grâce à ce que l'intelligence aura trouvé de répétition dans les choses. »⁶ C'est ce dont témoigne l'action volontaire qui délibère sur le choix de l'action à entreprendre. Même si le libre-arbitre n'est pas la liberté au sens absolu que lui donne Bergson, il n'en reste pas moins qu'il y participe à un degré moindre.

⁶ Henri Bergson. « Le possible et le réel », in *l'Énergie spirituelle*, dans *Oeuvres*, Paris : PUF, 1970 p. 1334.

CHAPITRE I

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE : L'ÉLAN VITAL, LA CONSCIENCE, LA VOLONTÉ LIBRE

L'acte créateur de matière, qui retombe en mondes clos et spatiaux, est relevé par l'élan de vie qui affronte la matière créée dans notre planète; le mouvement de vie retombe en espèces, mais est relevé à son tour par certaines d'entre elles, dont l'humanité, qui en poursuit l'action créatrice.⁷

1.1 *L'Évolution créatrice* et l'activité de la conscience sur la matière

Dans l'introduction à ce présent mémoire, nous avons identifié le problème de la liberté comme étant le problème central de la philosophie d'Henri Bergson, et ce, dès son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. En fait, sans passer par la présentation exhaustive des arguments et des démonstrations formulés par le philosophe, il est apparu que la conclusion à laquelle est parvenue ce dernier est la suivante: la liberté est un fait, et il n'y en a pas de plus incontestable. Le problème auquel donnent lieu les questionnements entourant cette idée n'est rien de plus qu'un problème de perspective, d'après lequel le concept de durée est envisagé de manière erronée. Si la liberté est considérée par Bergson comme un fait, c'est qu'elle doit être effective partout où nous regardons, partout dans ce dont nous faisons l'expérience. Afin d'accéder à cette liberté, il faut en revanche se

⁷ Worms. *op. cit.*, 2004, p. 241.

replacer au fondement même de l'expérience pour la saisir, là où nous la vivons sans médiation par l'intelligence qui pose un discours sur celle-ci, là où nous rejoignons le principe même de la vie, son écoulement et son évolution.

D'après la brève présentation que nous avons effectuée de la théorie bergsonienne de la durée à titre d'introduction à ce présent travail, avoir l'intuition de notre durée réelle nous permet de nous saisir comme conscience et volonté libres par rapport à la matérialité et à sa nécessité. Cette opposition, qui n'en est finalement pas tout à fait une, entre liberté et nécessité se retrouve dans tous les ouvrages majeurs élaborés par Bergson, lequel est finalement parvenu à la dépasser en la transposant dans le domaine de la vie en général et en y montrant leurs interactions. Il faut maintenant comprendre comment la vie elle-même peut être identifiée à un principe de liberté de création qui fait naître et grandir l'imprévisible là où il ne semble y avoir que de la nécessité et le déterminisme. C'est la genèse de l'élan créateur qu'il nous faut rechercher et comprendre ici afin de suivre la piste de la liberté, mais surtout dans la perspective où, dans son mouvement, ce dernier est parvenu à la création des organismes vivants qui reprennent à leur compte les différentes tendances originelles de la vie, - lesquelles se compénètrent encore et toujours en eux mais à des degrés de force différents -, et les développent jusqu'à leur plus grand épanouissement. L'une des directions que la vie a prise, celle de l'humanité, a su mener à un haut niveau son épanouissement et son développement, niveau par lequel trouve à s'exprimer plus facilement la conscience, *a fortiori* la liberté à l'œuvre dans la matière. C'est cette distinction fondamentale qui fait que la vie individuelle et la vie biologique finissent par se rejoindre et converger dans l'exacerbation de la force de l'un des deux mouvements à l'origine de la vie, celui de la liberté et de l'activité de la conscience.

Dans son ouvrage intitulé *L'Évolution créatrice*, Bergson tâche de rendre compte de l'évolution, trait caractéristique de la vie⁸, à partir de sa méthode, celle de l'intuition, qui s'est développée autour de la notion centrale que constitue la durée dans sa pensée, et ce, déjà depuis l'*Essai*. Dans cet ouvrage, comme nous l'avons mentionné brièvement en introduction,

⁸ Henri Bergson. « L'Évolution créatrice », dans *Oeuvres*, Paris : PUF, 1970, p.513.

Bergson posait la distinction entre deux types de durées, dont l'une était la condition d'accès à l'expérience véritablement vécue par l'individu, à ce qui dans cette expérience pouvait être rapportée à l'expression de son individualité propre et à sa liberté. Dès la première lecture de *l'Évolution créatrice*, il est évident que la durée possède encore ici un rôle central⁹ lequel nous met directement en lien avec l'idée de liberté abordée dans *l'Essai*. Cette fois-ci par contre, Bergson s'est attelé à étudier la durée dans ce qu'elle a d'impersonnel, dans la mesure où celle qui est ici présentée correspond à la durée de l'univers, donc à celle qui représente l'ultime courant de liberté et de création dans lequel s'inscrivent toutes les durées individuelles.

Dans cette perspective, la vie, telle qu'elle nous est présentée par le philosophe, est, dans son mouvement évolutif, éminemment temporalité et liberté. Elle correspond au devenir lui-même, au changement qui se perpétue continuellement par la création de formes de vie toujours renouvelées. La vie consiste pour Bergson en la continuation d'un unique élan qui s'est différencié selon plusieurs tendances à travers le temps : « Nous disions que la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes »¹⁰. L'évolution de la vie se présente alors comme un flux temporel, dont le principe de développement en est un de différenciation de cet unique flux en plusieurs tendances qui se sont multipliées depuis leur origine commune. L'élan, ou la poussée, ou encore la tension qui impulse cette évolution, est donc en même temps le principe et le résultat d'une multitude de créations incessantes s'accomplissant dans sa rencontre avec la matière par dissociation et dédoublement et aboutissant au nombre incommensurable des organismes vivants qui composent les lignes divergentes de cette évolution. L'évolution de la vie équivaut finalement au résultat de la lutte au sein de laquelle s'affrontent les deux forces que sont la durée et l'espace, l'élan vital et l'inertie de la matière.

⁹ Bien que certains commentateurs fassent référence à une modification et même à une transformation de son concept de durée d'un ouvrage à l'autre, ce problème ne sera pas abordé dans ce présent mémoire, car une analyse plus approfondie de cette notion ne nous conduirait pas au rejet du propos principal de ce chapitre.

¹⁰ *Ibid.*, p. 540.

C'est parce qu'elle dure, que nous pouvons lui associer un passé qui se perpétue à travers le présent et qui tend à assurer des bases solides à l'avenir, que la vie peut évoluer et se renouveler selon des manifestations diverses, opposées et même complémentaires. Aussi, Bergson nous laisse entendre que « [p]lus nous approfondirons la nature du temps, plus nous comprendrons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau »¹¹. La durée se trouve ici à être le principe à l'œuvre dans la matière, principe qui agit librement sous l'impulsion de l'élan vital créateur. D'après ce passage, que nous devons évidemment interpréter à la lumière de la théorie de la durée élaborée dans *l'Essai*, il faut comprendre que l'intuition de la durée qui constitue l'univers se donne en même temps que celle du mouvement de liberté qui se trouve à l'origine de cette création toujours renouvelée. L'évolution de la vie doit être comprise de la même manière que devait l'être la durée dans *l'Essai*, c'est-à-dire qu'elle doit être considérée sous l'angle du devenir conçu comme mouvement de transformation et de renouvellement qui se perpétue à travers les multiples directions qui résultent de l'impulsion de son élan. Ce que Bergson appelle l'évolution créatrice est en fait le travail de la liberté contre la nécessité de la matière, liberté sans laquelle la matière serait condamnée à son immobilité et à son immuabilité. Ce travail correspond d'une certaine façon à celui d'une volonté qui tend à se libérer en engendrant des formes de vie qui portent au plus haut point le développement de ses différentes tendances.

Saisir la durée véritable, avoir conscience de soi et de sa durée propre, représentait, dans *l'Essai*, la condition d'accès à la liberté et à son expression totale à travers la création de soi par soi. Si nous saisissons la durée de l'univers telle qu'elle se présente réellement au sein de la vie, nous comprenons qu'elle constitue elle aussi un principe continu de création libre. Il serait même plus juste de la définir comme exigence de création donnant lieu à une multiplicité hétérogène où s'interpénètrent les différentes tendances qu'elle a fait jaillir. *L'Essai* laissait entendre que l'intuition de la durée réelle permettait à l'individu de se ressaisir comme être libre et créateur de lui-même, et, désormais, *L'Évolution créatrice* nous fait tirer à peu près les mêmes conclusions par rapport à la durée de l'univers. En fait,

¹¹ *Ibid*, p. 503.

Bergson explique la vie comme il a expliqué la conscience dès son premier ouvrage, selon les mêmes caractéristiques que celles de la durée, soit la continuité et l'hétérogénéité. Ce constat nous permet de faire un parallèle entre la durée vécue intérieurement par la conscience individuelle et celle qui caractérise l'évolution de la vie au sein de l'univers. D'ailleurs, dans son ouvrage intitulé *Henri Bergson*, Vladimir Jankélévitch le fait lui-même remarquer : « ce qui vaut pour la durée intérieurement vécue vaut également pour la durée déployée en tissus et en organes »¹². La diversité de ses éléments se perd elle aussi dans l'hétérogénéité qualitative de la continuité ininterrompue de son principe temporel créateur. De fait, la conscience qui meut le corps comme celle que Bergson identifie au principe même de la vie conservent en elles tout ce qui a pu naître de leur élan autocréateur, et c'est finalement cette histoire, leur durée, qui impulse ce même élan continu vers un avenir imprévisible en tant qu'il correspond à celui d'une volonté libre dont l'action réelle ne peut être déterminée d'avance. Vie, conscience, durée et même liberté se correspondent finalement pour Bergson en ce qu'ils caractérisent l'essence même de la réalité.

Le parallèle entre la durée intérieure et la durée vitale peut être soutenu ici dans la mesure où Bergson lui-même l'introduit au sein de son explication de l'évolution comme création. Après avoir constaté la ressemblance entre les attributs de la conscience individuelle et ceux de la conscience qui semble animer le vivant en général, Bergson s'interroge sur l'idée que cette dernière soit elle aussi un principe d'autocréation :

Continuité de changement, conservation du passé dans le présent, durée vraie, l'être vivant semble donc bien partager ces attributs avec la conscience. Peut-on aller plus loin et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle?¹³

S'il faut souligner le fait que, pour Bergson, l'ordre psychologique caractérise la vie en propre, c'est que les tendances distinctes qui en sont issues peuvent être comparées aux différents états d'une conscience individuelle. La vie se révèle elle aussi

¹² Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris : PUF, 2008, p.133.

¹³ Bergson, EC, *op. cit.*, p. 513.

pluridimensionnelle¹⁴ et va toujours en s'accroissant par la conservation et la transformation de ses états antérieurs: « [l]a vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent »¹⁵. Cette fois-ci, dans le cas de la vie au sein de l'*Évolution créatrice*, il est encore question de « multiplicité de compénétration », comme c'était le cas pour les états de conscience dans la durée individuelle de l'*Essai*. La durée apparaît dès lors comme ce qui fonde la vie et impulse son élan¹⁶, et le processus de déploiement qu'elle implique et qui caractérise l'évolution vitale s'avère comparable à celui qui définit l'évolution de l'individu¹⁷. Aussi, comme le mentionne Vieillard-Baron, « la grande analogie du Moi et du Tout se fonde sur l'identité psychologique de la vie elle-même, et l'observation intérieure qui est la méthode d'observation du moi peut nous servir à comprendre le monde extérieur »¹⁸. Nous allons donc suivre ce parallèle jusqu'au bout afin de faire ressortir les éléments qui caractérisent les deux types de durée auxquels nous avons affaire et qui, finalement, possèdent un lien de parenté et même de convergence vers une seule direction, celle qu'a empruntée l'humanité.

La vie, et la conscience qui l'anime, se manifeste elle aussi, à travers les tendances diverses qui constituent son mouvement progressif et sa durée, comme principe de conservation et d'accumulation. La durée propre au mouvement évolutif de la vie en général ne peut être considérée comme une simple progression linéaire et homogène, et partage donc avec la vie de la conscience individuelle cette caractéristique d'être une multiplicité hétérogène, résultat de la concaténation des différentes tendances et directions.

¹⁴ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵ Bergson, EC, *op. cit.*, p. 713.

¹⁶ Vieillard-Baron (Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1991) refuse l'interprétation de Pierre Trotignon d'après laquelle la vie est l'essence de la durée en général. D'après notre interprétation de l'œuvre, il serait plus justifiable de suivre l'interprétation de Robinet, et de considérer la durée comme essence de la vie.

¹⁷ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 145.

¹⁸ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson », dans *Bergson et la religion, nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 2008, pp. 233-234.

Les éléments d'une tendance ne sont pas comparables, en effet, à des objets juxtaposés et exclusifs les uns des autres, mais plutôt à des états psychologiques, dont chacun, quoiqu'ils soient d'abord lui-même, participe cependant des autres et renferme ainsi virtuellement toute la personnalité à laquelle il appartient.¹⁹

L'évolution de la vie serait, pour Bergson, le fait d'une conscience ou plutôt d'une supra-conscience qui, dans le flux de sa durée, agit sur la matière en y imprimant ses efforts de tension divers, lesquels se différencient finalement tout en s'interpénétrant pour ne former qu'un seul élan indivisible²⁰. Tout comme la conscience, qui procède du virtuel à l'actuel par dissociation, dédoublement, précision et division, elle s'élance au sein de la matérialité, s'y projette pour s'y réaliser. La durée constitue ce mouvement même d'actualisation qui se fait du virtuel à l'actuel, autrement dit le mouvement de division d'un seul élan qui se diviserait au contact de la résistance de la matière et donnerait alors forme aux diverses créations.

La vie, dans ce qui l'identifie à la durée et aussi à la conscience, correspond donc à un long processus d'actualisation, conçu par Bergson comme un processus de différenciation créateur²¹. L'idée d'actualisation, chez ce philosophe, implique un effort, en l'occurrence l'effort de la conscience sur la matière. C'est un effort de tension contre l'inertie et la détente propre à la matérialité. Il est le fait d'un principe unique ou, pour employer la terminologie bergsonienne, simple. « Or c'est ce simple qui se dissocie en éléments au fur et à mesure qu'il avance et se déploie : la vie est simple en son impulsion initiale, et voilà justement ce qui la rend capable, en avançant, de se diviser en espèces multiples. »²² En tant que processus de déploiement, l'élan vital procède par élargissement, réalisant les potentialités que sa dimension de liberté mène à la réalisation par une impulsion qui s'effectue depuis l'origine²³. Ces potentialités étaient bien réelles sans être données par avance, mais elles exigeaient leur plein épanouissement à travers la durée qui constitue l'essence même du mouvement vital.

¹⁹ Bergson, EC, *op.cit.*, p.595.

²⁰ *Ibid.*, pp.716-7.

²¹ Arnaud François. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, volonté et réalité*, Paris : PUF, 2008a, p.132.

²² *Ibid.*, p.134.

²³ Il ne faut pas confondre potentialités et possibilités qui ne signifient pas la même chose pour Bergson. Nous expliquerons plus loin en quoi le possible ne peut préexister au réel (Voir aussi Henri Bergson. « Le possible et le réel », in *l'Énergie spirituelle*, dans *Oeuvres*, Paris : PUF, 1970).

Tout comme les virtualités accumulées au sein de la conscience individuelle se précisent en images au contact de la matérialité – ce que nous expliquerons plus en détails dans le prochain chapitre - les potentialités que renferme la conscience propre à la vie s’actualise en tendances distinctes grâce à la matière, laquelle permet la solidification de ces distinctions. C’est effectivement cette dernière qui permet la division et la précision des tendances de l’élan vital. Même si ce dernier se différencie d’après les obstacles qu’elle lui impose, il n’en demeure pas moins que ce processus est interne à la vie elle-même, car l’élan contient en lui la force explosive nécessaire à la différenciation de celle-ci.

Le simple, que nous avons mentionné au passage, n’est pas considéré par Bergson comme l’équivalent de l’un parménidien : il ne faut pas confondre le simple et l’un, car le simple bergsonien, contient en lui des articulations naturelles qui se déploieront éventuellement en autant de tendances divergentes mais complémentaires²⁴. Bien que la vie soit unité, elle ne peut être envisagée à l’image d’une ligne qui progresserait dans le temps, chacun de ses moments se juxtaposant les uns à la suite des autres sans s’affecter. L’unité signifie ici plutôt multiplicité d’un flux qui va toujours en grossissant, se réorganisant au fur et à mesure que se développent les différentes tendances. Grâce à la continuité de son mouvement simple et à la création des différentes espèces qu’elle contenait déjà en elle, la vie est un processus de déploiement qui fait de la durée, du devenir, sa plus grande caractéristique, en fait son essence. Elle apparaît comme le fait et le résultat d’une seule grande poussée qui s’effectue du passé vers le présent en même temps qu’elle procède à sa propre différenciation. En ce sens, le simple est mouvant et temporel, et c’est grâce à ces deux caractéristiques qu’il est aussi multiple, ou multiplicité hétérogène, ce qui autorise Bergson à l’expliquer en termes de dissociation du simple en éléments multiples qui constituent autant d’articulations qui lui étaient d’abord naturelles. Selon Jankélévitch, il faudrait finalement, plutôt que de comparer le simple bergsonien à l’un parménidien, établir

²⁴ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 149.

la parenté entre l'image plotinienne de l'arbre cosmique et l'image de l'explosion ou celle de la gerbe²⁵, que nous reprendrons d'ailleurs au cours de ce chapitre.

1.2 La causalité dynamique comme principe au-delà de la causalité mécanique et de la causalité finaliste.

Aussi, chez Bergson, y a-t-il une correspondance entre le phénomène de création au sein de la vie en général et celui que l'on retrouve dans la vie particulière. À la suite de ce qui a été établi plus haut, il est possible d'affirmer que, pour ce dernier, la création de la vie par elle-même s'effectue de la même manière que la création de soi par soi pour l'individu. Lorsque nous nous resituons au niveau de sa durée propre, nous nous rendons compte que cet élan créateur se caractérise par une pleine liberté, que rien ne le détermine nécessairement ni ne l'oblige à poursuivre une fin précise qu'il devrait choisir, et que le seul principe pouvant agir comme cause correspond à celui de la volonté immanente à cet élan, une exigence de création guidée par une impulsion. De fait, là où la matière est caractérisée par la répétition, la nécessité et la prévisibilité, la vie se caractérise plutôt par la nouveauté, l'originalité et l'imprévisibilité²⁶. L'inertie de la matière suppose une stabilité qui demeure inébranlable sauf lorsqu'est considérée l'action de l'élan vital sur elle. La vie est une exigence de création, ce qui suppose un principe d'action volontaire qui s'impose à la matière. Cette volonté est celle de la conscience, source de l'élan vital, alors c'est finalement cette dernière qui est à l'origine de l'effort de la vie et qui s'active à insérer une plus grande part de liberté au sein de la nécessité²⁷.

L'explication du phénomène de la durée intérieurement vécue par le moi profond qui lui correspond vaut pour la compréhension de la durée vitale, dans la mesure où Bergson rejette toutes théories d'allégeance mécaniste ou finaliste. Considérée du point de vue de son déploiement réel, l'évolution de la vie ne peut être conçue comme dépendante de la causalité mécanique selon laquelle elle devrait être régie par des lois nécessaires, ni comme la

²⁵ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 147.

²⁶ Bergson, PM, *op. cit.*, p. 1291.

²⁷ Bergson, EC, *op. cit.*, p.592.

réalisation d'un plan déjà tout tracé d'avance par un créateur ex nihilo. Il ne peut être ici question d'un « principe moteur distinct de son effet », comme le souligne Lafrance²⁸. Aussi ne faut-il pas céder à l'illusion rétrospective, qui nous conduit à attribuer les mêmes causes aux mêmes effets et à associer le changement à l'ordre de l'accidentel, ni à l'étonnement téléologique²⁹, qui nous séduit par l'attribution d'une finalité pouvant être déterminée et anticipée. Pour Bergson, le transformisme représenterait davantage la bonne description du phénomène de l'évolution de la vie, dans la mesure où ce dernier est considéré par le philosophe comme la coïncidence de l'impulsion de l'élan et de l'acte de production³⁰. L'évolution serait donc animée par une force interne à son propre mouvement qui correspondrait, finalement, à son processus de création même. Toutefois, saisir le devenir de l'évolution de la vie comme transformation progressive et indivisible de la réalité n'est pas celle de l'intelligence qui veut percevoir, concevoir et comprendre ce qui se présente à elle pour mieux agir. C'est alors seulement en se maintenant au niveau de l'intuition de la durée pure que nous saisissons mieux ce phénomène tel qu'il se réalise réellement.

Il est essentiel de revenir ici sur ce qui a été expliqué brièvement dans l'introduction de ce présent travail, à savoir que, pour Bergson, il y a deux attitudes possibles face à la saisie de notre expérience vécue, soit par l'intuition de la durée, soit par la réflexion sur l'espace. Notre attitude varie en fonction de notre pensée et de l'ordre qu'elle veut momentanément imposer à la réalité. L'attitude naturelle correspondrait à celle qui comprend l'évolution de la vie telle qu'elle se présente réellement, soit comme progrès : « c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre »³¹, qu'il nous est donné d'appréhender. L'attitude qui domine la pratique de l'être humain face au monde et qui repose sur l'acte d'extension de la matière et d'étalement extériorisé de ses éléments, est celle qui mènerait « à la détermination réciproque et nécessaire des éléments extériorisés les uns par rapport aux

²⁸ Guy Lafrance. *La philosophie sociale de Bergson, sources et interprétations*, Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974, p. 15.

²⁹ Jankélévitch, op. cit., p.138.

³⁰ *Idem*.

³¹ Bergson, EC, op. cit., p. 684.

autres, enfin au mécanisme géométrique »³². Cette attitude attribue une vision mécanique à l'évolution de la vie, tandis que la première aboutit plutôt à l'élaboration d'une vision finaliste. L'évolution de la vie serait à considérer selon ce premier cadre de réflexion, encore qu'elle n'y correspond pas rigoureusement.

La vie dans son ensemble, envisagée comme une évolution créatrice, est quelque chose d'analogue : elle transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. Le cadre de la finalité est donc trop étroit pour la vie dans son intégralité. Au contraire, il est souvent trop large pour telle ou telle manifestation de la vie, prise en particulier. Quoi qu'il en soit, c'est toujours à du vital qu'on a ici affaire, et toute la présente étude tend à établir que le vital est dans la direction du volontaire. On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du *vital* ou du *voulu*, par opposition au second, qui est celui de l'*inerte* ou de l'*automatique*.³³

D'après Bergson, si nous appliquons les cadres de réflexion mécanique ou finaliste à l'expérience du réel, c'est que nous confondons d'abord les deux ordres que sont celui de la physique et celui du vital, du biologique. Au contraire, si nous considérons le phénomène de l'évolution vitale dans toute sa généralité, nous saisissons alors ce qu'il a de spontané et de tout à fait imprévisible. L'évolution de la vie apparaîtra comme ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire un mouvement de création toujours renouvelée qui échappe à l'anticipation.

Toutefois, le mode de saisie du vivant que nous avons acquis par habitude témoigne d'une expérience qui tend à le morceler d'une façon telle qu'il paraît présenter les mêmes caractéristiques que l'ordre physique³⁴. Pour le philosophe, c'est se méprendre sur l'essence de la vie que de la comprendre selon une vision mécanique. Le problème que celui-ci identifie se présenterait de la sorte : « la science ne retient des choses que l'aspect répétition »³⁵. Autrement dit, la tendance à associer les lois mécaniques qui régissent l'ordre de l'inorganique à celui de l'organique, le caractérisant ainsi par la répétition et la généralisation, est erronée et mène à des difficultés qui ne devraient pas se poser si nous envisageons bien le principe à l'œuvre au sein de l'évolution de la vie. Sans l'élan vital, il y

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p.685.

³⁴ *Ibid.*, pp. 686-687.

³⁵ *Ibid.*, p. 519.

aurait certes un déterminisme total de la matière, selon lequel le monde matériel est soumis à des lois générales qui régiraient ses interactions et son organisation. Bien entendu, la matérialité correspond de prime abord à l'ordre de la nécessité, voire de la fatalité, car tout y est prévisible, ce qui fait que la nouveauté ne peut y être attendue ou espérée. « Bref, la matière est inertie, géométrie, nécessité. »³⁶ Dans cette seule perspective, les différents mouvements qui la composent et les interactions qu'ils suscitent peuvent être soumis aux calculs et, par le fait même, être prévus d'avance. Les causes mènent toujours aux mêmes effets, et toute dérogation à ce principe n'est qu'accidentelle. Tout changement ou tout progrès constitue, de ce point de vue, l'œuvre des contingences qui aboutissent à d'autres mécanismes bien organisés. Rien n'est laissé au hasard et, lorsque la matérialité est envisagée à l'état pur, il paraît évident que la liberté ne peut s'y épanouir, elle ne peut même pas y être entrevue. Cependant, le principe qui, pour Bergson, agit comme force contraire sur cette matière, soit la poussée vitale, réussit à percer l'immuabilité de cette dernière et à briser la chaîne causaliste des causes et des effets, ce qui fait que, pour le philosophe, la vision mécanique du monde devient insuffisante à rendre compte de la réalité telle qu'elle se présente à nous.

Si Bergson refuse la causalité mécanique pour ce qui est d'expliquer l'évolution de la vie, il ne croit pas non plus à un finalisme vulgaire. Celle-ci ne s'effectue pas au hasard, sans direction ni sens, mais elle n'est pas non plus la réalisation d'un plan tout tracé d'avance. Il explicite d'ailleurs sa position sur le sujet en ces termes :

Mais si la vie est autre chose qu'une série d'adaptations à des circonstances accidentelles, elle n'est pas davantage la réalisation d'un plan. Un plan est donné par avance. Il est représenté ou tout au moins représentable, avant le détail de sa réalisation.³⁷

Le philosophe refuse le finalisme et l'idée de l'existence d'un dieu tout-puissant capable de diriger le monde vers une finalité définie par lui. Bergson passe toutefois rapidement sur la critique de cette théorie, et bien qu'il la refuse, il ne rejette pas complètement certaines de ses

³⁶ Henri Bergson. « La pensée et le mouvant », in *Oeuvres*, Paris : PUF, 1970, p. 824.

³⁷ Bergson, EC, *op. cit.* p. 582.

implications. Sa position est ici plus nuancée que face à la vision mécanique. L'action de l'élan vital sur la matière mais surtout ses résultats n'auraient pu être prévus ni même anticipés ou déterminés d'avance par une quelconque conscience *ex nihilo*, tout comme l'action de l'être vivant qui exprime sa liberté ne peut pas être anticipée d'avance ou l'œuvre d'art conçue d'après des plans que l'artiste aurait élaboré préalablement. L'activité de la conscience et l'ordre qui finit par s'imposer à travers sa relation avec la matière va peut-être dans le sens d'une certaine finalité, mais n'y correspond jamais complètement. De manière générale, la vision finaliste de certaines théories échoue, selon le philosophe, à rendre compte de la totalité et de la complexité du phénomène de la vie, car elle se limite à comprendre l'évolution comme la réalisation d'un plan préétabli, lui enlevant ainsi tout caractère spontané et imprévisible. La réalité s'ordonne bien selon une certaine direction, celle du volontaire, mais l'aboutissement de cette direction ne peut être appréhendé complètement. Enfin, ni le finalisme ni le mécanisme ne fournissent des manières appropriées de rendre compte de l'ordre qui s'instaure au sein des phénomènes constitutifs de la vie.

Jankélévitch, dans l'analyse concernant la vie qu'il effectue dans son ouvrage sur Bergson, souligne le problème commun au finalisme et au mécanisme que met en lumière la philosophie bergsonienne: celui de ne considérer que les participes passés au détriment des participes présents. Aussi, cela mène les partisans de ces théories à rendre compte du réel comme du « déjà fait » ou du « tout fait » et non pas comme du « se faisant »³⁸. De fait, leur erreur commune est de considérer l'être plutôt que le devenir, ce qui est accompli plutôt que ce qui est en voie de s'accomplir ou tout simplement en train d'advenir. La vie est pour Bergson un mouvement évolutif qui ne se laisse pas saisir entièrement et qui ne peut être thématiqué sans être dénaturé ou réduit à des considérations approximatives qui ne témoignent que de manière très relative de la réalité dans toute sa profondeur. Un tel mouvement ne peut être saisi globalement et ne peut surtout pas être prédit. « L'évolution de la vie est ainsi faite qu'à chaque instant elle a dessiné une courbe harmonieuse et orientée, et qu'au moment où

³⁸ Jankélévitch, *op. cit.*, p.133.

elle est en train de dessiner, on ne peut préjuger de rien.»³⁹ Il est impossible d'anticiper l'harmonie qui s'y établit, elle ne peut être constatée que par un regard tourné vers l'arrière, sur ce qui s'est déjà réalisé. Ce n'est donc qu'après coup et de manière très partielle que nous pouvons imposer un ordre mécanique ou finaliste à l'évolution de la vie. S'il nous est impossible de saisir cette dernière selon l'une ou l'autre de ces visions sans la dénaturer, il est toutefois possible d'y déceler un principe de volonté et d'organisation, même si ce n'est pas celui qui préside à l'élaboration d'un plan. Ce principe est celui de la conscience qui tend à l'organisation de la matière.

Ainsi, ni les principes de la causalité mécanique ni ceux de la causalité finaliste ne peuvent suffire pour Bergson à expliquer l'élan vital dans sa globalité, car c'est le propre du vivant que d'être imprévisible. Il ne peut donc pas être interprété à partir des lois générales d'une mécanique des causes et des effets ni selon un *telos* qui lui imposerait une orientation prédéfinie et incontournable. Penser pouvoir anticiper les mouvements de l'évolution de la vie, c'est se laisser prendre par l'activité de l'intelligence qui analyse afin de dégager les éléments stables et finalement généralise les états de choses à partir de ce qu'elle a trouvé de stabilité et de régulier dans le réel, c'est-à-dire ce qui dépend exclusivement de la matérialité⁴⁰. L'intelligence travaille à partir du « tout fait », alors que pour saisir les phénomènes vitaux, il faut plutôt considérer le « se faisant », c'est-à-dire le devenir lui-même comme phénomène de jaillissement continu. D'après Bergson, c'est ce que l'intelligence ne fait pas dans la mesure où elle fige en états distincts et stables les progrès d'une réalité concevable en termes de croissance globale et indivisible et d'invention renouvelée⁴¹.

Finalement, le grand problème auquel est confronté l'individu dans son appréhension du réel est de se limiter à l'interprétation qu'établit l'intelligence. Cette dernière ne peut pas réfléchir sur la nouveauté, elle n'admet aucunement l'idée même de création ni celle d'imprévisibilité. Pour elle, tout devrait pouvoir être contenu dans la cause qui se réalise dans

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Bergson, ES, *op. cit.*, p.1333.

⁴¹ *Ibid.*, p.1335.

l'effet⁴². Pourtant, si, comme le considère Bergson, le temps est invention et création, alors on ne peut penser que tout est donné et déterminé par avance, car ce serait affirmer que le temps n'agit pas dans le domaine de la vie et, par le fait même, qu'il n'est rien⁴³. Cette position consiste à se méprendre sur la nature même de la vie, laquelle est, contrairement à la matière, soumise à l'action du temps. Les changements matériels sont réversibles et, par conséquent, le temps n'a aucune emprise sur eux; tandis que ceux qui caractérisent la vie sont irréversibles. Peu importe les transformations qu'elle subit, la matière peut revenir à son état antérieur, tandis que celles subies par l'être vivant ne peuvent être renversées⁴⁴. Encore une fois, le problème qui entoure le débat entre liberté et nécessité découle d'une méprise au sein de la science qui se base sur une conception erronée du temps, de la durée. Ce problème est la conséquence d'une intelligence qui possède une incompréhension quasi naturelle du phénomène vital⁴⁵. Dans ce cas-ci, il ne s'agit pas simplement de relations coexistant les unes avec les autres ou de répétitions du même, mais d'évolution; ce qui implique que la vie ne peut être considérée indépendamment du temps qui relie tous les organismes vivants depuis l'origine par des liens indivisibles qui font d'eux une totalité sans discontinuité à travers l'évolution⁴⁶.

La vie ne doit donc pas être comprise comme une simple abstraction, une catégorie sous laquelle il est possible de subsumer tous les êtres vivants⁴⁷. Elle correspond au mouvement même qui l'anime, au progrès auquel participent tous les êtres vivants durant le court instant qui leur est octroyé à chacun dans le temps. Si la vie est évolution et si, comme nous venons de le mentionner, celle-ci ne peut être définie par les caractéristiques que lui prête l'intelligence, elle se rapprocherait, par conséquent, beaucoup plus de ce qu'est la conscience. Comme nous le fait remarquer Kaplan, d'avancer la thèse selon laquelle la vie est

⁴² Francis Kaplan. « La vie, essence de la réalité », in *Bergson, la vie et l'action*, Paris : le Félin, 2007, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, pp. 34-35 ; Bergson, EC, *op. cit.*, p.527.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 35-36 ; Bergson, EC, *op. cit.*, p.500-501.

⁴⁵ Bergson, EC, *op. cit.*, p.536.

⁴⁶ Kaplan, *op. cit.*, pp.37-38.

⁴⁷ Bergson, EC, *op. cit.*, pp.516-517.

évolution n'aurait jamais été possible avant le dix-neuvième siècle et surtout avant les théories évolutionnistes de Darwin et de Lamarck; il en va de même de la thèse qui identifie la vie à la conscience, laquelle possédait la faveur de nombre de philosophes à l'époque de Bergson et même encore après⁴⁸.

Le principe effectif au sein du phénomène évolutif devient alors celui de l'effort de volonté de la conscience qui anime la matière en lui insufflant la vie. S'il faut en parler en termes de causalité, il faut l'envisager sous l'angle de la causalité dynamique. Pour reprendre l'expression employée par Jankélévitch afin d'expliquer cette idée, nous pourrions dire que la « causalité » dont il est ici question est celle d'une impulsion qui dynamise le mouvement évolutif. Il ne s'agirait plus simplement dans ce cas de cause : « Ce qui différencie l'impulsion de la cause et l'impulsion de l'« élan », c'est que, dans le premier cas, le principe moteur reste distinct du mouvement qu'il imprime, tandis que, dans le second, la force productive coïncide avec l'acte même de la production »⁴⁹. L'élan créateur est identifié par Bergson à l'idée de volonté, mais il ne faut pas concevoir cette dernière comme réalisant un possible non encore effectif mais représentable par l'intelligence. Cette dernière perspective est celle qui fait de la volonté une volonté d'anticipation et est le résultat de notre logique de rétrospection qui attribue au possible une existence préalable à sa réalisation effective. Le possible ne possède toutefois pas cette définition trop négative pour Bergson. « Le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. »⁵⁰ Il n'y a de possible que pleinement réalisé, la perspective qui ferait du possible un antécédent au réel procéderait à une explication *a posteriori* de ce réel. En effet, ce n'est qu'après coup que l'intelligence peut déduire les causes des résultats, car elles ne peuvent pas être déterminées autrement⁵¹. Enfin, c'est seulement par un acte de l'esprit que

⁴⁸ Kaplan, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁴⁹ Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 134-5.

⁵⁰ François, *op. cit.*, p.79.

⁵¹ Bergson, PM, *op. cit.*, p.1339.

nous considérons l'existence du possible, car il résulte à la fois de l'existence d'une réalité aboutie et du dispositif qui la rejette en arrière⁵².

1.3 La conscience et à la vie : image de la gerbe

Pour Bergson, s'il y a une quelconque finalité au sein de l'évolution, elle est immanente à la vie elle-même et à la volonté qui l'anime de l'intérieur. La volonté dont il est ici question ne correspond pas à celle supposée dans la délibération volitive, dans la mesure où elle ne peut être identifiée à une volonté planificatrice qui prétend pouvoir réaliser une idée qu'elle a formulée à l'avance. Elle consiste plutôt en une volonté d'impulsion qui, envisagée dans sa durée, élabore de l'absolument nouveau et du tout à fait original à partir d'elle-même. Par elle s'exprime la plus grande liberté. La vie, dans son élan, s'occupe de mettre de l'indétermination dans la matière, de créer autour d'elle une zone d'indétermination où la conscience peut s'insérer⁵³ et exercer plus librement son pouvoir de création. C'est d'ailleurs la fonction que Bergson attribue à la vie :

[...] le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule⁵⁴.

L'essence de la vie est, comme nous l'avons mentionné auparavant, tout comme la conscience individuelle, de durer, ce qui fait d'elle un pur jaillissement, une création continuée d'incessantes nouveautés. Dans son élan, la conscience propre à la vie élabore sans cesse du nouveau et de l'original, mais elle n'y parvient qu'à travers un fractionnement indéfini par lequel elle réussit à passer librement dans la matière, à se frayer un chemin au sein de celle-ci⁵⁵. C'est de cette manière qu'elle vainc l'obstacle que lui offre la matière, en créant des formes de vie qui se distingueront au fur et à mesure de l'évolution par une

⁵² *Ibid.*, p.1341.

⁵³ Nous comprendrons mieux cette idée lorsque sera abordée la théorie de l'action chez l'individu dans le chapitre deux.

⁵⁴ Bergson, EC, *op. cit.*, p.602.

⁵⁵ Lafrance, *op. cit.*, p.16.

capacité de plus en plus grande d'action libre. Toutefois, ce n'est qu'après plusieurs tentatives, recherches, tâtonnements et piétinements sur place qu'elle aboutit à certaines réussites parmi toutes les directions entreprises.

Au sein de son élan créateur, la vie garde en elle le passé, qui s'accumule et se conserve, et s'oriente vers l'avenir, alors qu'elle prépare ou entreprend son action dans le présent.

Comme, pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même. Et c'est pourquoi, en droit ou en fait, la conscience est coextensive à la vie.⁵⁶

Dans la mesure où il y a adéquation de la vie, de la conscience et finalement de la durée au sein de la pensée bergsonienne, la vie est aussi conservation, donc mémoire. L'équivalence de ces concepts dans la pensée bergsonienne a été en grande partie établie dans ses ouvrages précédents, particulièrement dans *Matière et mémoire* qui fera l'objet de notre prochain chapitre. Dans cet ouvrage, il y est établi que la mémoire pure correspond à l'entière du passé de l'individu, et qu'elle supporte en tout temps, en tant qu'elle lui est coextensive, la conscience. Concernant la vie, c'est bien alors parce qu'elle est durée et mémoire qu'elle peut retenir en elle tout ce qu'elle a réalisé à travers son évolution et que la conscience qui se trouve à la source de l'élan vital peut poursuivre l'exigence de création en s'appuyant sur ce qui a déjà été réalisé, afin de le renouveler et de le transformer en quelque chose de totalement nouveau et original.

L'activité de la conscience dont il est ici question dans l'explication de l'évolution vitale est présentée par Bergson comme effort de conquête de l'élan vital sur l'inertie de la matière, poussée dont toute la force est tendue en avant et qui s'élanche vers l'avenir à travers un renouvellement des formes qu'elle épouse et des tendances qu'elle pousse à se développer. Cet effort de l'élan vital pour s'insérer dans la matérialité, pour lui imposer ses

⁵⁶ Bergson, ES, *op. cit.*, p.824.

tendances et ses directions, peut être assimilé à l'insertion de la liberté dans la nécessité. En tant que principe d'action, ce dernier oppose à la résistance qu'offre la matière une résistance qui s'exerce alors comme poussée et, par la suite, comme jaillissement aux retombées imprévisibles. Son jaillissement peut être comparé, selon Bergson, à celui d'une explosion dont les retombées sont multiples et se poursuivent dans toutes les directions. Tension, poussée, explosion, jaillissement, sont autant de termes qui se rapportent à un même phénomène, celui de l'évolution comme création, car, comme le rapporte Jankélévitch, la loi du phénomène vital est précisément l'expansion⁵⁷. Toute la vie contenue en germe dès l'origine explose et s'éparpille; la tension qui caractérise cet élan finit par se diluer en un relâchement au sein de la matière, cette dernière produisant la détente nécessaire à la réalisation des diverses formes que prend finalement la vie. L'accumulation d'énergie potentielle obtenue de son contact avec la matière est ce qui permet à l'effort de volonté d'agir. L'effort ne possède toutefois que le pouvoir de déclenchement et d'impulsion, ce qui fait que son cheminement ne peut être tracé d'avance et que ces potentialités demeurent limitées.

La conscience assimilée à la vie s'est employée à travers le temps à semer de plus en plus d'indétermination au sein de la matière⁵⁸. C'est ce qui donne lieu au mouvement de création continuée et continuelle qui se déploie et s'épanouit selon et à travers plusieurs directions à la fois dont le symbole correspond, pour Bergson, à l'image de la gerbe:

⁵⁷ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁸ Bergson, *ES, op. cit.*, pp. 824-825.

Car la vie est tendance, et l'essence de cette tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. C'est ce que nous observons sur nous-mêmes dans l'évolution de cette tendance spéciale que nous appelons notre caractère. Chacun de nous, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant : cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et, comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée des débris de tout ce que nous commençons d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant.⁵⁹

Bergson compare l'évolution de la vie à une gerbe qui se déploierait selon une multitude de directions tout en demeurant le mouvement d'une seule grande tendance, celle de l'élan vital mû par la volonté libre de la conscience. Comme la conscience individuelle qui, dans l'intuition de sa durée, voit l'entièreté de son expérience passée s'accumuler et se conserver au sein de la mémoire pure, l'activité de la conscience qui anime la vie fait croître cette dernière au fur et à mesure de son mouvement, car toutes les créations auxquelles elle a donné forme dans sa rencontre avec la matière s'accumulent et se conservent. Bien que l'évolution de la vie soit comparable à une conscience individualisée qui conserve les souvenirs de ces entreprises ou débuts d'entreprise, la conscience qui anime l'évolution vitale a l'avantage de conserver en elle et de développer tout ce qu'elle a créé. En fait, contrairement à la conscience individuelle qui ne possède qu'une seule vie et qui doit procéder en cours de route au choix de la direction qu'elle allait poursuivre, la vie en général peut préserver toutes les tendances, toutes les vies particulières qu'elle a fait naître. L'élan originel qui l'impulse ne se voit pas contraint à choisir une seule de ces tendances pour se poursuivre et peut se partager et se perpétuer au sein de chacune d'elles. L'activité de l'élan vital est une constante ouverture à travers des virtualités toujours renouvelées, mais elle est aussi préservation de ce qui ne poursuit pas jusqu'à son ultime développement l'élan vital.

⁵⁹ Bergson, EC, *op.cit.*, pp. 579-580.

La conscience propre à l'élan vital n'a pas eu à faire le choix d'une seule tendance parmi toutes celles qu'elle a créée, mais son élan créateur ne s'est pas distribué de la même manière ni selon le même degré d'intensité au sein de toutes ses tendances. Ce mouvement de création a en effet abouti à la solidification au moins temporaire de l'identité de chacune de ces tendances, car l'énergie dont procède son élan est en quelque sorte limitée par la résistance que finit par lui imposer la matière. À cet effort de tension soudaine correspond, comme nous l'avons mentionné plus tôt, un relâchement de la matière mais aussi une extension de celle-ci qui aboutit à la création de formes qui finissent par se stabiliser et se solidifier. L'élan vital n'est pas pure activité, il correspond surtout à une poussée d'énergie de la conscience libératrice contre l'inertie de la matière, comme le mentionne Vieillard-Baron⁶⁰. Bergson nous convie à concevoir cet effort de création comme une tentative de l'élan vital de se libérer, comme une lutte dans laquelle s'engage la vie afin de remonter la pente que la matière descend⁶¹. Le philosophe s'exprime en effet de la façon suivante pour rendre compte du phénomène évolutif impulsé par l'élan vital : « Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte »⁶². Cet effort est caractérisé par un double mouvement de progression et de stabilisation qui, finalement, aboutit à un équilibre. Les différents individus sont donc le résultat de l'union de ces deux mouvements opposés, celui de la conscience et celui de la matière, qui procède par individuation tout autant que par association. La vie est, d'une certaine façon, le principe de réconciliation de ces deux mouvements opposés desquels découle l'organisation du réel et sa complexification. Dans cette perspective, l'élan vital s'est arrêté et stabilisé au sein de chacune de ces manifestations, mettant un terme, au moins temporaire, à leur évolution afin de consolider leur identité.

Bien que l'élan vital les conserve tous, ce ne sont que les manifestations les plus essentielles de la vie qui se sont dissociées des autres au sein de l'évolution et qui se sont développés jusqu'au bout. Contentons-nous pour le moment de préciser que l'effort de

⁶⁰ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 1991, p. 78.

⁶¹ Bergson, EC, *op. cit.*, p. 713.

⁶² *Ibid.*, p. 710.

conquête de la conscience sur la matière se poursuit à travers chacune des tendances, que son énergie est cependant limitée tandis que la matière offre une résistance toujours aussi grande. La conscience finit par s'endormir là où la matière a triomphé, c'est-à-dire lorsque la vie est condamnée à l'automatisme : « la matière s'est imposée, elle a converti le flot qui monte en le faisant tourbillonner sur place »⁶³ et a réussi à fixer certaines identités plus que d'autres à travers leur transformation et leur complexification dans la durée, ce qui contribue à affirmer la particularité de certaines de ces manifestations qui fait d'elles la reprise de l'élan vital. L'élan originel était donc qualifié par Bergson de « poussée intérieure qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes »⁶⁴. Toutefois, il semble que la seule véritable percée accomplie par l'élan vital afin d'assurer sa poursuite soit celle de la direction du genre humain. Pour le philosophe, au moment de l'*Évolution créatrice*, la destination⁶⁵ de la vie devait donc se résoudre avec celui-ci. Nous traiterons plus en détails de cette manifestation de la vie qui se présente en tant que forme la plus achevée de l'élan vital et qui possède une destinée plus grande que les autres, celle de l'humanité.

Au sein de cette tendance simple et originelle qu'est l'élan vital, s'expriment deux tendances divergentes qui s'affrontent et conduisent finalement à un équilibre, à savoir celles que nous venons de mentionner, soit l'effort de conquête ou de progrès de la conscience sur la matière et la résistance de cette dernière qui conduit à la stabilisation et à la dissociation de ces éléments. Ce double processus créateur est ce qui a structuré tout autant la vie elle-même que l'intelligence dont nous nous servons pour la comprendre en vue de l'action. L'intelligence est en effet une création de la vie elle-même qui a pour fonction, comme nous le comprendrons éventuellement, de favoriser et de veiller à l'organisation de la vie qui, pour l'être humain, est vécue en société⁶⁶. À ces deux tendances sont ainsi associées au moins trois directions divergentes dont traite Bergson, soit celle de la torpeur, celle de l'instinct et celle

⁶³ *Ibid.*, p.723.

⁶⁴ *Ibid.*, p.581.

⁶⁵ Nous employons le terme « destination » avec la plus grande précaution possible et en gardant une certaine réserve en ce qui concerne la signification qu'il peut revêtir quant à l'idée de finalité.

⁶⁶ Lafrance, *op. cit.*, p.12.

de l'intelligence. Cependant, ce sont les deux dernières qui possèdent en bout de ligne le plus d'importance pour la compréhension du phénomène d'évolution de la vie: « cette poussée vitale, évoluant par sauts brusques, n'est pas linéaire, mais explosive en directions divergentes, dont les plus importantes sont celles de l'instinct et de l'intelligence »⁶⁷. Il faut certes souligner le caractère divergent de ces directions, mais aussi leur complémentarité, ce que nous comprendrons en présentant les deux règnes que la vie a établis au cours de son évolution, soit le végétal et l'animal, et en étudiant de plus près celui qui concerne la manifestation de la vie humaine et sociale.

1.4 Les deux règnes de la vie: végétal et animal

Le vivant s'est différencié, à travers l'évolution, en deux règnes, soit le végétal et l'animal, porteurs et résultats du mixte des trois directions élémentaires. Il s'agira, dans cette section, de montrer de façon générale en quoi ces règnes se sont distingués et, en ce sens, de quelle manière se répartissent les influences des directions que sont la torpeur, l'instinct et l'intelligence, mais aussi d'étudier les conséquences des catégories générales de mobilité et de fixité que les directions engendrent. Il est important de préciser que ces trois directions ne constituent pas trois degrés successifs d'une seule tendance, mais qu'elles sont bien les trois directions d'une même activité qui s'est diversifiée. Par le fait même, elles sont complémentaires et ne se présentent jamais tout à fait à l'état pur au sein des deux règnes, ce que nous aurons l'occasion de vérifier en étudiant le cas d'un de ceux-ci, celui de l'animalité et plus particulièrement du genre humain.

Au sein du règne du vivant, deux manifestations majeures peuvent être soulignées. Il s'agit, comme nous l'avons mentionné précédemment, du règne végétal et du règne animal. Les différentes espèces ou genres que contiennent en eux ces deux règnes que caractérise la vie sont, selon la théorie de Bergson qui place la conscience à l'origine de la vie, conscients en droit et non en fait. C'est à travers l'évolution que la conscience de certaines espèces, surtout celles appartenant au règne végétal, s'est assoupie. Cet assoupissement serait le

⁶⁷ Vieillard-Baron, *op. cit.*, 1991, p, 76.

résultat d'une distraction du mouvement d'évolution vers autre chose que la vie elle-même, à savoir les formes qui ont été créées à partir d'elle⁶⁸. Pour les besoins de l'explication, nous n'entrerons pas dans le détail de la présentation du premier de ces deux règnes susmentionnés, mais il nous faudra tout de même soulever les quelques caractéristiques générales de celui-ci afin de bien marquer les différences d'avec le second règne qui nous intéresse ici plus particulièrement.

Le règne végétal est caractérisé par la fixité, autrement dit par la torpeur et par la stabilité. La torpeur est ce qui caractérise l'organisation de son action, laquelle est pratiquement nulle. Ce règne est défini, selon Bergson, par l'insensibilité et la conscience endormie. En effet, avec l'évolution, la conscience s'est endormie au sein du règne végétal, mais l'expérience nous montre toutefois que ce règne partage toutes les caractéristiques extérieures que la durée fournit à la conscience, par exemple l'évolution et le vieillissement⁶⁹. Bien qu'il fasse partie du vivant, il ne peut pas être la direction suivie par l'élan vital qui passerait librement et qui entraînerait sur son sillage les plus grands chamboulements et les plus grandes innovations. Nous ne nous attarderons d'ailleurs pas plus longuement sur cette piste qui n'est pas l'objet du présent travail et qui ne peut servir ici que pour préciser les distinctions que Bergson introduit au sein du vivant, distinctions, fractures mêmes, qui s'opèrent au sein de l'évolution selon la poursuite libre de l'élan vital.

Le règne animal s'est distingué du règne végétal, mais leur différenciation fait en sorte qu'ils se complètent. Le premier de ces deux règnes est caractérisé, de manière superficielle, par la mobilité, et, de manière plus précise, par l'intelligence et le progrès en ce qui concerne spécifiquement l'humanité, mais aussi par l'instinct et l'adaptation au milieu en ce qui concerne plus particulièrement le reste de l'animalité. Selon Bergson, il représente la direction à suivre de près, car en elle se trouve l'aboutissement le plus accompli de la vie et de la conscience qui l'anime, car « [l]a vie en général est la mobilité même »⁷⁰. En effet, c'est

⁶⁸ Lafrance, *op. cit.*, p.16.

⁶⁹ Bergson, ES, *op. cit.*, p.1332.

⁷⁰ Bergson, EC, *op. cit.*, p. 603.

bien plutôt au sein de ce règne caractérisé par la mobilité et non pas par la fixité que trouve à s'exprimer le plus facilement l'activité libre de la conscience. L'activité des différents genres et espèces qui le constituent en témoigne. L'animalité se définit d'ailleurs par sa sensibilité et sa conscience plus éveillée, par opposition à la vie végétale qui est insensible et inconsciente : « De ce point de vue, et dans cette mesure, nous définirons l'animal par la sensibilité et la conscience éveillée, le végétal par la conscience endormie et l'insensibilité »⁷¹. Il faut donc comprendre que, pour Bergson, la conscience est - probablement plus en droit qu'en fait dépendamment des espèces et du type d'activité - solidaire des entreprises de l'animalité, que ce soit celles qui constituent son action ou celles qui organisent son association sociale. Aussi, comme le mentionne lui-même Bergson, « [...] c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie »⁷², car c'est au sein de l'animalité que nous retrouverons la ligne d'évolution où peut se poursuivre plus librement l'élan vital, le portant ainsi à son comble.

Selon Bergson, le développement du système nerveux a beaucoup à faire dans le partage du vivant entre le règne végétal et le règne animal. La tendance à la complexification qui peut être remarquée au sein de l'évolution est essentielle au règne animal, lorsqu'est considérée la direction prise par ce dernier dans le sens de la mobilité et qu'est constatée l'importance de la fonction remplie par le système nerveux. La mobilité et l'action consciente impliquées dans l'évolution de ce règne exigent en effet une puissance d'action toujours plus étendue et plus précise pour leur exécution.

⁷¹ *Ibid.*, p. 590.

⁷² *Ibid.*, p. 594.

Plus le système nerveux se développe, plus nombreux et plus précis deviennent les mouvements entre lesquels il a le choix, plus lumineuse aussi est la conscience qui les accompagne. Mais ni cette mobilité, ni ce choix, ni par conséquent cette conscience n'ont pour condition nécessaire la présence d'un système nerveux : celui-ci ne fait que canaliser dans des sens déterminés, et porter à un plus haut degré d'intensité, une activité rudimentaire et vague, diffuse dans la masse de la substance organisée. La vérité est que le système nerveux est né, comme les autres systèmes, d'une division du travail. Il ne crée pas la fonction, il la porte seulement à un plus haut degré d'intensité et de précision en lui donnant la double forme de l'activité réflexe et de l'activité volontaire. Pour accomplir un vrai mouvement réflexe, il faut tout un mécanisme monté dans la moelle ou dans le bulbe. Pour choisir volontairement entre plusieurs démarches déterminées, il faut des centres cérébraux, c'est-à-dire des carrefours d'où partent des voies conduisant à des mécanismes moteurs de configuration diverse et d'égale précision.⁷³

Le système nerveux est la fonction biologique qui favorise une plus grande diversification, un plus grand développement et un plus grand perfectionnement de l'activité animale. Il rend possible une meilleure adaptation des mouvements en même temps que de permettre une plus grande latitude à l'individu qui doit choisir entre eux⁷⁴. Cependant, il n'en est pas la condition de possibilité suffisante ou nécessaire, car celle-ci est bien plutôt le fait d'un plus haut niveau de conscience qui peut être atteint par les animaux supérieurs. Aussi, le système nerveux doit-il être considéré comme ce qui supporte et facilite le passage de la conscience qui, finalement est l'élément déterminant du progrès de l'activité animale (chap. II).

La distinction entre les deux règnes de la vie, qui s'établit sur le plan biologique par la présence du système nerveux mais surtout par celle de la conscience, en amènera une autre, celle entre les arthropodes et les animaux inférieurs et les animaux supérieurs. C'est entre autres quant à leur niveau de conscience et au type d'action qui les caractérise de manière spécifique qu'ils se distingueront d'autant plus. Lorsque sera venu le temps d'expliquer la théorie de l'action élaborée par Bergson dans *Matière et mémoire*, nous montrerons plus en détails le fonctionnement du système nerveux sur lequel repose en partie la différence biologique qui s'impose entre les vertébrés et les arthropodes, mais aussi entre ces derniers et le reste du règne du vivant. Pour l'instant, contentons-nous de mentionner que ce dernier permet, par sa relation avec une conscience plus étendue et plus éveillée, une plus grande

⁷³ *Ibid.*, p. 588.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 601.

complexification des schèmes moteurs et rend ainsi possible le choix d'une action mieux élaborée et plus facile, donc plus efficace. Il ne faut pas négliger toutefois ce qui peut être supposé à partir de la citation précédente et que nous avons d'ailleurs déjà souligné: que la présence du système nerveux n'est pas la condition nécessaire et suffisante à l'activité libre. Tout au plus celui-ci a-t-il le rôle de transmetteur de l'information qui provient de la conscience et de l'expérience passée et accumulée au sein de cette dernière. C'est donc la voie de la conscience que nous suivrons ici, considérant que c'est elle qui se trouve à la source de l'élan vital permettant l'évolution créatrice dont traite Bergson.

Bien que la mobilité et la conscience éveillée caractérisent en propre tout le règne animal, c'est à des degrés différents que nous pouvons les retrouver selon le règne et l'espèce étudiés. Au sein du règne animal, la conscience procède selon deux fonctions principales: l'intelligence et l'instinct. Ces derniers représentent la réussite de l'élan vital au moins sur ces deux lignes qui, bien qu'elles s'opposent et soient divergentes, se complètent par l'origine qu'elles partagent. Elles ont en effet préservé quelque chose l'une de l'autre, mais ne permettent pas toutefois une manifestation égale de liberté et de créativité, et ce sont finalement d'après ces deux fonctions que Bergson divise, encore une fois, le règne du vivant. Le philosophe a en effet procédé à la distinction entre les vertébrés et les arthropodes⁷⁵, les uns empruntant la voie de l'activité plus volontaire, les autres empruntant celle du comportement réflexe. Du côté de l'instinct, Bergson situe les arthropodes, au sein desquels il identifie les insectes et plus particulièrement les hyménoptères comme point culminant de ce règne. Du côté de l'intelligence, c'est évidemment l'être humain qui, parmi les vertébrés, en représente le point culminant⁷⁶. Hyménoptères et être humains sont supérieurs aux autres en ce qu'ils dominent, chacun à leur façon, la terre entière. Aussi mentionne-t-il ce fait reconnu par le sens commun selon lequel « [o]n a dit que les Fourmis étaient maîtresses du sous-sol de la terre, comme l'homme est maître du sol »⁷⁷. La plus grande capacité d'action des premiers par rapport aux seconds est motivée et soutenue par un

⁷⁵ Les lettres majuscules sont de Bergson.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 608-609.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 608.

plus haut niveau de conscience⁷⁸ leur permet de dépasser le seul instinct qui porte vers l'organisation harmonieuse de la société tout autant que des schèmes moteurs qui composent l'action, et donc aussi vers l'obéissance aux habitudes motrices. Comme il a été mentionné auparavant, la conscience des animaux supérieurs est proportionnelle à la complication de leur système nerveux et plus précisément de leur cerveau, dans la mesure où cerveau et conscience se correspondent, l'un par la complexité de sa structure, l'autre par l'intensité de son éveil⁷⁹. La conscience renaît donc à chaque fois que le choix devient possible, lorsque l'automatisme ne lui commande pas de s'endormir; cependant, le niveau d'éveil de la conscience de l'individu qui oriente son action selon l'instinct est différent de celui de l'individu qui agit selon l'intelligence.

Le principe d'action sur lequel se base le développement de l'animalité de la série des insectes est plus empreint d'instinct que d'intelligence, et la forme sociale à laquelle nous pouvons l'identifier dépend plus, elle aussi, du premier que de la deuxième. Bergson mentionne que nulle part dans la vie il n'y a d'espèces ou de genres qui aient mieux développé l'instinct que les insectes et en particulier les hyménoptères. Que ce soit en ce qui concerne leur action ou leur organisation sociale, les mécanismes d'action que les insectes développent sont alors vécues plutôt que représentées, ce qui implique que ces mécanismes ne peuvent pas se développer et se complexifier autant que ceux des vertébrés qui possèdent un système nerveux plus élaboré. L'action et l'organisation sociale sont parvenues, dans cette ligne d'évolution que représente la série des insectes, à des formes relativement invariables et stables; elles sont régies par des règles naturelles, donc nécessaires, ce qui témoigne du fait que les arthropodes ne peuvent pas se soustraire autant que les vertébrés aux lois de la nécessité. L'instinct a pour lieu de limiter la créativité des individus qu'elle caractérise en propre en faisant d'elle une simple « variation sur le thème de la routine »⁸⁰. Ils n'échappent

⁷⁸ Bergson mentionne au passage que la station verticale de l'être humain facilite ses mouvements et ses actions en lui permettant d'employer ses mains à autre chose qu'à ses déplacements, mais cette particularité en cache une autre qui est l'apport de la conscience orienté selon l'intelligence.

⁷⁹ *Ibid.* p. 717.

⁸⁰ *Ibid.*, p.718.

donc pas aux habitudes de l'espèce et n'en dérogent que l'instant de former un autre comportement qui deviendra automatique.

Pour sa part, la ligne d'évolution qui concerne les vertébrés en général, mais plus particulièrement l'humanité, est caractérisée en propre par un plus grand éveil de la conscience et, dans une moins large mesure, par l'intelligence⁸¹. L'humanité est le point culminant de cette ligne d'évolution dans la mesure où en elle l'élan vital trouve à passer librement sans trop rencontrer d'obstacles. L'action et la forme sociale sur lesquelles repose l'organisation de la société humaine dépendent plus directement de l'intelligence, elles sont plutôt représentées que simplement vécues. L'organisation de l'humanité se caractérise par sa forme variable, ouverte au progrès continu. C'est grâce à son cerveau, qui lui permet de développer des mécanismes moteurs toujours plus perfectionnés, mais aussi grâce au langage, qui agit à titre de support immatériel où trouve à s'incarner sa conscience, et en même temps grâce à sa vie sociale, qui conserve en elle les efforts de chacun pour la faire progresser, que l'être humain peut faire preuve de plus d'inventivité⁸². Selon Bergson, c'est ce qui fait de l'humanité l'unique succès de la vie au cours de son évolution⁸³. La conscience est surtout intelligence chez l'être humain, mais en tant que cette dernière ne travaille qu'à partir de la matière, elle ne parvient pas à fonctionner autrement qu'en élaborant des mécanismes et des habitudes d'action qui figent momentanément la première. En fait, l'intelligence doit remplir le même rôle que l'instinct qui est d'assurer une viabilité à l'être humain et à ses congénères et, ce, tout autant au sein de son environnement physique que social. Aussi finit-elle par adopter certains traits caractéristiques de l'instinct en instaurant des comportements qui facilitent l'activité individuelle et favorisent l'harmonie de la vie sociale. C'est elle qui, dans le contexte social, en vient à la nécessité de l'élaboration d'une règle plus qu'à la constatation de la présence effective de règles nécessaires⁸⁴. Sans entrer dans les détails qui exigeraient de

⁸¹ Ce n'est que pour l'humanité que l'expérience est plus teintée par l'intelligence que par l'instinct, mais pour toutes espèces contenues dans ce règne, l'expérience procède d'un mélange entre intelligence et instinct.

⁸² *Ibid.*, p.719.

⁸³ *Ibid.*, p.720.

⁸⁴ Henri Bergson. « Les Deux sources de la morale et de la religion », in *Oeuvres*, Paris: PUF, 1970, p. 997.

notre part une explication plus précise de cette affirmation, laquelle sera donnée dans le troisième chapitre, nous introduirons ici la particularité de la conscience humaine qui, éventuellement, rendra son action plus libre et fera de l'humanité la reprise à son compte de l'élan vital.

1.5 L'être humain, animal intelligent et social

Selon ce qui a été dit précédemment, il y a, au sein de l'animalité, deux formes de conscience pouvant être distinguées, soit l'intelligence et l'instinct. Pour l'être humain, c'est généralement l'intelligence qui oriente son action, mais cela ne signifie pas qu'il vive sans une certaine forme d'instinct. Pour le reste de l'animalité, il est possible de résumer la position de Bergson en affirmant que l'instinct domine la plupart du temps son action, et que cette dernière est en ce sens limitée par rapport à celle de l'être humain. L'animal possède certes l'avantage sur l'homme, pour sa survie, de naître mieux équipé physiquement. Ordinairement, il ne doit pas fabriquer lui-même les instruments qui sont nécessaires à sa survie et à la satisfaction de ses besoins primaires, vitaux. Aussi a-t-il pu se contenter de faire reposer la presque totalité de son action sur l'instinct et de se contenter d'instruments souvent déjà tout faits. D'ailleurs, Bergson distingue l'instinct de l'intelligence en établissant que « [l]'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés »⁸⁵. En revanche, l'être humain est privilégié par la nature, même si, au premier coup d'œil, il semble désavantagé, car il peut compter sur son intelligence afin de faire preuve de plus d'inventivité au sein de sa vie pratique. Les chapitres suivants seront l'occasion de montrer en quoi l'action humaine profite de cette intelligence fabricatrice qui rend la vie individuelle et sociale plus facile en visant toujours l'utilité dans l'élaboration de ses actions et de ses inventions. Pour l'instant, contentons-nous de souligner le fait que l'intelligence est la marque caractéristique de l'espèce humaine et que c'est elle qui a dominé son développement.

⁸⁵ Bergson, EC, *op. cit.*, p.614.

Chez l'être humain, l'activité de l'intelligence est une fonction pratique qui s'occupe de la fabrication des outils qui vont l'aider à satisfaire les besoins et les nécessités de la vie. En attribuant à cette fonction caractéristique de l'être humain un rôle essentiellement pratique, Bergson fait de lui un *homo faber* : « L'homme est essentiellement fabricant. La nature, en lui refusant des instruments tout faits comme ceux des insectes par exemple, lui a donné l'intelligence, c'est-à-dire le pouvoir d'inventer et de construire un nombre indéfini d'outils »⁸⁶. La nature ne l'a pas doté d'outils liés directement à son corps, comme le sont les griffes pour certains mammifères, mais lui a fourni un outil qui possède une puissance d'agir indirecte, car l'intelligence est un instrument servant à fabriquer d'autres instruments qui doit faciliter l'action de l'être humain au sein de son environnement afin de la rendre plus utile. Par l'entremise de son intelligence, il peut réfléchir à un procédé d'action sur le monde et ainsi l'influencer à sa guise. L'intelligence est, comme nous l'avons annoncé plus tôt, le moyen d'action de l'être humain sur le monde, elle possède donc une fonction plus proprement utilitaire que cognitive.

L'intelligence s'adonne à la fabrication d'outils, autant physiques que conceptuels, qui lui permettent d'établir son emprise sur le réel et donc son influence sur le monde par l'action qu'elle réfléchit et suscite. « En définitive, l'intelligence, envisagée, dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. »⁸⁷ C'est une faculté qui ne s'exerce pas seulement sur la matière, même si, comme nous l'avons mentionné plus tôt, cette dernière lui convient mieux dans la mesure où elle a beaucoup plus de facilité à travailler à partir de l'inerte et du solide. Aussi, c'est ce qui fait que les instruments de travail qu'elle élabore pour comprendre le monde afin de l'influencer sont formés « à l'image des solides »⁸⁸. Pour l'intelligence, les idées générales que représentent les concepts sont comme autant d'outils élaborés qui servent à rendre compte de l'environnement physique et social et de l'ordre qu'elle tend à y mettre. Considérée dans sa fonction conceptuelle, elle œuvre, à

⁸⁶ Bergson, PM, *op. cit.*, p. 1302.

⁸⁷ Bergson, EC, *op. cit.*, pp.612-613.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 489.

travers les diverses sciences qu'elle établit, au morcellement de la matière en autant de parties homogènes qui feraient d'elle un tout composé et organisé en fonction de la stabilité, lui permettant alors d'élaborer à partir de cette matière des « instruments d'action »⁸⁹. Ces idées générales, qui sont « des outils à faire des outils », possèdent donc une fonction pratique qui permet à l'être humain d'opérer sur le monde matériel, mais qui favorise aussi la communication entre les êtres humains afin de satisfaire les besoins de la vie sociale.

L'intelligence, en fabricant de tels outils, ne vise pas simplement à entreprendre des actions effectives dans le monde, mais aussi à rendre l'être humain capable d'interagir avec les autres de son espèce. C'est ce qu'elle tend à faire à travers l'élaboration du langage. Le développement de certains instruments tels que les idées générales va dans ce sens : « [...] pour l'immense majorité des idées générales, c'est l'intérêt de la société avec celui des individus, ce sont les exigences de la conversation et de l'action, qui président à leur naissance »⁹⁰. L'intelligence sert tout autant l'être humain considéré comme conscience incarnée dans un corps possédant des besoins à satisfaire qu'envisagé dans son lien d'appartenance à une association d'individus de laquelle découlent d'autres besoins et nécessités. Le langage, que les concepts contribuent à rendre plus complexe et plus utile à la compréhension du monde matériel et social en vue de la pratique, sert à « établir une communication en vue d'une coopération »⁹¹. Dans cette perspective, il possède une fonction prescriptive et une fonction descriptive. En conformité avec la première de ces fonctions, le langage contribue à l'action immédiate en dictant ce qui doit être fait; il favorise donc le respect des conventions et des habitudes d'action qui se développent au sein de l'association sociale. Dans la perspective de la deuxième de ces fonctions, il s'élabore relativement à l'action future. C'est de cette manière qu'il permet d'établir un savoir pratique sur les objets, savoir qui servira évidemment à entreprendre une action toujours plus efficace. Toujours il est développé et les idées, formulées, en fonction de la vie pratique, et c'est justement sa

⁸⁹ *Ibid.*, p. 632.

⁹⁰ Bergson, PM, *op. cit.*, p.1303.

⁹¹ Lafrance, *op. cit.*, p.21.

variabilité qui permet à l'intelligence d'étendre son activité⁹². Le langage dont elle procède propose un point de vue extérieur aux objets dont il traite, les mettant ainsi à distance afin qu'elle en dégage une connaissance nécessaire au renouvellement et à la complexification de son activité. Il y contribue d'autant plus qu'il permet à l'intelligence de réfléchir sur elle-même et de passer de la virtualité de l'idée à l'actualité de l'acte. Finalement, l'intelligence et le langage contribuent à l'exigence de création contenue dans le principe d'action de la conscience qu'est l'élan vital.

L'exigence de création qui caractérise l'élan vital implique que des formes toujours nouvelles d'actions se développent et se complexifient. C'est ce qui est rendu possible au sein de la subdivision qui concerne l'humanité, entre autres grâce à la plus grande complication de son système nerveux et donc de son cerveau, et, par le fait même, grâce à la conscience qui peut s'y insérer plus librement, car le « [...] le cerveau est la pointe acérée par où la conscience s'insère dans le tissu compact des événements [...] »⁹³. Mais ce développement et cette complexification sont aussi favorisés par le langage et par la socialisation qui supporte son établissement. La société soutient chacun des individus qui la composent afin de les maintenir au niveau de conscience qui leur est exigé par leur destinée qui est de poursuivre l'élan vital. La conscience, le cerveau et le langage qui la supportent matériellement et immatériellement, ainsi que la société sont finalement coextensifs à la vie en ce qu'elles permettent toutes les deux de poursuivre l'exigence de création que commande l'élan vital mû par la conscience et la liberté.

De la différenciation du règne animal, nous sommes parvenus à la subdivision qui concerne l'humanité, soit celle qui représente l'aboutissement le plus accompli de la vie. L'humanité est pour Bergson la direction entreprise par l'élan vital qui a rencontré le plus de succès et qui s'est finalement imposée comme voie ultime de l'expression de sa nature, laquelle est d'être un courant de conscience et de liberté au sein de la matérialité et de la nécessité. C'est que l'humanité peut faire preuve d'un grand potentiel créatif, mais aussi de

⁹² *Ibid.*, p.22.

⁹³ Bergson, PM, *op. cit.*, p.1303.

liberté. La conscience orientée par l'intelligence contribue à la fabrication toujours renouvelée de possibilités d'actions, ce qui permet à l'être humain d'user de sa volonté dans le choix de son action. Cependant, sa propension à envisager le monde d'un point de vue extérieur et pratique fait en sorte qu'elle masque l'expression de la liberté qui est supposée dans la créativité. L'intelligence rend bien honneur à la conscience en tant que cette dernière est principe de création, mais elle échoue à témoigner de sa correspondance avec la liberté. Nous tâcherons donc, dans le prochain chapitre, de dégager ce qui fait en sorte que l'action humaine se particularise par l'affirmation d'une volonté plus grande qui est le gage d'une conscience plus éveillée, et où l'on entrevoit la possibilité de la liberté, mais d'une liberté de moindre degré, celle du libre-arbitre.

Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. [...] Avec l'homme, la conscience se libère. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère.⁹⁴

Finalement, nous pouvons conclure que la manifestation la plus achevée de la vie et de la durée⁹⁵ est l'humanité, par le haut degré que sa conscience a atteint et par la complexification de son action sur et dans le monde, complexification qui rend toujours possible la nouveauté et l'imprévisibilité, donc l'expression de sa créativité. L'humanité seule se trouve dans le sens de la vie, car elle seule peut porter la conscience à son comble à travers l'affirmation de sa créativité et de sa liberté.

Il sera donc incontournable de présenter la théorie de la perception, et la théorie de l'action qui en découle, élaborée par Bergson dans *Matière et mémoire* afin de souligner la manière dont la conscience peut s'affirmer au sein de l'action humaine. Il s'agira de dégager la fonction de la conscience incarnée individuellement et d'y souligner le rôle important que la mémoire joue en tant qu'elle est coextensive à la première. C'est parce que, comme cette dernière, la mémoire est un principe de conservation et d'accumulation, ce qui permet d'enrichir l'expérience et de complexifier l'action, que les possibilités d'émergence d'une

⁹⁴ Bergson, EC, *op. cit.*, p.718.

⁹⁵ Lafrance. *op. cit.*, p.15.

action imprévisible et nouvelle peuvent advenir. Toutefois, la différence entre le comportement réflexe et l'action volontaire y sera présentée afin de montrer la contribution de l'intelligence à l'activité humaine orientée par la pratique, mais aussi ce qu'elle oblitère dans son activité, c'est-à-dire la véritable liberté au profit du libre-arbitre, simple liberté de choix. Nous montrerons ainsi que la conscience guidée par l'intelligence ne suffit pas à l'expression de la liberté qui exige alors un autre mode d'activité pour la conscience.

Nous traiterons ensuite, dans le troisième chapitre, de ce qui fait de l'humanité la forme la plus aboutie de la socialité. La société, dans sa déclinaison humaine, s'organise à partir d'un ensemble de règles et de lois, qui finissent soit par être vécues, soit par être représentées. Nous y établirons donc un parallèle avec la théorie bergsonienne de l'activité réflexe et de l'action volontaire, dans la mesure où la première est présentée par Bergson comme celle qui joue et la deuxième, comme celle qui se représente. À l'image de l'habitude qui est contractée dans l'action au sein de l'environnement physique de l'individu, la société imposera une structure relativement invariable au sein de laquelle ce dernier devra se conformer. De même, l'action volontaire passe par une représentation symbolique par rapport à laquelle l'individu tente d'inscrire son action qui peut alors dépasser sa relation directe et immédiate à ce qui l'entoure, ce qui rappelle ce que la société humaine possède de plus souple par rapport à la société animale, la possible variabilité et l'ouverture aux progrès. Nous y aborderons donc les deux types de société que Bergson identifie, la société close, qui se rapporte plus directement au genre animal en général mais aussi à certaines sociétés plus primitives, et la société ouverte, qui caractérise plus spécifiquement le genre humain et son progrès. Ils y seront cependant traités du point de vue de l'humanité seulement, sauf dans le cas où les parallèles avec la société animale s'imposent. C'est par là que nous saisirons la manière dont la véritable liberté intervient, laquelle sera l'objet de notre quatrième et dernier chapitre.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DE L'ACTION HUMAINE

Notre liberté, dans les mouvements mêmes où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime.⁹⁶

Après avoir présenté le problème de la liberté et de l'analogie entre la conscience individuelle et la conscience impersonnel de l'élan vital sur le fond cosmologique de *L'Évolution créatrice* afin de mieux rendre compte des enjeux entourant les deux distinctions essentielles de la pensée bergsonienne - entre durée et espace mais aussi celle entre liberté et nécessité - pour la destinée de l'humanité et des êtres humains qui la composent, il nous faut maintenant effectuer un retour en arrière dans la chronologie de son œuvre en présentant, dans ce deuxième chapitre, *Matière et mémoire*. Dans notre premier chapitre, nous avons pu comprendre que la conscience ou supra-conscience identifiée à la durée de l'univers est le principe de liberté qui agit sur la matière, et que l'élan vital qu'elle alimente est un élan de création continue de ce double mouvement d'effort et de résistance. Nous avons aussi pu comprendre que, selon Bergson, cet élan de création et de liberté est repris par et se poursuit avec l'humanité. C'est elle qui, à travers les actions individuelles et leurs répercussions universelles, peut continuer l'œuvre créatrice de l'évolution, le progrès de la conscience sur

⁹⁶ Bergson, EC, *op. cit.*, p. 602.

la matière. Bergson avait déjà introduit, dans *Matière et mémoire*, et même avant cela dans *l'Essai* qui le précédait, la distinction entre la durée et la conscience, d'un côté, et l'espace et la matière, de l'autre. C'est l'analyse de l'œuvre de 1896 que nous allons ici reprendre. Alors que le problème de la liberté faisait l'objet de sa première étude, c'est en s'appuyant sur la description du phénomène de la perception concrète, issue du mixte entre la perception pure et la mémoire pure, et plus généralement sur la relation entre l'âme et le corps comme entités distinctes mais unies au sein de ce phénomène que Bergson va maintenant poursuivre l'élaboration d'une philosophie basée sur la distinction entre la notion de durée et celle d'espace en l'appliquant à la relation de l'activité de la conscience à l'activité du corps.

Dans la description du phénomène de la perception concrète, Bergson poursuit la grande distinction dont il a traité dans *l'Essai*, en montrant ce qui, dans ce phénomène, est plutôt le propre de l'espace, ou de la matière et du présent, et ce qui est plutôt le propre de la durée, ou de l'esprit et du passé. Nous tâcherons ainsi de comprendre, avec Bergson, la relation du corps à l'esprit, afin de dégager ce qui, dans l'activité humaine, est de l'ordre du volontaire et de ce qui appartient en propre à la conscience et à son émergence. Pour bien comprendre cette idée, il nous faut présenter les deux points de vue qui s'unissent au sein de la perception concrète, à savoir la perception pure et la mémoire pure. Pour ce faire, il est nécessaire de garder à l'esprit la perspective de l'auteur selon laquelle il y a deux discours possibles sur le monde, soit que l'on prenne comme point de départ un point de vue extérieur à nous, celui impersonnel de la science, soit celui intérieur à la conscience. Dans *Matière et mémoire*, Bergson fonde son explication sur le postulat de deux ensembles d'images d'après lesquels nous pouvons concevoir les interrelations des différents mouvements et actions qui s'organisent entre eux au sein du monde matériel⁹⁷. Nous tâcherons d'expliquer comment l'action humaine peut se soustraire à la causalité mécanique qui caractérise surtout les relations du monde matériel en étudiant le rôle de la volonté au sein de sa théorie de l'action. En même temps, nous montrerons, à travers la présentation du phénomène de la perception consciente, en quoi la conscience est l'élément qui rend possible la soustraction de l'être

⁹⁷ Henri Bergson. *Matière et mémoire*, Paris : PUF, 2008, page 16 et sq.

humain à la causalité mécanique et ce, au profit d'une causalité plus dynamique qui se caractérise par l'imprévisibilité et la nouveauté de l'action humaine. C'est dans cette perspective que nous pourrions cerner au cours de ce mémoire en quoi l'action humaine constitue une forme de reprise de celle de l'élan vital, ce qui nous permettra aussi de comprendre pourquoi la liberté que devrait pouvoir exprimer son action ne lui est pas totalement permise.

2.1 Le concept d'image et les deux ensembles d'images

Matière et mémoire est l'occasion pour Bergson d'élaborer sa théorie de la perception afin de répondre à l'une des questions les plus notoires en philosophie et en théorie de la connaissance, celle qui concerne la provenance de nos idées. Une présentation de sa théorie personnelle de la perception s'imposait d'autant plus que son premier ouvrage l'ayant mené à l'affirmation de la liberté comme fait, une réponse à la question de la relation du corps à l'esprit devenait pressante. Cette théorie reposant, comme nous venons de le mentionner, sur le postulat de l'existence de deux ensembles d'images, il devient alors pertinent d'introduire une brève définition du terme «image» employé par Bergson sans toutefois entrer dans le détail de celle-ci⁹⁸. L'introduction de la septième édition de *Matière et mémoire* précise que la notion d'image représente une tentative de compromis entre le concept d'objet et celui de représentation, concepts respectivement employés par le réalisme et par l'idéalisme pour définir l'« objet » sur lequel la réflexion porte. Bergson précise cependant que l'image est plus qu'une simple représentation, mais moins qu'un objet⁹⁹. L'image ne correspond donc pas à la simple représentation que nous avons de la matière, mais elle n'est pas non plus la chose qui produit la représentation. Il faudrait alors la saisir comme un mixte des deux, en tant que souvenir et sensation. Elle correspondrait plutôt à une idée, mais dans la mesure où celle-ci possède encore quelque chose de flou qui lui viendrait de ce qu'elle provient à l'origine d'une perception et non pas d'une conceptualisation. Ce concept est l'outil dont se munit le

⁹⁸ Pour un approfondissement de la notion d'images, se référer à l'ouvrage de Lydie Adolphe intitulé *La dialectique des images chez Bergson*, Paris : PUF, 1951, 308p.

⁹⁹ Bergson, MM, *op. cit.*, p.1.

philosophe afin de rendre compte du rapport entre les représentations en images propres à une conscience incarnée, et leur objet, à savoir le monde matériel en général. Le fait que Bergson postule dès le premier chapitre l'existence de deux ensembles d'images implique que les images en soi existent comme ce qui constituent la matière, mais aussi comme données de la vie psychologique du sujet qui interviennent dans la perception concrète¹⁰⁰.

Le philosophe émet la thèse selon laquelle l'univers est un ensemble d'images qui peut être interprété selon deux systèmes différents. Le premier système est celui où chaque image qui y entre ne se rapporte qu'à elle-même, tandis que le deuxième est celui où les images se rapportent à la perception consciente d'un individu situé dans le monde par l'entremise de son corps et qui varient selon ce dernier. Nous avons ainsi affaire à deux ensembles d'images, celui de la science et celui de la conscience, donc à deux traitements du concept d'image, soit en tant que matière pure, soit en tant que donnée première de la vie psychologique. Il y a, d'un côté, la matière et, de l'autre, perception de la matière par une conscience incarnée. « J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps. »¹⁰¹ L'ensemble des images de la science correspond à la représentation du tout, qui se caractérise par la neutralité de ses éléments, tandis que celles qui se rapportent à la conscience ne représentent qu'une certaine partie du tout, notre perspective sur le monde en tant qu'êtres dotés de conscience. Le premier n'a pas de centre et est composé de toutes les images qui entrent en interaction les unes par rapport aux autres dans des relations de causalité mécanique. Ces images ont une existence en elles-mêmes dans la mesure où, pour Bergson, ce n'est pas tant qu'elles soient perçues qui fait qu'elles sont bien réelles, mais plutôt qu'elles ont le potentiel de l'être. Ces images existent donc indépendamment de tout sujet percevant, et le monde matériel existe donc bien lui aussi réellement¹⁰². Le second ensemble possède un centre et s'organise dès lors par rapport à ce dernier en tant que chacune des images qui composent

¹⁰⁰ Arnaud François. *Bergson*, Poitiers : Ellipses, 2008, p.33.

¹⁰¹ Bergson, *MM*, *op. cit.*, p.17.

¹⁰² Bergson s'inspire en partie de Berkeley, mais contrairement à ce dernier, il postule l'existence du monde matériel en tant que réalité indépendante de l'esprit.

l'ensemble se rapportent à une image particulière, celle du corps, et servent à la réflexion de l'action possible de celle-là sur celles-ci. Il s'agit, dans cette perspective, d'étudier plus en profondeur ce deuxième ensemble d'images selon le phénomène de la perception concrète, en distinguant l'apport mutuel que se donnent le pôle matériel, celui du corps et de ses interactions, et le pôle spirituel, celui de la mémoire et de ses souvenirs.

Ce qui unit ces deux systèmes d'images dont traite Bergson, c'est avant tout le corps. Il possède en effet sa place du côté de l'ensemble d'images propre à la science qui se règle selon la causalité mécanique, mais il permet aussi à la conscience de s'incarner au sein du monde et ainsi de réorganiser une partie de cet ensemble selon sa perspective propre, lui permettant dès lors de se dégager de la simple causalité mécanique et de se distinguer comme foyer d'initiatives¹⁰³. C'est le phénomène de la perception concrète, mixte constitué par la perception pure et la mémoire pure, qui nous permettra de comprendre en quoi le corps est le lien entre ces deux ensembles d'images. Nous verrons par la suite que c'est notre représentation du monde, c'est-à-dire notre expérience passée préservée par la conscience, en tant qu'elle participe à la perception concrète par l'entremise de l'organe de l'attention à la vie qu'est le cerveau, qui assure le lien entre la perception pure et la mémoire pure, c'est-à-dire entre matière et esprit. Le moment de l'attention à la vie, l'écart qu'une plus grande complexité du système nerveux insère entre le moment de l'excitation et le moment de l'action, sera donc considéré comme ce qui rend possible notre représentation du monde, de laquelle dépend la part du volontaire dans les interactions du corps avec le reste du monde matériel.

Il nous faudra, dans cette perspective, dégager le rôle de la conscience, autrement dit de la mémoire - que nous pouvons aussi associer à la durée en tant que principe de conservation et d'accumulation, au sein de la perception concrète -, rôle qui fait de cette dernière, lorsqu'elle s'incarne dans le corps humain, une entité dotée de volonté et même aussi de liberté qui entraîne dans son mouvement de progression la possibilité de la nouveauté et de la création. Il s'agira donc, dans ce présent chapitre, de rendre compte de la

¹⁰³ Vieillard-Baron, *op. cit.*, p.48.

spécificité de l'activité humaine qui fait de l'humanité la continuation de l'élan vital créateur dans la mesure où les individus qui la constituent sont capables d'action volontaire et non pas simplement d'actions prédéterminées, ce qui leur permet alors de se soustraire à la «pure» causalité mécanique. Le temps est venu d'expliquer comment s'effectue la perception concrète, à savoir le passage de la perception pure à la mémoire pure par l'intermédiaire du corps, image parmi d'autres images, mais en même temps, image possédant une individualité et une particularité propres.

2.2 La perception pure¹⁰⁴

Dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson expose de manière schématique la notion de perception pure, dont l'objet est la matérialité pure. La perception est dite pure lorsqu'elle est considérée sans l'apport que la mémoire fournit dans le phénomène de la perception concrète. Aussi, il y a identification de la perception et de la matière dans la pensée de Bergson¹⁰⁵. Autrement dit, la perception pure est le pôle de la matérialité, de l'objectivité à proprement parler, lorsque l'expérience corporelle consciente du sujet n'est pas prise en compte. À ce stade, la perception concerne les relations entre les images qui dépendent de la causalité mécanique, laquelle fait en sorte que les objets sont considérés dans un rapport de dépendance réciproque et peuvent être conçus sur un même plan d'égalité. C'est dire que celle-ci, dans sa pureté première, donc sans considération du mixte qui s'effectue par l'intervention de la mémoire au sein de la perception concrète, se fait au niveau du monde, à proprement parler dans les objets. Il y a ainsi une complète identification du corps au reste de la matérialité. Dans la perspective de la seule perception pure, il est, lui aussi, soumis aux lois de la causalité mécanique et à la fatale «matérialité du

¹⁰⁴ La perception pure, tout comme son pendant spirituel, la mémoire pure, existe en droit plutôt qu'en fait, comme nous le laisse savoir Bergson, *MM. op. cit.*, p.31.

¹⁰⁵ François, *op. cit.*, 2008, p. 33.

présent pur»¹⁰⁶. Autrement dit, aucune intervention de la mémoire n'agit sur l'action que le corps entreprend lorsqu'elle est considérée sur le plan de la perception pure.

Sur le plan de la perception pure, le corps est alors une image qui interagit avec les autres images, dans la mesure où les mouvements qu'il débute, accomplit ou inhibe sont des images qui, à première vue, semblent l'être au même titre que toutes les autres. Les mouvements qu'il effectue, que nous pourrions qualifier d'impulsifs ou d'automatiques, ne sont pas encore des actions à proprement parler, mais plutôt des réactions. Ils ne peuvent pas servir seuls à l'élaboration des représentations qui orientent la perception consciente. Bergson s'exprime en ces termes pour définir ce type de mouvements : « Ce sont, à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs »¹⁰⁷. Ils sont autant de coupes instantanées qui divisent la matière en vue de ses interactions. Dans cette perspective qui est celle de la perception pure, l'image du corps paraît participer au monde de la même manière que toutes les autres images. À ce stade-ci, il peut être qualifié de centre d'action qui s'occupe de la transmission de l'action subie en action reçue, centre dont l'action est immédiate et proportionnelle à l'excitation. Ces images agissent sur l'image du corps qui, elle, réagit par la suite sur celles-ci. Cependant, ce niveau d'explication est caractérisé par la neutralité et ne fait pas intervenir la pensée et la conscience. L'idée de volonté n'est pas encore introduite et le corps agit ainsi par pur automatisme. Le corps n'est alors rien de plus que schèmes moteurs, que mouvements en interaction avec d'autres mouvements. Ce qu'il faut surtout appréhender à ce stade, c'est que la vie en elle-même, ou la conscience, comme nous avons pu le constater plus tôt, représente la condition de possibilité de la différenciation du corps vivant d'avec le reste de l'univers matériel. Elle introduit la différence nécessaire entre le corps vivant et l'univers matériel inerte pour l'explication de l'action au moins volontaire sinon libre.

¹⁰⁶ Nous empruntons cette expression à Camille Riquier, dans *Archéologie de Bergson, temps et métaphysique*, Paris : PUF, 2009, 484p.

¹⁰⁷ Bergson, MM, *op.cit.*, p.18.

2.3 La complexité du système nerveux et l'action volontaire

Il nous faut maintenant réintroduire l'idée de volonté dans la théorie de l'action, laquelle nécessite que nous fassions un détour par une présentation brève du fonctionnement du système nerveux, mais surtout que nous précisions l'apport particulier du cerveau. Nous l'avons déjà compris avec notre étude de *L'Évolution créatrice*, le système nerveux facilite aux animaux supérieurs l'entreprise d'actions qui sont bien plus que des comportements réflexes, qui sont bien plutôt de l'ordre du volontaire. La nécessité de ce détour par la présentation du système nerveux est motivée par la fonction centrale que ce dernier est appelé à jouer au sein de la perception attentive et de l'action plus ou moins volontaire qu'elle suscite.

Chez les vertébrés supérieurs, la distinction devient sans doute radicale entre l'automatisme pur, qui siège dans la moelle, et l'activité volontaire, qui exige l'intervention du cerveau. On pourrait s'imaginer que l'impression reçue, au lieu de s'épanouir en mouvements encore, se spiritualise en connaissance. Mais il suffit de comparer la structure du cerveau à celle de la moelle pour se convaincre qu'il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire.¹⁰⁸

Dans le corps considéré comme centre d'action, le système nerveux sert tout d'abord et simplement à recevoir des excitations qu'il doit prolonger en mouvements. C'est grâce à la complexification du système nerveux par l'apport des fonctions que remplit le cerveau que peut s'effectuer le travail d'analyse qui rend le corps capable d'action volontaire, donc indéterminée selon la causalité mécanique. Le cerveau permet de repousser la réponse au stimulus qui provient de l'extérieur¹⁰⁹.

Alors que les animaux qui possèdent un système nerveux moins développé ne peuvent accomplir que des actions qui demeurent au stade de la réaction automatique, les vertébrés supérieurs peuvent sortir de ce déterminisme et faire intervenir la volonté par l'entremise du cerveau. Ce dernier agit ainsi en solidarité avec la conscience dont il facilite mais limite cependant le passage. L'intelligence de l'être humain, qui accentue son attention à la vie et à

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.25.

¹⁰⁹ Jankélévitch, *op. cit.*, p.81.

l'aide de laquelle il fait preuve d'un plus grand discernement, lui permet de revenir sur son expérience passée, la totalité de sa conscience, pour y trouver ce qui profite au mieux à son action, ce qui n'exclut pas une limitation de la portée pratique de sa conscience. Le cerveau est en fait ce qui traite l'information que donne cette dernière à travers la multiplicité des souvenirs qui la constituent pour ne garder que ceux qui sont utiles aux mouvements du corps, permettant ainsi à l'expérience passée de servir à l'action présente de la meilleure façon possible.

Par exemple, bon nombre d'animaux ne peuvent pas réagir devant un feu qui les menace autrement qu'en fuyant; l'être humain, cependant, parviendra, avec le temps et à l'aide de son intelligence et de son imagination, à réfléchir à des moyens de combattre et même d'appivoiser le feu. Il y arrivera même de plus en plus efficacement, en développant des moyens de plus en plus ingénieux, mais aussi des habitudes de mieux en mieux ancrées en lui. Nous pouvons supposer que l'action, en ce sens, devient de moins en moins nécessaire et déterminée d'avance au fur et à mesure que l'on progresse vers les échelons les plus élevés du règne animal, et que la nécessité y est remplacée par un plus grand potentiel de liberté, à tout le moins de choix. C'est en rejoignant l'échelon le plus élevé du règne animal, celui de l'humanité, que nous pourrions saisir à quel point les actions des individus qui le constituent ne correspondent pas simplement à des comportements réflexes que suscite et même qu'exige leur environnement, mais qu'il y a, au sein de ces actions, un potentiel de nouveauté et d'originalité toujours plus grand, que ces individus ne sont pas obligés par la nécessité, comme le sont les animaux dits inférieurs de se soumettre à ce que leur dicte leur instinct. Une des grandes particularités de l'être humain est de pouvoir renouveler et améliorer son action selon les exigences du moment, que celles-ci soient les siennes ou celles de son environnement. Ainsi, comme le mentionne Bergson, la potentialité d'indétermination qui entoure l'action varie conjointement au nombre et à la complexité des fonctions corporelles que les différents êtres vivants possèdent¹¹⁰.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.33.

La perception s'effectue donc en fonction de la complexité de l'organisation du système nerveux - ou de plus en plus complexe si l'on considère seulement les animaux supérieurs -, du système nerveux qui joue un rôle d'analyse et de sélection parmi les souvenirs fournies par la conscience mais aussi parmi les mouvements à transmettre durant ses interactions avec le monde extérieur. Le système nerveux fonctionnerait, selon Bergson, de la manière suivante: Il est tout d'abord le récepteur des excitations provenant principalement du dehors et produisant l'effet d'une décharge explosive qui n'implique pas encore à ce stade l'intervention du cerveau¹¹¹. Plus il est complexe, et plus il permet d'imposer un laps de temps considérable entre le moment de l'excitation et le moment de la réponse. Ce que le détour par le cerveau suscité par l'excitation apporte de plus au besoin du corps de réagir face à son environnement est alors surtout la possibilité du choix de l'action à entreprendre pour les satisfaire, car au délai de plus en plus long correspond une indétermination de la réponse toujours plus grande. Le cerveau organise des mécanismes moteurs qu'il s'agit pour lui de présenter à l'excitation afin d'y répondre le plus adéquatement. Au circuit du réflexe seulement ouvert sur l'extérieur se substitue le circuit ouvert d'une action qui est plus lente mais bien moins nécessaire et potentiellement plus variée que le premier. Bergson nous explique que les cellules sensibles de l'écorce cérébrale permettent d'accéder, selon le bon vouloir, à l'un ou à l'autre des mécanismes moteurs de la moelle parmi lesquels l'individu procède à un choix. Toutefois, pour qu'il y ait un choix, il faut qu'il y ait des options entre lesquelles choisir, et ces options ne sont pas fournies directement par le système nerveux. Le rôle du système nerveux et du cerveau consiste uniquement à être un instrument d'analyse quant au mouvement recueilli et un instrument de sélection quant au mouvement à choisir pour son exécution¹¹². La capacité à créer de nouveaux types d'action constitue donc une aptitude autre que physiologique.

Vu son rôle de simple relai de communication entre mouvement reçu et mouvement exécuté, le système nerveux en général ne peut être considéré, pour Bergson, comme un

¹¹¹ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 81.

¹¹² Bergson, *MM, op. cit.*, pp. 14, 26-27.

appareil servant à fabriquer ou à préparer des représentations¹¹³, tout comme le cerveau en particulier, en tant qu'instrument d'analyse et de sélection d'images en vue de l'action, ne peut faire autre chose que de satisfaire le besoin du corps de réagir à l'action qui provient du monde. Dans cette perspective, le cerveau et la moelle s'unissent pour accomplir cette sélection des images dont procèdent les mouvements¹¹⁴. Ils ne peuvent donc rien créer de nouveau par eux-mêmes. Ce qui fait de ce centre de transmission un centre d'indétermination, outre sa complexification par rapport aux autres êtres vivants, ce qui fait en sorte que l'activité de ce corps pourra être qualifiée d'imprévisible et d'originale et peut sans cesse se renouveler, est ce qui se surajoute à ce corps de manière immatérielle, autrement dit l'âme. Les mouvements corporels sont liés au monde matériel, comme la partie au tout, et il faut qu'à ces mouvements s'ajoute quelque chose de plus, qui ne dépend pas de ces images et qui ne correspondrait pas à l'ordre de la matière: la conscience, ou l'esprit, dans l'acte perceptif, nous offre une piste en ce sens. S'il en était autrement, le corps ne pourrait se soustraire au déterminisme de son action, confiné qu'il est au cercle fermé de ses capacités limitées. Toute possibilité de libre-arbitre, moindre degré de liberté, serait anéantie au profit de la nécessité.

Ce qui fait du corps un centre d'indétermination, c'est le moment d'hésitation que rend possible le système nerveux et la possibilité du choix qui en résulte, mais c'est surtout dans la mesure où ce moment marque un arrêt qui permet à l'activité de la conscience de s'immiscer dans l'activité corporelle. À ce sujet, Jankélévitch prétend que « [...] l'arc automatique, qui ne peut plus contenir le monde spirituel, éclate en actions libres gonflées de souvenirs et d'images » et permet enfin à la volition délibérante de s'exprimer¹¹⁵. Bien entendu, l'écart qui rend possible le surgissement de la conscience est garant de cette indétermination, et le cerveau peut être considéré en ce sens comme un instrument de liberté¹¹⁶. Mais il n'en est que l'instrument, et non la condition de possibilité de son expression, et ne permet en fait que

¹¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁵ Jankélévitch, *op. cit.*, p.81.

¹¹⁶ Jankélévitch, *op.cit.*, p.83.

l'affirmation du libre-arbitre. En effet, le choix volontaire de l'action à exécuter, qui dépend de l'éveil de la conscience individuelle qui l'accompagne, est possible biologiquement par l'organisation et la complexité du cerveau qui offre le temps d'arrêt nécessaire à la conscience pour qu'elle interfère dans la perception concrète tout en lui en limitant en grande partie l'accès. C'est finalement cette dernière, la conscience, qui rend possible l'indétermination de l'action et le passage de la volonté libre, parce qu'en elle se trouve la totalité des souvenirs de l'individu, souvenirs sur lesquels la capacité d'accomplir des actions nouvelles et originales repose. La conscience permet de se souvenir, alors que le cerveau s'occupe du rappel de ces souvenirs. Si l'expression de la liberté implique l'intervention de la totalité de la conscience de l'individu, comme le prétendait Bergson dans *l'Essai*, la véritable liberté ne peut correspondre au libre-arbitre.

Pour mieux comprendre ce « passage de l'homme spinal à l'homme circonspect »¹¹⁷, il nous faut expliquer comment le développement d'une multitude de schèmes moteurs est rendu possible afin de mieux servir la perception concrète; c'est alors le pôle de l'esprit, considéré dans sa relation au corps et donc représenté par la mémoire, qui entre maintenant en jeu. En effet, afin d'expliquer cette complexification et cette multiplication des schèmes moteurs organisés et la diversité dans le choix de l'action qui en découle, il faut qu'à ce système nerveux plus complexe se surajoute une entité capable de préserver en mémoire les expériences passées pour que ces dernières servent à l'avenir. Tous les schèmes moteurs développés et retenus dans la mémoire serviront de modèles d'action suggérés que le cerveau devra analyser afin d'y sélectionner l'action à entreprendre. Le cerveau constitue essentiellement un organe de choix et d'abstention; le rôle du système nerveux est par conséquent de traiter et d'analyser les informations reçues, et, comme nous le comprendrons plus tard, en un sens de limiter ce qui provient de la mémoire pour ne garder que les représentations utiles et adéquates à l'action présente afin de sélectionner les objets en fonction de leur utilité pour cette dernière. Les prochaines sections serviront donc à rendre compte du rôle de la mémoire pure, considérée comme principe d'accumulation et de

¹¹⁷ L'expression est de Jankélévitch, dans *Bergson*.

conservation, dans la mesure où celle-ci est essentielle en ce qui concerne l'élaboration des représentations desquelles procède le choix de l'action la plus optimale à effectuer. Nous verrons comment la perception pure et la mémoire pure se prêtent un concours mutuel au sein de la perception concrète, de laquelle dépend l'action.

2.4 La perception consciente et la reconnaissance attentive

La perception consciente, c'est, à proprement parler, la faculté de rendre présent à la conscience l'objet, et dans le cas de Bergson, l'image perçue. Le détour par le cerveau permet au corps de s'appuyer sur l'expérience vécue qui se conserve et s'accumule au sein de la mémoire. La mémoire joue ici un rôle important dans la philosophie bergsonienne : Le rôle de la conscience, en tant qu'elle est essentiellement mémoire ou durée, donc principe de conservation et d'accumulation, est alors de s'unir à la matière afin de former la réalité, impure, de l'expérience vécue par le corps conscient.

Dans la perspective bergsonienne selon laquelle la perception est « [...] la relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent »¹¹⁸, il faut qu'il y ait, lorsque la conscience est impliquée, une relation privilégiée entre l'image particulière du corps et l'une ou l'autre des images faisant partie de son horizon, relation privilégiée dans la mesure où, au temps de réaction du corps plus long correspond un plus large éventail d'actions possibles. L'être vivant doté de conscience, et en particulier l'humain, possède, comme nous l'avons mentionné plus tôt, une plus grande marge de manœuvre en termes de temps et d'espace grâce à l'organisation plus complexe de son système nerveux et de son cerveau, et finalement à l'apport de la conscience, lorsque vient le temps d'effectuer son action, ce qui lui permet de développer plusieurs alternatives, Bergson semble ainsi ouvrir une brèche où nous pourrions entrevoir la possibilité de la liberté :

¹¹⁸ Bergson, MM, *op.cit.*, p.29.

[...] chaque progrès des centres nerveux, en donnant à l'organisme le choix entre un plus grand nombre d'actions, lancerait un appel aux virtualités capables d'entourer le réel, desserreraient ainsi l'étau, et laisserait plus librement passer la conscience.¹¹⁹

La plus ou moins grande présence de la conscience au sein de la situation présente dépend de la façon dont l'être vivant se sent affecté par ce qui l'entoure, mais aussi et surtout du temps dont il dispose pour accomplir son action et, comme nous le rappelle Jankélévitch, temps signifie ici liberté¹²⁰.

Il y a tout d'abord la présentation du tout, qui est celle de la perception pure, ensuite la représentation organisée selon le pouvoir réflecteur de la perception qui réagit d'après ce que son environnement lui impose. Le corps ne peut réagir de manière volontaire que s'il est doté d'une conscience pour le seconder dans toutes ses entreprises. La représentation du monde est alors influencée par la volonté propre à l'individu. Liées par le seul mécanisme, les images qui constituent la matière demeurent indifférentes les unes aux autres¹²¹. Si nous réintroduisons le pôle de l'esprit au sein de la perception concrète, il faut alors que s'ajoute au pouvoir réflecteur de l'image-corps le pouvoir absorbant de ce dernier, c'est-à-dire l'affection. L'affection provient certes de l'image perçue et fait intervenir l'intérêt envers ce qui vient de l'extérieur. Toutefois, il ne faut pas négliger qu'elle correspond à ce qui, de l'action de cette image, vient non seulement se refléter sur l'image-corps, mais à ce qui est absorbé par cette dernière. Elle est donc aussi ce que nous apportons de l'intérieur et mêlons à la perception. C'est à partir d'elle que peuvent prendre forme notre représentation des choses. « Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté. »¹²² L'affection et l'intérêt qu'elle suscite représentent ce que le corps ne peut laisser passer, ce qui, selon ses expériences passées retenues dans la mémoire, l'incite à réagir sans que ne lui soit imposée une réaction nécessaire. Notre perception sera consciente et attentive en vertu des affections que nous éprouvons, mais aussi et surtout de

¹¹⁹ *Ibid.*, p.647.

¹²⁰ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 83.

¹²¹ Bergson, *MM, op. cit.*, p. 34.

¹²² *Idem*

l'activité de la conscience qui repose essentiellement sur la mémoire et tout ce qu'elle renferme, soit la pure durée de l'être vivant.

L'influence réelle du corps, en d'autres termes ce qui fait qu'il peut apporter un certain changement dans l'ordre du monde qui se présente à lui en décidant « entre plusieurs démarches matériellement possibles »¹²³, provient de ce qu'il fait reposer son choix, comme nous l'expliquerons par la suite, sur une expérience vécue qui s'accumule et se conserve au sein de la mémoire. Les affections font partie de cette expérience corporelle qui doit pouvoir s'accumuler et se conserver. Si celles-ci ne trouvent pas de support au-delà du corps pour leur permettre de se préserver de l'oubli autrement que sous la forme de conditionnements moteurs, il n'y aura pas de possibilité d'apprentissage et de développement de mécanismes et d'habitudes toujours plus perfectionnés, encore moins d'innovations au sein de ces derniers. Pourtant, ces dernières sont possibles, sinon il n'y aurait pas d'évolution. Il y a donc un paramètre à ne pas négliger, et c'est l'apport de la mémoire dans l'« emmagasinage » du vécu. C'est elle qui sort les animaux supérieurs de leurs comportements réflexes et des interactions avec leur environnement qui sont régies par une causalité de type mécanique. C'est alors la mémoire qui fait que nous ne pouvons pas déduire de manière nécessaire de l'état affectif l'acte qui peut en découler, car elle conserve et accumule l'expérience passée du sujet en son sein qui peut finalement profiter à l'élaboration d'une action toujours renouvelée et toujours plus efficace sur le monde. Le passé de l'individu demeure, entre autres sous la forme de caractère, et ce dernier préside à toutes les actions que nous posons. L'existence continuée du passé dans le présent, en d'autres termes la vie ou la durée, saisie par la conscience dans son activité de préservation et d'accroissement permet la possibilité de l'acte volontaire mais aussi et surtout d'assurer une certaine part de liberté dans l'action, ce qui a pour lieu d'entraîner les phénomènes de nouveauté, d'originalité.

¹²³ *Ibid.*, p.15.

2.5 La mémoire pure et son rôle dans la perception concrète

Les chapitres deux et trois de *Matière et mémoire* font état du rôle de la mémoire, donc de la durée en tant qu'elle est le passé toujours grossissant, dans la perception concrète. Celle-ci étant le résultat du mélange entre la perception pure, dont nous avons déjà traitée, et de la mémoire pure, que nous avons surtout mentionnée au passage pour les besoins de l'explication, il nous faut donc nous pencher plus avant sur cette dernière. La mémoire pure correspond à l'ensemble de l'expérience passée vécue par l'individu, laquelle ne cesse de se voir augmentée par l'expérience toujours grandissante de celui-ci. Elle est, comme nous l'avions mentionné plus haut, à la fois « conservation et accumulation du passé dans le présent »¹²⁴. C'est elle qui confère toute sa profondeur à ce dernier, elle est par principe la durée propre de l'individu qui l'accompagne dans toutes ses actions. Nous pourrions employer les mots de Merleau-Ponty pour rendre compte de cette notion: la mémoire pure est comme un « second monde »¹²⁵ dans lequel se retrouve la totalité de nos souvenirs, mais aussi la totalité des souvenirs¹²⁶. C'est que, pour Bergson, la mémoire, qui constitue essentiellement la conscience, donc le pôle de l'esprit, possède autant de réalité que la matière ou le corps, même si c'est plutôt sous la forme de virtualité. La mémoire pure est le passé qui se conserve par lui-même sans que n'intervienne ici toute forme de matière¹²⁷.

Une des questions importantes à laquelle tente de répondre Bergson est de savoir si la mémoire, considérée dans sa pureté, est le support immatériel servant à la conservation des souvenirs. D'affirmer que les souvenirs se conservent d'une certaine manière c'est accorder une forme d'existence au passé. Or, pour Bergson, d'affirmer l'existence du passé par celle de la mémoire comme support immatériel de conservation des souvenirs revient à affirmer

¹²⁴ Gilles Deleuze. *Le Bergsonisme*, Paris : PUF, 1968, p.45.

¹²⁵ Maurice Merleau-Ponty. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : Vrin, 2002, p.85.

¹²⁶ Dans la mesure où il faut procurer à la métaphysique un sol pour se déployer, Bergson choisit la mémoire, plus précisément la durée comme sol, bien que mouvant, à cette dernière. À ce sujet, voir l'excellent ouvrage de Camille Riquier, *Archéologie de Bergson, temps et métaphysique*, Paris : PUF, 2009, 484p.

¹²⁷ Nous n'entrerons pas ici dans le détail de l'explication de l'existence affirmée du passé selon Bergson. Bien que ce soit un aspect important de sa théorie, entreprendre son explication dans ce présent travail viendrait alourdir le propos et nuirait à la présentation des enjeux que nous tâchons de mettre en relief.

l'existence indépendante de l'esprit. Dans la perspective où Bergson tente dans *Matière et mémoire* de démontrer tout autant la réalité de l'esprit que celle de la matière, il doit postuler l'existence au moins virtuelle du passé. La justification de l'existence du passé est un problème auquel s'est attardée une grande partie de la tradition philosophique. Du fait que beaucoup de philosophes considèrent le présent comme «ce qui est», donc comme le seul existant, résulte bon nombre de problèmes: le statut d'existence du passé et celui de l'avenir deviennent ainsi problématique. De fait, ils considèrent le passé comme n'étant plus et l'avenir comme n'étant pas encore, ce qui pose un grave problème de définition. Nous pouvons, à titre d'exemple, nous référer à la solution que propose Augustin au problème de l'existence du passé et du futur. Selon ce dernier, nous ne pouvons voir ce qui n'existe pas, il faut bien alors fournir autrement un statut d'existence au passé et au futur. Il faut savoir les situer, et Augustin prétend qu'ils ne peuvent y être qu'en tant que présents, et non en tant que passé et futur considérés comme tels¹²⁸. En tant que passé, le passé n'est plus, il ne peut donc pas être en tant que tel dans le présent. Les choses ont laissé dans l'esprit des empreintes comme images, et c'est à ces images seulement auxquelles on a accès. Tandis que les premières ne sont plus, les secondes demeurent. Le passé subsiste dans notre esprit en tant que représentations seulement. C'est donc dans la mesure où il dépend du présent, où il participe à l'élaboration des représentations que le passé possède un certain statut d'existence. Par lui-même, en tant que lui-même, il n'existe pas. Tout au plus pouvons-nous en avoir l'intuition par le processus de la mémoire.

Pour Bergson, il y a confusion à propos de la définition du temps du fait que la tradition associe l'être au présent, à ce qui est actuellement présent. C'est cette association qui pose problème, il faut donc reconsidérer le statut du présent. Pour le philosophe, le présent n'est pas «ce qui est», il est «ce qui se fait» dans la mesure où le présent est action. C'est en effet le moment où la conscience incarnée tend vers une action de manière imminente. Elle se rapporte toujours pour son action à venir à un passé soit lointain soit immédiat, mais toujours elle est tendue entre ces deux directions, celle du passé et celle de l'avenir, pour lesquelles

¹²⁸ Saint-Augustin, *Les Confessions*, livre onzième, chapitre XVIII, Paris: GF, 1964, p. 268.

elle devient réminiscence et projet. Nous pouvons considérer, selon Bergson, l'identité du présent à la conscience de notre propre corps au moment où nous sommes en train de vivre, ici et maintenant¹²⁹. Le présent est donc le moment qui nous situe dans l'espace, le moment précis de la «distension de l'âme» qui se remet dans le passé afin d'agir en vue du futur. Bergson définit le présent en ces termes :

[...] ce que j'appelle mon «présent» empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait¹³⁰.

Bien qu'on définisse le présent comme instant, il ne peut être considéré ainsi selon les dires de Bergson, car, selon ce dernier, le présent possède une certaine épaisseur de durée qui contient en elle au moins le passé immédiat, voire l'entièreté du passé, tout autant que l'avenir imminent vers lequel il se projette. Le présent, dans la perspective où il correspond au «se faisant» est ce qui demeure le plus insaisissable. Nous pourrions même affirmer que le présent n'est pas, il est plutôt pur devenir¹³¹. Nous pourrions tenter de le déterminer en lui assignant un lieu et un temps, mais ce serait simplement montrer en quoi il n'est presque rien de plus qu'une tension vers un avenir dans lequel nous nous projetons à travers nos actions.

Comme il n'est pas «ce qui est», mais bien «ce qui se fait», le présent doit être compris comme le moment préparatoire ou celui de l'accomplissement de l'action du corps sur le monde qui l'environne, qu'il se représente et dont il occupe le centre par le fait même de cette coupe qu'il y pratique par l'entremise de la perception attentive, du discernement. Au sujet de la perception attentive qui se fait dans le présent que Bergson associe directement à la perception concrète du sujet, il affirme que :

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ Bergson, MM, *op.cit.*, p.153.

¹³¹ Deleuze, *op.cit.*, p.49.

Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel: notre corps en occupe le centre; il est, de ce monde matériel, ce que nous sentons directement s'écouler; en son état actuel consiste l'actualité de notre présent.¹³²

Ainsi défini, le présent est un moment qui se dérobe toujours plutôt qu'un moment que nous pouvons fixer. C'est une constante réactualisation du moment présent à laquelle on procède à chaque nouvelle «fixation» de l'image par le mécanisme de la perception, mais ce moment n'est rien sans le passé sur lequel il s'appuie pour mieux progresser vers l'avenir. La perception concrète, selon le philosophe, est appelée à jouer un rôle pratique pour le sujet percevant, un rôle qui permet à ce dernier de savoir agir sur le monde de la matière qu'il peut manipuler et modifier. Fixer un moment dans le flux de la durée c'est la conscience qui se saisit dans la position de l'agent qui, par son corps situé dans l'espace et dans le temps, possède la faculté de s'actualiser par ses actions tout en entraînant des changements sur et dans le monde.

Le statut d'existence du temps ne se trouve donc pas dans ce qu'il a de fixe. C'est que le temps est lui aussi, et nécessairement, à associer à la notion de devenir, de progrès. La durée pure correspond à un flux d'écoulement pouvant être intuitionné par l'esprit qui, à travers le processus de formation du souvenir-image propre au moment de la perception, doit y opérer une coupe, donc procéder à une mise à l'arrêt de l'image, dans un lieu qui est celui de son corps, afin de permettre à ce dernier de poser son action. Ayant déjà affirmé que la perception du corps situé dans l'espace ne peut se faire qu'en relation à quelque chose qui a intéressé son action, nous pouvons ajouter que cet intérêt est souvent motivé et interprété par les rapports de ressemblance que le présent entretient avec le passé.

¹³² Bergson, MM, *op.cit.*, p.154.

Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur. De mon passé, cela seul devient image, et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile; mais, dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent. Le souvenir actualisé en image diffère donc profondément de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie. Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent et par conséquent inextensif.¹³³

La perception intéressée est le propre d'un corps inséré dans le monde et possédant la capacité d'agir et de réagir sur lui, mais aussi celui d'une image particulière considérée comme centre d'action indéterminée ayant le choix de déterminer ce qui va attirer son attention, ce sur quoi elle veut agir selon ce qui l'a affecté et ce qui constitue son expérience passée. C'est sur d'autres images, formées à partir de recouvrement des perceptions par les souvenirs, donc de la contribution du souvenir pur à la perception pure au mélange duquel résulte la perception concrète que cette action est portée.

La perception concrète peut faire intervenir les souvenirs de deux manières différentes, deux manières qui déterminent finalement le type d'action qui s'ensuivra. Dans le deuxième chapitre, Bergson introduit donc l'explication de la conservation des souvenirs qui seront éventuellement appelés à servir la perception présente en l'interprétant. Selon le philosophe, il y a deux modes de conservation des souvenirs qui correspondent à deux formes que la mémoire peut prendre concrètement. L'une est considérée par Bergson comme une mémoire plus authentique dans la mesure où elle conserve en elle les souvenirs tels qu'ils se sont produits, avec leur date et leur lieu précis. L'autre est une mémoire qui n'en est plus tout à fait une, celle qui s'occupe d'organiser des mouvements et de monter des mécanismes moteurs. C'est le concours mutuel de ces deux mémoires et leur intégration qui favorise l'élaboration d'une action toujours plus efficace sur le monde, tant par le développement des mécanismes moteurs qui constituent les habitudes que par la rétention d'une expérience

¹³³ Bergson, MM, *op.cit.*, p.156.

passée qui fait que l'individu se reposant sur celle-ci fait intervenir tout à la fois corps et âme dans le choix de son action.

La mémoire pure est constituée par les souvenirs indépendants, qu'elle conserve et accumule en son sein. La mémoire est représentée chez Bergson par l'image d'un cône renversé composé de tous les souvenirs se rapportant à l'expérience vécue par l'être vivant. C'est là que nous les retrouvons tels qu'ils se sont produits dans le passé, sans modifications. La mémoire comprend donc en elle l'entièreté de notre vie passée, c'est-à-dire tous les états de conscience que nous avons traversés. La mémoire pure possède le rôle suivant :

Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui se renouvelle sans cesse.¹³⁴

Ainsi, la mémoire pure est un processus de conservation des souvenirs qui les retient en elle de la même façon qu'ils se sont présentés à la conscience, avec leur situation précise dans le temps. Elle est essentiellement notre durée propre. Les souvenirs purs qu'elle retient sont à proprement parler indépendants des besoins de l'action corporelle dans le monde environnant, mais aussi de la conscience représentative, car leur mode d'être particulier est celui du passé¹³⁵. Ces souvenirs sont conservés virtuellement en elle et ne peuvent devenir actuels qu'à travers la perception qui les attire à elle pour se concrétiser. Ils sont et demeurent impuissants, dans la mesure où ils n'agissent pas, mais où ils existent de manière inactive dans la mémoire pure jusqu'à ce que la perception leur prête une certaine matérialité - ce qui, finalement, leur confère une forme qui n'est plus celle qu'ils avaient à l'origine-, celle des souvenirs-images. Dans la mesure où ils sont impuissants, les souvenirs purs sont de l'ordre de l'inconscient et du non-agissant, ce qui ne veut pas dire qu'ils sont inexistantes et qu'ils ne peuvent redevenir conscients. Ils peuvent être ramenés à la conscience, et en ce sens la mémoire pure est coextensive à la conscience, car elle lui fournit les souvenirs pouvant être transformés en souvenirs-images afin de profiter à l'action. Les souvenirs purs sont du passé,

¹³⁴ Bergson, MM, *op.cit.*, p.168.

¹³⁵ François, *op. cit.*, 2008a, p. 32.

tandis que le souvenir-image est une manière bien déterminée de se rapporter au passé, dans le présent.

D'après Bergson, les exigences de l'action nous obligent à détourner notre regard du passé et à le diriger vers l'avenir. Cependant, la mémoire, dans la mesure où elle conserve l'expérience passée de l'individu, sert l'action en l'enrichissant de cette expérience toujours plus grande qu'elle rend disponible à la perception consciente. Rendre présent à la conscience, c'est réactualiser sous la forme d'images des souvenirs qui sont restés intacts, mais qui, pour les besoins de l'action, sont dénaturés pour correspondre à la perception présente. Dans ce processus d'actualisation des éléments du passé qui constituent ce que Bergson nomme l'inconscient, ceux-ci passent de l'état de virtualités à l'état d'images, devenant ainsi le support matériel du passé dans le présent. C'est sous la forme dévoyée du souvenir-image que se présentera donc l'apport de la mémoire au sein de la perception consciente.

Bien qu'il lui faille considérer et analyser ce que lui fournit la mémoire en tant qu'expérience accumulée, le corps ne doit pas négliger sa fonction de sélection afin de ne garder des souvenirs que ce qui possède une quelconque utilité pour la situation présente qui requiert son action. C'est en ce sens que le cerveau est, selon Bergson, l'organe de l'attention à la vie. La période d'attente que le système nerveux plus complexe des animaux supérieurs permet est en fait une période d'attention¹³⁶. Le corps doté de conscience s'oriente au sein de la matière et limite l'horizon de la perception selon les besoins à satisfaire. « Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique. »¹³⁷ Par l'entremise du système nerveux et du cerveau, la conscience incarnée procède au choix de ce qui fera l'objet de l'attention. C'est en fait par ce discernement qu'une image peut se détacher de l'ensemble des images et ainsi devenir l'objet de la perception consciente. Au sein du phénomène de la perception dans sa version concrète, la présence des êtres vivants conçus comme des centres d'indétermination aboutit à la suppression, à

¹³⁶ Bergson, MM, *op. cit.*, pp.109-110.

¹³⁷ *Ibid.*, p.48.

l'obscurcissement, des diverses parties de la totalité de ce qui peut être possiblement perçu qui ne les intéressent pas¹³⁸. Les choses réfléchissent leur action réelle sur eux et ils décident de ce qu'ils en retiennent, diminuant ainsi la puissance d'action que les premiers ont sur eux. Les actions des objets qui n'ont pas suscité leur intérêt ne seront pas captées par eux et les autres, arrêtées au passage, deviendront perceptions. Autrement dit, c'est comme si la face des objets tournées vers nous, celle qui a réussi à susciter notre intérêt, est finalement ce qui reste de ces objets, c'est-à-dire la représentation que nous en avons. C'est grâce à elle que nous évaluerons les possibilités de notre action.

La représentation que nous avons des choses est le résultat de la diminution à laquelle nous procédons au sein de la présentation de la matière. Ce que nous en retenons, en définitive, est ce sur quoi nous pouvons posséder une influence réelle¹³⁹. C'est donc dire que, selon les termes de Bergson, la perception consciente est pauvreté nécessaire¹⁴⁰, un appauvrissement de la perception pure selon les exigences de l'action présente. Cependant, cet appauvrissement de la perception est compensé par un enrichissement que permet l'intervention de la mémoire et des souvenirs-images au sein du phénomène de la perception. Celle-ci fait en sorte de rendre présente au corps une certaine partie du tout, à laquelle se mêleront les souvenirs que la conscience lui fournit selon leur utilité pour les besoins de l'action présente. Nous saisissons une partie du monde environnant afin d'y apposer notre trace, en y faisant l'esquisse, en y projetant les actions virtuelles de notre corps quant à ce monde, actions entre lesquelles nous procéderons éventuellement à un choix¹⁴¹. Le corps, par le biais du cerveau, procède donc à la sélection des images qui serviront la perception, et c'est alors que la mémoire est appelée à jouer un rôle important dans la perception concrète en ceci que c'est elle qui nous permet d'avoir accès à des souvenirs-images qui viennent compléter l'imagerie de la perception et faciliter ainsi l'action par le rappel.

¹³⁸ *Ibid.* p.33.

¹³⁹ Bergson, MM, *op.cit.*, p.34.

¹⁴⁰ Bergson, MM, *op. cit.*, p.35.

¹⁴¹ Il nous faut ici garder une certaine réserve quant à l'utilisation du terme «choix». Il ne faut pas penser que la conscience incarnée décide toujours entre telle ou telle action selon une logique prédéfinie.

Afin de trouver le souvenir utile à l'action en voie de s'accomplir, une certaine attitude se trouve à être plus appropriée que les autres, et c'est justement cette attitude appropriée à laquelle nous dispose notre recherche dans le passé à travers l'acte psychologique du rappel. Ce rappel exige de nous un appel au souvenir, autrement dit que nous nous replaçions dans le passé. En effet, lorsque nous puisons à même la mémoire, il nous faut tout d'abord nous replonger dans le passé dans ce qu'il a de plus général¹⁴², nous dit Bergson, éventuellement dans des régions de ce passé qui varient selon leur degré de généralité. Se référer à notre passé afin de servir l'avenir, c'est se promener dans ces cercles de la mémoire, lesquels sont comme autant de niveaux qui correspondent à autant d'états plus ou moins contractés de notre passé¹⁴³. C'est ainsi que la mémoire pure est représentée par Bergson sous la forme d'un cône renversé, dont la partie la plus élargie est constituée par l'ensemble des souvenirs conservés dans ce qu'ils ont de plus particulier en tant qu'événements mais de plus général en terme d'expérience, et dont la pointe est l'expérience présente du corps qui s'insère dans le monde environnant, le lieu de la perception concrète. Selon les besoins de la pratique, il s'agira de se référer à des régions plus ou moins éloignées de la mémoire pure. L'analogie que Bergson fait en ce sens est de comparer cette recherche du souvenir à l'ajustement, la mise au point, d'un appareil photographique. Ce travail de mise au point n'est qu'une mise à disposition pour la réception du souvenir en voie de se matérialiser en souvenir-image.

La mémoire permet de cette façon de rendre les souvenirs présents à la conscience, de redescendre des hauteurs de la mémoire pure jusqu'à la pointe de l'expérience qui se situe dans le présent considéré comme progression constante¹⁴⁴. Bergson nous explique que le mouvement du travail de la mémoire pour les besoins de la perception se faisant dans le présent se fait ensuite du passé au présent: lorsque le saut dans la mémoire a été effectué et que nous sommes situés au bon niveau de contraction du passé, le souvenir peut alors s'actualiser. C'est par le rappel ou l'évocation qu'est réintroduit à l'aide de la conscience une

¹⁴² Il faut concevoir ce passé en général comme l'être en soi, c'est l'ontologie pure, tandis que le présent est du psychologique, il est de l'actif et de l'utile.

¹⁴³ Deleuze, *op. cit.*, p.58.

¹⁴⁴ Bergson, MM, *op. cit.*, p.111.

image du passé dans la perception présente afin de coïncider avec cette dernière et de l'interpréter¹⁴⁵. Les souvenirs jusque-là virtuels qui appartiennent à la mémoire pure trouvent à se matérialiser par leur mélange avec les données de la perception. Au sein de la perception concrète, des mouvements sont esquissés pour qu'elle s'accomplisse qui sont finalement des mouvements de contraction aboutissant à la matérialisation en images des souvenirs purs que la mémoire a dirigés et orientés vers la perception reçue, d'après les ressemblances qu'ils accusent avec cette dernière. Dans ce processus d'actualisation, les souvenirs sont dénaturés afin de mieux s'adapter aux exigences du présent, ce que Bergson nomme l'attention à la vie¹⁴⁶. L'attention étant une faculté d'analyse, la mémoire qui la supporte offre des souvenirs-images qui viennent compléter et, par le fait même, se coller à la perception présente pour s'identifier à elle. Cet effort d'analyse est finalement un effort de synthèse pour reproduire l'image perçue.

Dans l'action réflexe et même dans l'action volontaire, ce n'est donc pas à la mémoire pure à laquelle nous avons affaire directement, mais c'est plutôt à une forme dénaturée de cette dernière, la mémoire-souvenir, laquelle peut finalement aboutir à la mémoire-habitude par contraction. C'est à partir des souvenirs conservés par la mémoire et par leur réactualisation à travers l'acte de rappel que peuvent se développer des schèmes moteurs et, éventuellement, des habitudes d'actions. Les souvenirs de la mémoire pure jusqu'alors inconscients trouvent à s'actualiser, par contraction et par recouvrement des perceptions, dans les souvenirs-images et, par la suite, dans les mouvements présents à travers la mémoire-habitude. La mémoire-habitude profite donc de l'expérience que lui offre la mémoire-souvenir par l'entremise des souvenirs-images qu'elle lui suggère afin de mettre en place et de peaufiner des mécanismes moteurs qui serviront à l'accomplissement de l'action qui se prépare et qu'elle accomplit.

Dans cette forme de mémoire que Bergson désigne comme mémoire-habitude, la perception et les images qui la constituent sont enregistrées dans le corps à travers le

¹⁴⁵ François, *op.cit.*, 2008a, p.34.

¹⁴⁶ Deleuze, *op. cit.*, 1968, p.68.

développement de mécanismes moteurs, lequel est soumis et régi par les besoins de l'action. Après les avoir organisés en schèmes moteurs, la répétition des mouvements entrepris par le corps au sein du monde matériel, et l'habitude qu'elle fait naître, lui permet l'emmagasinage de ces mouvements en elle, dans ce corps. En effet, la mémoire tire à elle tout ce qu'il peut y avoir de riche en expérience nouvelle et constructive dans la perception afin de faire la synthèse, par la faculté de la mémoire-contraction, de cette expérience vécue et de rendre cette dernière utilisable pour l'action présente et ce, de manière toujours plus efficace par la complexification des mécanismes qu'elle organise. À force d'expériences et de répétitions de ces expériences, mais aussi grâce à la participation de l'autre forme de mémoire, ses mécanismes deviennent de plus en plus complexes. Les mécanismes se développent à force de répéter les mouvements et s'il en est ainsi, c'est que le système nerveux possède précisément cette fonction de construction d'appareils moteurs. Ce qui permet la construction des mécanismes moteurs, c'est l'analyse que le corps, plus particulièrement le cerveau, fait des perceptions, analyse qui organise les mouvements prolongeant les perceptions, ce qui finit par créer les habitudes. Elle fonctionne donc par décomposition et recombinaison pour communiquer avec l'intelligence du corps¹⁴⁷ qui est essentiellement motrice.

C'est la reconnaissance attentive qui permet la complexification des mécanismes moteurs, car elle procède par organisation de plus en plus précise des contours dans les perceptions usuelles, aboutissant ainsi au développement des schèmes moteurs qui nous permettent de fonctionner naturellement et même machinalement, selon un degré d'hésitation dans le choix des mouvements à accomplir qui varie d'après l'intérêt que nous portons à l'affection présente. Il faut donc voir entre les perceptions présentes et les souvenirs qui appartiennent au passé une progression réciproque et un échange mutuel. Les perceptions présentes, éclairées par l'attention bien dirigée, nourrissent, en y ajoutant ce qu'elles peuvent contenir de nouveau, la mémoire. En même temps, la conscience, qui peut être directement associée à la mémoire dans la mesure où celle-ci est le support de celle-là, préside à l'organisation des perceptions et éventuellement des mouvements en autant de schèmes

¹⁴⁷ Bergson, MM, *op.cit.*, p.122.

moteurs qu'il en faut pour accomplir l'action exigée du corps par la perception du monde (nous devrions dire d'une partie de ce monde) qui l'entoure. À chaque nouvelle répétition de l'effort, l'habitude est mieux acquise et facilite alors l'usage et l'action. Avec le temps et l'expérience, les mécanismes s'intègrent mieux les uns les autres et se développent en se perfectionnant, ce qui simplifie la vie pratique.

La fabrication des habitudes d'action entraîne cependant à sa suite une certaine perte de tension pour la conscience. Bergson écrit à ce propos que la mémoire consciente perd ainsi en étendue ce qu'elle gagne en pénétration. L'expérience du corps, après s'être reposée sur l'apport de la mémoire dans la perception et en avoir fait la synthèse en la contractant pour mieux la rendre utile à la vie pratique, cesse peu à peu de s'y référer directement en tant que mémoire pour se contenter de l'utiliser sous sa forme dévoyée, là où elle n'est plus que l'ombre d'elle-même, c'est-à-dire une mécanique du corps rendue automatique. Pour illustrer son propos, Bergson introduit l'exemple de la leçon apprise par cœur¹⁴⁸. Le fait que la leçon soit ainsi mémorisée et qu'on puisse la répéter autant de fois qu'on veut représente le type de mémoire identifié à l'habitude. On ne considère pas ici les divers moments qui ont servi à la composition des mécanismes moteurs servant à son accomplissement. Elle consiste ainsi en une action à système fermé, car les mouvements qui composent l'action automatique sont discernables et quantifiables¹⁴⁹. C'est ici le fait de pouvoir accomplir le mouvement, donc de commencer au début de la leçon et d'aboutir à une fin, qui importe ici et non pas le comment de la possibilité de son accomplissement, c'est-à-dire les différents moments de l'apprentissage qui ont concouru à la possibilité de ce dernier. Ces moments concernent plus directement la mémoire-souvenir, selon laquelle chacun des moments qui ont concouru à l'apprentissage par cœur de la leçon peut être rendu présent dans la mémoire.

Le souvenir-habitude possède une durée bien déterminée, le temps de la récitation, de la reconstitution de chacune des étapes qui procèdent à son développement en une synthèse, tandis que le souvenir-événement, possède une durée variable selon le choix de notre volonté.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 83 et sq.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.84.

En effet, il n'en tient qu'à nous et à notre bon vouloir de nous représenter un des moments qui a concouru à l'apprentissage de la leçon. Chaque moment est unique et nous pouvons ainsi nous le représenter par la situation temporelle et spatiale qu'il a occupée au sein de notre expérience passée. Le souvenir-habitude ne possède pas de place précise dans le passé à laquelle on peut se référer en images qui le représenteraient; on peut dire de la mémoire qui lui est liée qu'« ... elle est vécue, [qu'] elle est agie, plutôt que représentée »¹⁵⁰. Il est nommé souvenir-habitude dans la mesure où il se rapproche de l'habitude : il est acquis par l'effort et la répétition. Le souvenir-événement, quant à lui, fait partie d'une longue suite de souvenirs-images qui possèdent chacun leur place dans le temps et constituent l'histoire de l'individu. Il ne peut donc pas se répéter sans se dénaturer, ce qui fait de lui un souvenir bien différent d'une habitude¹⁵¹. Le premier type de souvenir fait donc partie de l'action naissante ou accomplie, tandis que le deuxième est une représentation¹⁵².

Emmagasinés dans le corps en mécanismes moteurs, les souvenirs-habitudes diffèrent en nature des souvenirs-événements qui se rapportent plutôt à la mémoire comme principe de rétention du passé. Bien qu'à la base le souvenir-habitude procède des différents moments que sont les souvenirs-événements, il n'est pas nécessaire de se les rappeler tous pour pouvoir faire la récitation de la leçon. Ces derniers, quant à eux, n'ont pas besoin de l'habitude pour se conserver, ils dépendent plutôt des souvenirs indépendants, c'est-à-dire purs, qui se conservent par eux-mêmes comme autant de « morceaux » du passé¹⁵³. Toutefois, comme nous l'avons laissé entendre, les deux mémoires demeurent en constante interaction l'une par rapport à l'autre et se portent un mutuel appui. Les deux types de mémoire ne sont donc pas deux choses radicalement séparées: « La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base »¹⁵⁴. S'il en est ainsi, c'est que la

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.85.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.88.

¹⁵² *Ibid.*, p.84.

¹⁵³ Cette expression est empruntée à Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*, Paris : PUF, 2008, 285p.

¹⁵⁴ Bergson, MM, *op.cit.*, p. 169.

mémoire du passé est le sol à partir duquel le souvenir-image prend sa source, c'est-à-dire qu'elle est la source d'où est puisé ce qui, pour la mémoire-souvenir, servira à l'élaboration des représentations et éventuellement à l'élaboration des habitudes d'action à partir du développement des schèmes moteurs. La mémoire événementielle et ses représentations servent donc de guide pour la mémoire du corps dans l'entreprise de son action.

2.6 L'action de l'être humain : conscience et intelligence

Afin de poser notre action dans le monde, il nous faut sans cesse pratiquer ces coupes instantanées que Bergson identifie au présent saisi alors comme instant. C'est exactement cette pratique du corps qui nous fait voir des problèmes là où il ne devrait pas y en avoir. Chez l'être humain, la conscience rend possible l'intervention de la liberté au sein de l'Action entreprise. Avec elle et par elle, l'individu peut se dégager de la causalité mécanique qui règle le monde et entreprendre des actions qui font intervenir une part de volonté qui ne peut être négligée. Dans *Matière et mémoire*, Bergson nous fait donc état du rôle joué par la conscience quant à la liberté et à ses diverses degrés d'expression. Considérée du point de vue de l'action réflexe, la perception de l'individu n'a rien de relative ni de subjective, elle est tout simplement divisée selon les besoins des interactions de l'individu au sein du monde matériel¹⁵⁵. Elle serait plutôt la perception considérée dans sa pureté, autrement dit en tant que rapports entre des objets régis par la causalité mécanique. Rien de ce qui caractérise le sujet en propre n'est pris en considération ici, elle est celle de l'individu pris dans la matérialité du présent « pur », donc prisonnier du déterminisme total. La perception concrète qui implique l'intervention de la conscience au sein de l'activité de l'être humain, joue un rôle qui permet à ce dernier d'agir réellement sur le monde de la matière. Son niveau de conscience et son intelligence lui permettent d'entreprendre des actions réfléchies et volontaires. Par le fait même, il impose une forme à la matière, peut anticiper sur les résultats de son action et mieux savoir réagir à l'avenir. La spatialisation de la durée dans ce contexte possède cet avantage de rendre possible une connaissance pratique qui offre une certaine maîtrise du monde matériel et l'accomplissement d'une action efficace sur ce dernier. Fixer un moment dans le flux de la

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 49.

durée, c'est la conscience qui se saisit dans la position de l'agent et qui, par son corps situé dans l'espace et dans le temps, possède la faculté de s'actualiser par ses actions tout en entraînant des changements sur et dans le monde.

Cependant, dans la perspective que nous offre *Matière et mémoire*, l'individu limite sa perception et finalement son action à ce qu'elle a de pratique et d'efficace pour la situation présente. « Si le corps se définit par l'action, et si l'action impose la spatialisation, alors il ne l'impose pas seulement aux souvenirs, mais au monde, à la matière ou aux perceptions. »¹⁵⁶ L'une des hypothèses de cet ouvrage est de faire de la perception non pas un outil pour la contemplation, mais bien plutôt pour l'action, donc pour la pratique. Dans ce contexte, l'intelligence comme particularité propre à l'être humain, s'occupe plus d'acquérir un savoir pratique sur le monde afin de pouvoir y agir que de faire l'acquisition d'un savoir qui viserait l'essence même de ce dernier. L'intervention de l'intelligence au sein de la perception fait en sorte de limiter son champ d'attention pour ne conserver que ce qui peut posséder un intérêt et une utilité pour l'activité de l'individu. Par son intelligence, l'être humain est plus apte à délibérer sur les options qu'il peut élaborer en fonction de ses besoins qu'à se laisser vivre et innover librement. De ce point de vue, son activité lui offre bien plutôt la possibilité d'affirmer son libre-arbitre que celle d'exprimer pleinement sa liberté. C'est sa capacité à saisir sa durée, à retenir son passé et à se projeter dans l'avenir qui permet à l'individu d'effectuer des actions imprévisibles et potentiellement libres. Cette durée est l'authentique durée de la conscience, celle que l'intelligence liée à la vie pratique méconnaît dans sa propension à procéder à son mélange avec l'espace afin de s'orienter et à fractionner cette durée pour augmenter son efficacité en visant l'utilité.

L'acte libre et l'acte utile ou volontaire, bien que possédant des caractéristiques que nous pourrions juger similaires au départ, sont différents par nature. L'acte utile prend appui sur les besoins et insère une zone d'indétermination dans la matière, au sein de la nécessité matérielle. C'est une sorte d'acte qui prend appui sur l'expression d'un degré moindre de liberté, mais pas libérateur, car la conscience y est assujettie aux exigences du vouloir-vivre

¹⁵⁶ Worms, *op. cit.*, p. 114

et de la conservation. La différence entre les deux actes consiste donc en ce que l'acte utile voit la liberté dont il est empreint se manifester dans l'indétermination de l'effet plus que dans l'indépendance de la cause. La causalité qui intervient dans l'action utile n'est pas aussi prévisible que l'est la causalité mécanique, mais est tout de même soumise à une certaine forme de déterminisme. Les motifs qui interviennent au sein de la délibération volitive dont procède ce type d'action sont identifiables par l'intelligence et la raison qui tâchent d'expliquer le processus décisionnel aboutissant à l'action. La réflexion à laquelle elles procèdent permet d'identifier des motifs justifiant l'action chez l'être humain, tandis que les interactions au sein du monde physique sont soumis à une causalité inébranlable. C'est ce qui marque la différence fondamentale entre la nécessité biologique et la nécessité physique. La nécessité biologique implique une part d'indétermination, celle du choix de l'action à entreprendre. Le choix peut être celui auquel procède le corps muni de la conscience dans la sélection d'images par l'entremise du cerveau et dans l'élaboration de l'action à entreprendre, mais aussi celui qui implique la nécessité d'agir sur les objets extérieurs.

À travers la présentation de la théorie de l'action et du rôle qu'y joue la perception consciente que nous avons pu faire à partir du premier chapitre de *Matière et mémoire*, nous avons exposé sa manière de rendre compte de la distinction entre l'action réflexe qui caractérise tout type de relation basée sur la causalité mécanique et l'action volontaire produite par le corps doté de conscience. De cette présentation du phénomène de la perception concrète, qui résulte du mélange et de l'interaction entre la perception pure et la mémoire pure, nous pouvons conclure à l'indétermination de l'action, lorsqu'il s'agit de l'activité corporelle de l'être vivant. C'est la fin de la nécessité matérielle, soit de «l'équivalence entre l'action et la réaction»¹⁵⁷. En effet, comme nous l'avons expliqué précédemment, par la façon même dont est organisé le système nerveux et dont il interagit avec le cerveau, il en résulte une infinité de connexions possibles entre l'impression sensorielle et les mouvements¹⁵⁸, ce qui ouvre un horizon de possibilités toujours plus grand

¹⁵⁷ Worms, *op. cit.*, 2004, p.141.

¹⁵⁸ Bergson, MM, *op.cit.*, p.102.

quant à l'action pouvant être choisie et exécutée. Ce choix procède de la conscience qui l'éclaire en fournissant à l'ensemble du corps le « contenu » à partir duquel il peut s'exécuter, celui-ci étant toute l'expérience passée de l'individu préservée de l'oubli par la mémoire. C'est la mémoire, sur laquelle repose la conscience, qui rend possible la complexification des habitudes motrices et la démultiplication des options d'actions disponibles. « En d'autres termes, plus je recule sur fond de mémoire, plus l'avenir s'ouvre devant moi et moins je suis prisonnier de la matérialité du présent pur et du déterminisme des lois qui le gouvernent. »¹⁵⁹ L'accumulation et la conservation des souvenirs dans la mémoire permettent la sélection de l'un ou de plusieurs d'entre eux par le cerveau, mais seulement sous une forme dévoyée, c'est-à-dire sous la forme d'images, résultat de l'impureté que la matière a insérée dans la mémoire soumise aux besoins de l'action. Cette accumulation et cette conservation des souvenirs au sein de la mémoire permettent de multiplier et de travailler l'élaboration d'une multitude de schèmes moteurs et ainsi d'enrichir les possibilités de l'action afin de la rendre plus efficace et optimale, ce qui permet d'expliquer la part d'indétermination au sein de cette action et d'entrevoir l'émergence de la liberté.

Il nous reste encore à expliquer la véritable possibilité de l'action libre chez l'être humain, autrement dit ce qui fait sa véritable spécificité au sein du monde matériel. Car, comme nous le rappelle Camille Riquier dans son *Archéologie de Bergson, temps et métaphysique*, il y a impossibilité, au stade où demeure l'explication de *Matière et mémoire*, de voir surgir l'action pleinement libre. Il faut recourir aux ouvrages le précédant et le succédant, faire ainsi la boucle entre *l'Essai* et *l'Évolution créatrice* afin de voir poindre en filigrane de l'œuvre présente l'émergence de cette possibilité. En effet, *l'Essai* établit la distinction entre le moi profond et le moi superficiel qui se trouve reprise dans *l'Évolution créatrice*, où la liberté est directement associée à la durée de la conscience et en représente l'accès et l'expression complète. Nous pourrions reprendre ici à notre compte les affirmations de Riquier qui nous laisse entendre que le problème qui concernait *Matière et mémoire* a été laissé à moitié sans réponse :

¹⁵⁹ Riquier, *op. cit.*, 2009, p.356.

Nous savons comment le corps influe sur l'âme et vient limiter l'esprit, puisque ne s'actualisent que les souvenirs qui peuvent éclairer utilement l'action présente. Mais nous ne savons pas, en retour, comment l'esprit peut influencer sur le corps et lui permettre d'imprimer dans le monde des mouvements imprévisibles. Un retard entre le mouvement reçu et le mouvement donné était accordé par la complication du corps vivant, et une fissure s'ouvrait dans le monde pour que notre liberté pût s'y déverser, mais non pas pour qu'elle s'y déversât effectivement.¹⁶⁰

Ainsi, dans l'étude de cet ouvrage majeur de Bergson, nous sommes revenus sur la théorie de l'action qu'impliquait l'analyse de la relation de l'esprit au corps, avec toutes les conséquences qu'une telle relation qui ne trouve pas sa réciproque peut posséder, afin de comprendre ce qui fait la spécificité de l'action humaine au sein de l'élan vital. Malheureusement, la liberté, élément se trouvant au centre des traits caractéristiques qui font la spécificité de l'agir humain, n'a pu émerger de manière claire et précise. La dimension de la délibération volitive, laquelle pose les options d'action entre lesquelles l'individu peut choisir, est bien explicitée dans cet ouvrage, mais elle ne satisfait pas la définition de la liberté proposée par Bergson dans *l'Essai*. Nous avons aussi pu comprendre que les actions humaines tendent à s'organiser en habitudes motrices au sein desquelles, si elles sont bien assimilées par la mémoire du corps, la conscience s'endort. Beaucoup de nos actions finissent par être assimilées en un schème moteur, lequel simplifie, pour l'individu se trouvant dans une situation où le choix d'une action à accomplir s'impose, l'action à entreprendre. Dans une telle organisation des différents mouvements, la conscience finit par se perdre. Nous voyons, d'après ce que nous avons pu comprendre de la théorie de l'action bergsonienne, que la possibilité d'un assoupissement de la conscience guette l'individu à toute nouvelle élaboration de schèmes moteurs, surtout s'il est homme d'action et non rêveur. Une action déjà connue est plus efficace qu'une action à organiser pour la toute première fois et on peut craindre qu'à un certain moment la nouveauté se perde au profit de l'habitude.

Même si l'explication des principes généraux de la théorie de l'action ne nous fait qu'entrevoir la possibilité de la liberté, nous avons pu comprendre comment il est possible de se soustraire de la causalité mécanique dès lors que la conscience entre en jeu. À l'aide de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.359.

Matière et mémoire et de la théorie de l'action qu'elle propose, nous pouvons conclure que le type d'action présenté ici n'est pas tellement un réel témoignage et une explication précise de la liberté de l'action humaine. La théorie de l'action formulée par Bergson nous éclaire sur l'émergence de la conscience au niveau de l'action du corps, et, en ce sens, nous pouvons expliquer une part de l'indétermination de cette dernière. Cependant, cette indétermination n'est possible que parce que l'action est motivée par la volonté du sujet percevant qui veut assurer son emprise sur le monde. Il semble que nous ne devions pas rechercher la liberté au sein de l'action étudiée seule et en elle-même. La voie vers laquelle cette théorie nous mène est celle du libre-arbitre, qui n'est pas à proprement parler l'idée que se fait Bergson de la liberté, car le libre-arbitre doit se comprendre comme la liberté de choix d'une action à entreprendre et, en ce sens, implique une délibération sur les options à envisager qui ne donne que l'illusion d'une pleine liberté. Cette délibération se fonde sur une distinction et une analyse, au sein de l'action en voie de s'accomplir, entre les différents motifs et les différents résultats de celle-ci. Elle a comme conséquence, finalement, la spatialisation de la durée propre au sujet percevant et agissant et ne rend donc pas compte de l'intervention de cette durée dans le choix de l'action à accomplir. La conscience, comme nous l'avons mentionné plus tôt, est ici soumise aux besoins du corps et ne se met donc pas en pleine adéquation avec elle-même.

La conscience permet l'apport de la volonté dans l'action, ce qui soustrait effectivement l'être humain à la simple causalité mécanique, mais la fabrication et l'organisation des schèmes moteurs et des habitudes toujours plus complexes qui finissent par prendre le dessus sur la conscience qui les a rendus possibles, le plongent dans un type d'interactions qui laisse de côté la conscience. Il faut comprendre que c'est là le piège de l'intelligence que de vouloir tout comprendre et expliquer selon la causalité mécanique. Cette théorie de l'action, même si elle explique l'intervention de la conscience par l'entremise de la volonté, ne rend pas compte de la liberté, mais nous met tout de même sur sa piste. Pourtant, elle est bien présente, mais réduite à sa plus simple expression lorsque l'intelligence se met de la partie pour disséquer le réel et y apposer le cadre formel de son discours qui prétend à la rationalité et à l'intelligibilité de toute action. Pourtant, le discours à prétention scientifique que l'intelligence élabore possède toutefois un rôle majeur : celui de permettre à l'individu, et

éventuellement à l'ensemble des individus auquel il appartient, de s'adapter et de persévérer au sein du monde qu'il habite.

Il s'agit maintenant de comprendre comment il nous est possible d'unir les conclusions que nous pouvons formuler à partir de *l'Évolution créatrice* et de *Matière et mémoire* et de voir comment elles peuvent s'articuler au sein du monde social. Il reste donc à étudier la question d'après sa dimension sociale, et le dernier ouvrage que Bergson a publié, à savoir *Les Deux sources*, fera alors l'objet de la prochaine étude. La présentation de la théorie de l'action individuelle nous servira d'arrière-fond à la compréhension et l'explication de ces processus d'adaptation qui ne concernent plus seulement l'action d'un individu au sein d'un monde matériel déterminé, mais l'action de celui-ci au sein d'un monde commun à toutes les autres « images » semblables à lui, celui du vivre-ensemble. Avec l'intégration de la présentation de la théorie de l'action à notre explication, nous serons en mesure de comprendre comment, rendu au niveau du social, peuvent se développer des habitudes et éventuellement des obligations. Par le fait même, nous saisirons ce qui fait que l'humanité ne peut jouir d'une pleine liberté si elle veut se maintenir tout en évoluant dans son intégralité. Toutefois, ce sera en même temps l'occasion de montrer en quoi un individu peut malgré tout, malgré les mécanismes d'intégration et de sécurité que l'ensemble de la société érige face à l'individu afin de se maintenir, réaliser des actes qui témoignent de sa liberté la plus émancipée. Enfin, l'idée même de liberté perd une partie de sa signification lorsque nous ne considérons qu'un individu à la fois, car on ne peut penser la liberté chez l'être humain sans tenter de cerner son effectivité au sein d'un groupe. Aussi pouvons-nous croire que Bergson devait aboutir à une réflexion sur la fonction du social, plus particulièrement de l'organisation sociale humaine, au sein de la vie afin de revenir à son problème de départ, celui de la liberté.

CHAPITRE III

LA VIE EN COMMUN ET L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

L'Évolution créatrice disait que la vocation de la liberté est d'introduire de l'indétermination dans la matière: le livre des *Deux sources* ajoutera, sans le dire expressément, qu'elle insère aussi l'indétermination dans les âmes...¹⁶¹

Notre premier chapitre a servi à présenter sur un arrière-fond cosmologique les enjeux qui entourent la question de la liberté, et plus particulièrement lorsque celle-ci est considérée dans sa relation avec la nécessité au sein du phénomène de l'évolution créatrice, autrement dit de l'action de l'élan vital sur la matière. Il a aussi permis de rendre compte de la place privilégiée de l'être humain au sein de cette évolution et de la haute fonction qui lui est en quelque sorte assignée, dans la mesure où par et à travers lui peut se poursuivre l'élan libre et créateur qui caractérise la vie. Le deuxième chapitre a été l'occasion d'exposer la théorie de l'action de Bergson, présentation d'après laquelle nous avons montré qu'une certaine forme de liberté est présupposée dans l'action humaine dès que de nouveaux paramètres sont à prendre considération dans la situation présente qui est la sienne, ce que nous avons expliqué par l'exposition du schéma dynamique. Toutefois, bien que nous ayons pu y montrer en quoi l'action humaine se particularise par sa capacité d'action novatrice, c'est-à-dire par une intervention plus grande de la part de la conscience, nous n'avons pas été en mesure de dégager à cette étape une idée d'action qui puisse se soustraire complètement au déterminisme. La liberté

¹⁶¹ Jankélévitch, *op. cit.*, p.295.

dont il a été question en est une de choix, elle n'est par conséquent que la projection extériorisée et rationalisée, celle que représente le libre-arbitre, de la véritable liberté. Maintenant qu'ont été jetées les bases théoriques nécessaires à la bonne compréhension du problème qui concerne cette dernière, notamment quant à ses limites pour ce qui est de l'agir humain individuel et quant à la spécificité de ce dernier par rapport à la matérialité dans la pensée de Bergson, il nous reste à profiter de celles-ci pour l'analyse de l'œuvre intitulée *Les Deux sources de la morale et de la religion* effectuée à partir de l'explicitation de la dimension spirituelle des sociétés élaborée par le philosophe. Avec elle s'achèvera la réflexion portant sur la possibilité de l'acte libre chez l'être humain, mais surtout sur les obstacles que ce dernier rencontre dans son extériorisation. Avant de passer à l'explication de la liberté intérieurement vécue, il nous faut achever de rendre compte de tout ce qui s'impose à elle de l'extérieur et qui contribue à en rendre une pâle image qui n'a rien à voir avec ce qu'elle représente véritablement. Nous aborderons donc dans ce présent chapitre les contraintes et les exigences qu'implique l'action humaine au sein d'un univers socialisé.

3.1 Le dualisme du moi et le primat du moi social

L'*Essai sur les données immédiates de la conscience* nous avait déjà renseigné sur l'idée de liberté humaine chez Bergson et sur son lien, et même son adéquation, avec la durée intérieure du sujet. Aussi, l'attitude requise pour l'expression de celle-ci étant celle du moi qui, dans l'intuition de sa durée propre, se laisse finalement vivre et agir selon l'impulsion que lui fournit l'entière de son expérience passée et de sa conscience, force nous est de constater que cette attitude est très souvent éclipsée au profit d'une tout autre attitude qui, elle, repose sur les habitudes et les coutumes que développe et intègre l'individu par le langage, et l'intelligence qui le soutient, mais aussi alors à travers sa condition sociale. En effet, au sein de la vie en société, l'individu est amené à favoriser l'émergence d'une personnalité proprement sociale et à développer une identité de convention, celle que Bergson nomme le moi superficiel. Cependant, l'émergence de cette dernière implique que l'individu laisse de côté une certaine part de sa personnalité véritable, ce qui a pour lieu d'affecter substantiellement l'expression de sa liberté. De ce fait, la question qui nous intéresse ici nous amène à introduire celle du social, car, comme

le souligne Guy Lafrance, « [l]e problème du moi vraiment libre devient aussi alors le problème du moi dans ses relations avec les autres « moi » »¹⁶². Ainsi, aux obligations d'action qu'impose l'environnement physique de l'individu viennent finalement s'ajouter celles que la société lui impose, autrement dit celles que les nécessités d'une vie en commun entraînent pour ce dernier s'il veut agir dans le sens du bien-être et même du progrès de celle-ci. Le moi superficiel, celui que contribuent à façonner le langage conceptuel et verbal, finit par dominer dans toutes les sphères de la vie de l'individu, au détriment du moi profond, le moi vraiment libre, qui demeure masqué dans les profondeurs de la conscience.

D'après la lecture et l'analyse que nous avons accomplies de *Matière et mémoire* (chap. II), les exigences d'action que déterminent les besoins individuels au sein de l'environnement matériel empêchent l'individu de s'exprimer par des actes complètement libres, et conduisent même plus souvent à des réponses automatiques aux stimuli extérieurs ou à des actions qui procèdent de la délibération volitive, lesquelles témoignent alors d'une liberté de moindre degré. L'action libre est donc la plupart du temps éclipsée au profit de l'action efficace et utile, mais à des degrés différents selon qu'il soit question de la réaction automatique, qui empêche carrément l'expression de la subjectivité, ou de la délibération volitive, qu'une conscience plus éveillée peut exécuter pour se justifier dans ses entreprises, mais qui a pour lieu de masquer l'impulsion de liberté qui peut intervenir dans la prise de décision. Ces deux types d'activité échouent à témoigner de la réelle liberté de l'individu, car, d'une part, le premier de ces types d'acte correspond à l'ordre de la nécessité, au sein duquel la personnalité propre n'est pas concernée, en tant que seuls les besoins immédiats du corps le sont; d'autre part, le deuxième type doit être identifié, quant à lui, à celui que définit la théorie du libre-arbitre. Selon la critique bergsonienne, cette dernière dépend, dans son élaboration, de l'intrusion de l'espace au sein de la durée, et finit elle aussi par rejoindre le déterminisme¹⁶³. La délibération volitive met l'individu en présence d'un choix à effectuer entre deux actions déterminées d'avance, ce qui limite déjà sa liberté d'entreprise aux options prédéterminées et statue en même temps sur les causes de son action. De plus, l'action exécutée à partir de la

¹⁶² Lafrance, *op.cit.*, p.29.

¹⁶³ *Ibid.*, p.32.

délibération volitive repose surtout et presque exclusivement sur le moi social. En définitive, la théorie de l'action bergsonienne exposée dans le deuxième chapitre de ce présent mémoire nous a plutôt servi à indiquer en quoi l'action de l'être humain ne peut pas, la plupart du temps, être considérée comme étant libre que de rendre compte de l'acte vraiment libre.

L'acte libre constitue en effet un tout autre type d'action que ceux que nous avons pu définir dans le chapitre précédent; il est le propre de l'individu considéré dans sa totalité organique et spirituelle et non pas seulement du point de vue limité et superficiel du moi superficiel. Plus précisément, la décision libre découlerait de l'âme entière du sujet, de la totalité de sa conscience et de son expérience vécue. Autrement dit, l'acte libre exprime « le moi tout entier »¹⁶⁴, c'est donc en tant qu'il est exécuté en conformité à soi-même et à son caractère que l'acte de l'individu peut être jugé vraiment libre. Aussi, ce type d'acte, dans la mesure où il est entrepris par l'individu qui s'en remet à l'entière de sa conscience, dépasse la dualité du moi en supprimant la barrière qui a été établie entre les deux¹⁶⁵. L'enjeu devient alors pour Bergson de tâcher de départager ce qui, dans l'action humaine, dépend du moi superficiel, façonné par ses interactions au sein du monde physique mais aussi au sein du monde social, et ce qui exprime le moi profond, afin de montrer en quoi cette dualité peut être dépassée. Comme nous l'avons souligné dès l'introduction par l'entremise de la citation tirée de l'ouvrage de Worms, Bergson s'acharne plus à déterminer ce qui rend impossible l'acte libre qu'à rendre compte de son expression au sein de l'expérience vécue de l'être humain. Nous tâcherons maintenant de rendre compte de cette affirmation à laquelle nous donnons notre assentiment par l'étude des contraintes sociales que mettent en lumière *Les deux sources de la morale et de la religion*.

En fait, il est bien rare que l'individu exécute des actions qui rendent manifeste une entière liberté au sein de sa vie individuelle, où il est confronté à la nécessité et soumis à la médiation par le langage de son activité. La possibilité de l'acte libre est d'autant plus rare alors qu'il doit s'adapter aux circonstances de la vie sociale où il est confronté à

¹⁶⁴ Bergson, *Essai, op. cit.*, p.110.

¹⁶⁵ Lafrance, *op. cit.*, p.32.

d'autres moi avec qui il doit entrer en relation. Si l'individu a pris l'habitude de justifier son action par l'entremise du langage et autres symboles, c'est qu'il ne doit pas simplement se rendre des comptes à lui-même, mais qu'il doit bien être obligé de le faire face à d'autres. La justification de son action par l'intermédiaire des conventions langagières, culturelles et symboliques qui sont partagées par au moins toute une société incite à penser que son expérience dépasse celle de la conscience incarnée dans un environnement seulement physique rencontrée dans *Matière et mémoire*. Il nous semble dès lors évident que, pour Bergson, ce qui vaut pour l'action individuelle face à l'environnement physique doit valoir aussi au sein de son environnement social; dans les deux cas, la nécessité, l'habitude et les conventions viennent s'imposer à l'individu au détriment de sa liberté, de son individualité propre et de sa spontanéité d'action.

Ainsi, de considérer la société dans l'équation contribue à augmenter la part du déterminé au sein des influences que rencontre l'être humain dans l'entreprise de son action; c'est du moins ce que nous tenterons de démontrer dans ce présent chapitre. En effet, lorsqu'il se retrouve au sein d'une association, l'individu doit se soumettre à des manières d'agir, qui tiennent lieu d'habitudes d'action organisées et structurées par la société, et justifier ses choix par des motifs qui ne rendent pas compte de la totalité des influences qui sont intervenues dans sa prise de décision, lesquelles dérivent de l'entière de son expérience passée que nous retrouvons condensée sous la forme de son caractère¹⁶⁶. C'est sans oublier que ses besoins particuliers continuent toujours de s'imposer à lui et d'influencer le choix de ses actions. Ainsi, l'être humain doit non seulement agir par rapport au monde en tant que conscience rattachée à un corps qui la situe dans la durée et dans l'espace, mais aussi en tant que conscience incarnée possédant sa place au sein d'une société qui lui préexistait et qui exige de lui une adaptation à la vie en commun, donc une capacité au moins minimale d'interactions avec les autres individus de l'association. Les nécessités qu'impliquent pour l'individu les exigences d'harmonie et de bonheur du vivre-ensemble peuvent alors être rapprochées des besoins d'action qu'il rencontre face à son environnement physique, dans la mesure où à la nécessité d'exécuter une action utile et efficace dans et sur le monde matériel correspond

¹⁶⁶ L'Essai sur les données immédiates de la conscience nous la présentait comme telle.

une nécessité de ne pas entreprendre d'action nuisible mais bien plutôt favorable au reste de la société dans un monde commun et partagé. Dans les deux cas, l'individu est confronté au besoin d'adaptation, d'acquisition et de perfectionnement de ce que nous pouvons nommer des habitudes d'action, qu'elles deviennent automatiques ou soient volontaires.

L'objectif de ce présent chapitre est de dégager ce qui, dans la pensée de Bergson, s'impose à l'individu lorsqu'il est replacé au sein d'un environnement social, d'une communauté d'individus à laquelle il appartient. Dans cette perspective, il est rendu nécessaire de nous attarder à la réflexion du philosophe concernant la question des origines de la morale et de la religion au sein de l'évolution de l'humanité. Pour ce faire, nous tâcherons de suivre la comparaison effectuée par ce dernier entre les deux types d'association que l'organisation sociale et l'organisme vivant représentent. Cette analogie a été, comme nous le précise Lafrance, très souvent employée et ce, déjà depuis l'antiquité classique¹⁶⁷. En l'utilisant à son tour, Bergson se fait l'héritier de la sociologie biologique naissante à son époque, laquelle explique le comportement humain en faisant intervenir des données biologiques. Pour lui, la socialisation possède un fondement biologique. Comme il le souligne à maintes reprises, le phénomène d'association caractérise tout autant l'évolution de la vie que celui d'individuation : « De bas en haut de la série des vivants, la même loi se manifeste [...]. L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie »¹⁶⁸. Que ce soit celui qui concerne l'organisation humaine ou tout autre organisme vivant, le phénomène d'association dépend d'un ensemble de règles et de lois pour son maintien et son développement¹⁶⁹. Pour ce qui est de l'organisation humaine, il s'agit alors de l'obligation que s'impose et qui s'impose à l'individu socialisé, mais aussi et peut-être surtout de la fonction fabulatrice qui prévient et contient les débordements possibles. L'objectif visé sera donc de présenter et d'expliquer l'obligation et la fonction fabulatrice, autrement dit de comprendre comment l'intelligence est capable de revêtir les traits de l'instinct pour une humanité qui n'en est pas caractérisée en propre,

¹⁶⁷ Lafrance, *op. cit.*, p. 53.

¹⁶⁸ Bergson, EC, *op. cit.*, p.716.

¹⁶⁹ Bergson, DS, *op. cit.*, p.981.

afin de réguler l'ensemble qu'elle constitue à des fins de préservation. Nous comprendrons bien assez vite pourquoi la discipline à laquelle s'assujettissent les individus exige très souvent le sacrifice de la partie au profit du bon fonctionnement de l'ensemble, ce qui n'est pas sans impliquer certaines répercussions pour la liberté d'action de l'être humain.

3.2 *Les Deux sources* et les obligations morales

Après s'être intéressé, dans son ouvrage précédent, au phénomène biologique de la vie en générale, Bergson nous livre dans les *Deux sources* une réflexion sur la dimension morale et religieuse de l'expérience vécue par l'individu en société, réflexion qui s'appuie en partie sur la comparaison du phénomène de formation de l'organisation sociale avec celui de la formation des organismes étudiés en biologie. Ce présent chapitre étant l'occasion de discuter de celle-ci, nous serons en mesure de saisir en quoi la société humaine est semblable mais aussi différente des autres associations qui ont évolué à peu près en même temps qu'elle, sans toutefois aboutir à une complexité aussi poussée. Nous en profiterons donc pour traiter des mécanismes d'action qui s'instaurent au sein de l'association humaine en vue de son maintien et de sa régulation, ce qui nous éclairera en même temps sur le danger qui peut se présenter à une société refermée sur elle-même, autrement dit qui se laisserait aller dans la direction de l'immobilité, de la fixité, voire de l'inconscience. En effet, une organisation reposant sur un système de règles et d'habitudes trop fermé risque à tout moment de stagner et même de s'affaiblir, sauf si ce système est constamment renforcé par de nouvelles habitudes qui cadrent mieux avec l'évolution réelle de la société. C'est alors la tendance à former des habitudes et des obligations sociales qui ne sont cependant pas immuables que nous suivrons, et ce, afin de rendre compte de la possibilité toujours renouvelée du progrès au sein de la société humaine, mais aussi du danger de la stagnation pour celles qui se replient sur elles-mêmes et sur leur culture particulière. Il sera alors question, en plus de définir la fonction des obligations pour la société, de décrire le mécanisme développé pour assurer cette fonction et de comprendre comment il finit par être assimilé, notamment à travers la morale et la religion, afin que l'humanité puisse perdurer. Nous en profiterons aussi pour montrer qu'il convient à certains moments d'en déroger pour que celle-ci continue de se perfectionner dans le sens de l'épanouissement et de la pleine affirmation de la conscience libre et créatrice.

Dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, la réflexion de Bergson tourne autour - comme son titre l'indique¹⁷⁰ - de la formation de la morale et de la religion comme fondement de la cohésion des sociétés humaines et se recentre très précisément sur ce qui, dans et à travers celles-ci, achèvent de déterminer l'action de l'individu au sein d'un monde commun, soit l'obligation sociale et la fonction fabulatrice. Cette formation de la structure sociale, qui aboutit à l'instauration d'obligations et d'habitudes de pensée ou d'action, est expliquée par le philosophe d'une manière qui n'est pas sans rappeler l'explication des processus de formation des habitudes d'action contenue dans *Matière et mémoire* (chap. II). D'ailleurs, il ne serait pas faux d'affirmer que le corps de l'individu agit à l'image d'une société, en même temps que la société agit la plupart du temps comme un seul individu. Dans les deux cas, il y a solidarité des parties au tout : l'une plus directement biologique, l'autre plutôt morale et spirituelle. C'est cette similarité qui nous permet d'effectuer le pont entre la théorie de l'action sur le plan individuel face au monde matériel environnant à celle de l'action de l'individu par rapport au monde social, médiatisé par le langage, l'intelligence fabricatrice et analytique ainsi que par la morale¹⁷¹. En fait, il n'est pas exagéré d'affirmer que le moi superficiel qui se superpose au moi profond découle en grande partie des influences de la société qui agit sur lui par l'entremise du symbolique par le langage, les pratiques, les croyances et les rituels religieux.

S'il nous est ainsi rendu possible d'effectuer le passage de l'individu à l'association et nécessaire d'aborder la question du social en prenant comme objet d'étude spécifique la société humaine, c'est que, pour Bergson, bien qu'elle repose en grande partie sur un phénomène psychologique, celui de la volonté qui accompagne la poussée vitale, la vie sociale se fonde biologiquement sur l'individu et trouve son plein épanouissement dans la forme de vie humaine¹⁷². Il ne faut pas oublier que cette dernière représente la plus grande réussite de la conscience propre à l'élan vital dans sa volonté de briser l'inertie de la matière. De plus, dans l'*Évolution créatrice*, Bergson présentait déjà

¹⁷⁰ Il faut faire remarquer à la suite de Lafrance, qui reprend une critique de Teilhard de Chardin, que le titre de cet ouvrage manque de précision en tant que Bergson ne peut identifier deux sources aux deux types de morale et de religion alors qu'elles proviennent d'un seul et même élan de vie.

¹⁷¹ Bergson, DS, *op. cit.*, p.998.

¹⁷² Lafrance, *op. cit.*, p.55.

la société humaine comme un tout organique, celui par lequel pouvait être franchi l'obstacle de la matérialité dans la mesure où, à travers ce corps social particulier, peut passer librement le courant vital¹⁷³. D'ailleurs, dans son ouvrage concernant la philosophie sociale de Bergson, Guy Lafrance met en lumière la position du philosophe français quant à la socialité humaine:

La vie de l'homme en société représente à l'intérieur de la perspective bergsonienne le plus grand succès de l'esprit sur la matière et le point culminant de l'évolution.¹⁷⁴

L'association des êtres humains en société correspond en effet au plus grand aboutissement réalisé par l'élan vital au cours de l'évolution toujours en voie de se faire. Cet état de fait suppose que la société dans son ensemble ait progressé d'une façon telle que le plein essor de l'élan vital se trouve épanoui en elle, qu'il se soit même épuisé en elle, et qu'elle constitue finalement la meilleure sinon la seule reprise possible de cette poussée vitale. Mais ce progrès dépend en grande partie de l'individu qui se distingue du groupe et qui agit pour le plus grand bien de ce dernier, soit par une pleine soumission, soit par une volonté de dépassement qui fait que l'individu arrive à entraîner le reste du groupe à sa suite. Ainsi, la pensée sociale de Bergson accorde une place centrale à l'individu dans son développement, car c'est à travers des actes pour la plupart élaborés de manière individuelle que se structure l'ensemble.

La vie étant elle-même organisation, l'association en est l'activité la plus générale¹⁷⁵. À la manière de l'action individuelle qui procède à l'aide du schéma dynamique, l'action sociale s'organise et se structure elle aussi selon un tel schéma, celui des interactions entre individus et des habitudes qu'elles permettent de développer. La vie sociale constitue un résultat naturel de l'évolution qui s'appuie, pour son maintien et sa pérennité, sur un ensemble de règles et d'obligations devant exercer une pression morale et psychologique sur les individus et ce, dans le but d'instaurer une discipline assimilable par chacun. Cette dernière doit assurer la cohésion et l'harmonie malgré les divergences de caractère des différentes volontés libres composant l'organisation de la société. Elle repose alors sur l'acquisition d'habitudes d'action que le sujet doit pouvoir assimilées

¹⁷³ Bergson, EC, *op. cit.*, p.724.

¹⁷⁴ Lafrance, *op. cit.*, p.11.

¹⁷⁵ Bergson, DS, *op. cit.*, p.1055.

afin de ne pas troubler l'ordre établi. La question de l'origine de ces habitudes d'action et, par le fait même, de la morale et de la religion qui les intègrent dans leur institution respective, devient donc d'une importance capitale dans la pensée bergsonienne.

Même s'il ne faut pas croire que la vie morale s'inscrit pour Bergson dans le prolongement direct de l'élan vital comme son accomplissement ultime et attendu, elle ne s'en est pas moins imposée comme utile et même nécessaire au maintien et au développement de l'organisme artificiel que constitue la société humaine¹⁷⁶. En effet, si la société humaine veut perdurer malgré la multitude de volontés libres qui risque à tout moment de la mettre en péril, il devient nécessaire d'instaurer une structure qui règle la conduite de ces dernières. À la réflexion sur l'élan vital est alors venue se greffer chez Bergson une théorie de l'obligation morale qui vient compléter la première en la faisant passer du plan biologique au plan plus spécifiquement spirituel¹⁷⁷. Aussi, n'est-il pas exagéré de considérer que la vie elle-même, conçue comme exigence de création de formes toujours renouvelées et toujours plus complexes qui puissent servir à perpétuer l'élan vital comme courant de liberté, se trouve elle-même à l'origine de la morale et de la religion pour la société humaine. D'après Worms, la thèse du dernier grand livre de Bergson devrait justement être interprété ainsi: « Ce qui fonde la morale aussi bien que la religion sous leur forme close aussi bien qu'ouverte, ce n'est ni la raison, ni la société, ni quoi que ce soit d'autre, par exemple d'absolument transcendant, mais c'est la vie »¹⁷⁸. La vie elle-même aurait finalement donné lieu à la création de la morale et de la religion comme ce qui vient assurer une base solide à l'organisation sociale humaine par des liens tissés serrés entre les individus qui la composent; et c'est par l'entremise de l'intelligence qu'elle a pu assurer le maintien de cette structure. La morale naît et se développe avec la vie sociale, elle doit par conséquent être considérée selon la double modalité ou le double mouvement que comporte cette dernière, soit la « pression sociale » qui caractérise ce

¹⁷⁶ Bergson l'aurait lui-même affirmé dans une entrevue avec Jacques Chevalier.

¹⁷⁷ François Azouvi. *La gloire de Bergson, Essai sur le magistère philosophique*, Paris : Gallimard, 2007, p.266.

¹⁷⁸ Worms. *op. cit.*, 2004, p. 269.

qu'elle a de statique, soit l'« élan d'amour » qu'est l'aspiration morale, autrement dit ce qu'elle possède de dynamique¹⁷⁹.

Avec l'idée de l'évolution des sociétés vient celle de leur perfectibilité morale, laquelle sous-entend une plus grande affirmation de la liberté des individus. Pour une organisation sociale composée de volontés libres, cela implique que ces dernières soient soumises à une pression qui profite au groupe en ce qu'elle permet de policer les mœurs de chacun des membres et de rendre possible la cohésion sociale, sans pour autant exercer une force de contrainte brimant complètement les individus et les assujettissant sans leur volonté. La stabilité et la pérennité de ces sociétés dépendent, comme il a été mentionné plus haut, d'une obligation morale qui s'exerce sur tous les individus et qui leur impose finalement des habitudes d'action desquelles il ne convient en premier lieu pas de déroger. Il en va ainsi dans la société close, où l'obligation sociale contribue alors à la mise en place d'un système relativement fermé d'habitudes auquel l'individu doit s'assimiler afin de ne pas déranger l'ordre établi. Le tout organique que représente la société doit primer et la conscience individuelle, y être absorbée complètement. Au sein de la société doit s'établir une discipline qui assure la dépendance réciproque entre ses membres. Le devoir procure un sentiment qui oblige l'individu à intégrer ce système d'habitudes morales comme s'il représentait un ordre naturel et une nécessité, tandis que la loi morale dont celui-ci dépend s'impose à lui tant la force des habitudes est puissante et prend le dessus sur tout autre type d'action¹⁸⁰.

Cependant, le progrès doit pouvoir s'effectuer si la société veut se développer et, dans une société qui doit tout d'abord assurer son maintien et sa cohésion, il ne peut être possible que par l'entremise de certaines individualités qui arrivent à se délester des nécessités d'action auxquelles les contraint l'ensemble. D'après Bergson, le mouvement évolutif contient justement en lui une tendance à la dissociation, identifiée par le philosophe sous l'idée de loi de divergence, qui, par la résistance de la matérialité qui divise et fixe à partir de l'élan vital des individualités particulières, rend possible le progrès mutuel s'instaurant entre l'individu et la société. La société qui tend à sa

¹⁷⁹ Lafrance, *op. cit.*, p.50 ; Bergson, DS, *op. cit.*, p.1057.

¹⁸⁰ Lafrance, *op. cit.*, p.43.

perfectibilité suppose donc une certaine ouverture et, par le fait même, une issue pour la nouveauté et le renouvellement des habitudes d'action et des obligations qui s'imposent aux individus la constituant, offertes par l'intermédiaire de ces individualités qui arrivent à se détacher de l'emprise qu'exerce le tout social. C'est cette double tendance de renforcement et de progrès, toujours présentes dans les sociétés modernes, que Bergson explique par les notions du clos et de l'ouvert.

3.3 De la nécessité à la liberté : de la clôture à l'ouverture

Ainsi que nous l'avons mentionné dans le premier chapitre, le mouvement évolutif de la vie a abouti à la formation sociale par la réorganisation des organismes vivants individuels en un organisme d'une autre nature, la société. Selon les propos de Bergson dans les *Deux sources*, c'est comme si, dans son mouvement d'évolution, la vie avait voulu procéder à l'organisation de plus en plus complexe du vivant par la réintégration des éléments en une seule entité simple mais plus compliquée, parvenant dès lors à l'organisation sociale en générale, et à celle de l'humanité en particulier¹⁸¹. Cependant, il ne faut pas se méprendre sur ce que le philosophe entend par cette volonté de la nature. Tout comme c'était le cas dans *l'Évolution créatrice*, cette dernière n'a pas de réelle intention ni de plan à mettre en application, l'organisation sociale ne correspondant qu'à l'un des résultats de l'impulsion de l'élan vital que nous pouvons constater *a posteriori* dans le mouvement évolutif¹⁸². Il ne faut pas oublier que Bergson rejette à la fois le mécanisme et le finalisme vulgaire dans son interprétation du phénomène de l'évolution de la vie, ce qui l'empêche d'expliquer ce dernier selon les lois de la pure causalité mécanique ou d'après la poursuite d'un plan tout tracé d'avance (chap. I). Aussi, préfère-t-il baser son explication sur des catégories nouvelles telles que celles du clos et de l'ouvert qui rendent mieux compte du double mouvement d'association et d'individuation dont procède la formation sociale, mais aussi celles de la morale et de la religion¹⁸³.

La distinction fondamentale qu'effectue Bergson entre le « clos » et l' « ouvert » en regard du développement de la société humaine recoupe celles qui s'imposent entre

¹⁸¹ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1022.

¹⁸² Brigitte Sitbon-Peillon. *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson*, Paris : PUF, 2009, p.204.

¹⁸³ Lafrance, *op. cit.*, p.62.

morale et religion statiques, d'un côté, et morale et religion dynamiques, de l'autre. En fait, le critère qui établit la fermeture ou l'ouverture d'une société, par exemple, est avant tout moral, dans la mesure où le lien social y est assuré par la vie spirituelle des individus¹⁸⁴. En effet, une société dite close correspond à celle qui garantit la cohésion de ses membres par une morale close et une religion statique, privilégiant ainsi la stabilité au développement; une société ouverte consiste quant à elle en une société qui assure la solidarité mais surtout la perfectibilité des individus qui la constituent en s'appuyant sur une morale ouverte et une religion dynamique pour son développement. D'après les termes qu'emploie Worms, la société close s'oriente d'après une morale et une religion basées sur l'exclusion mutuelle. Elle se rattache plus directement à un territoire, à un espace géographique délimité que la société ouverte qui dépasse ces frontières. De fait, la société ouverte oriente son développement selon une morale et une religion basée sur un principe d'inclusion universelle. Elle ne se distingue donc pas par son identité ni par son appartenance à un territoire donné¹⁸⁵. Cependant, bien que Bergson procède à la distinction entre ces deux types de sociétés, de religion et de morale tout à la fois, il est bien évident que cela vaut surtout dans le cadre d'une réflexion qui tâche d'identifier les éléments purs au sein d'un mixte. Bien rarement nous les retrouvons dans leur particularité propre et pure de tout mélange; au contraire, les particularités qui fondent cette distinction peuvent se retrouver au sein d'une même société. Qui plus est, les deux types de religion, de morale et de société proviennent tous, autant dans leur version close qu'ouverte, d'un seul et même élan; ils représentent chacun deux moments qui se croisent d'une même évolution, soit celui de l'arrêt de l'élan pour ce qui est de leur modalité close, soit celui de la poursuite de ce dernier pour ce qui est de leur modalité ouverte¹⁸⁶. L'expérience morale et religieuse de la société et des individus qui la composent constitue une autre dimension de la vie où l'on voit l'influence des deux mouvements qui s'opposent au sein de l'évolution, d'une part dans ce qui fait obstacle à la liberté et d'autre part dans ce qui ébranle l'inertie de la matérialité¹⁸⁷. Afin de mieux rendre compte

¹⁸⁴ Worms, *op. cit.*, 2004, p. 270.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 266-267.

¹⁸⁶ Lafrance, *op. cit.*, p.124.

¹⁸⁷ Il faut garder bien en tête l'interprétation que nous avons donnée de l'*Évolution créatrice* dans le premier chapitre de ce présent mémoire.

de ce dernier, nous nous attarderons brièvement à la présentation des deux modalités de la religion et de la morale, qui forment finalement ce que nous pouvons comprendre sous le concept de l'obligation morale. Nous pourrions alors saisir comment ces religions et ces morales qui se distinguent se prêtent toutefois un concours mutuel pour leur établissement et leur développement, mais aussi et surtout pour ceux de la société à laquelle elles sont rattachées ainsi qu'à chacun de ses membres.

Ce sont ces distinctions, et les interactions qu'elles impliquent en regard de l'expérience morale et religieuse considérées comme dimension particulière de l'expérience vécue¹⁸⁸ de l'être humain, qu'il nous faut garder à l'esprit afin de comprendre ce qui se surajoute, au niveau de la vie sociale, aux mécanismes d'action que l'individu développe pour lui-même et par lui-même dans ses interactions avec le monde matériel. C'est par là que nous saisirons mieux ce qui s'impose à l'individu, outre les exigences pratiques de la vie individuelle, et l'empêche tout autant d'exprimer pleinement son moi entier, autrement dit sa volonté libre. Mais c'est aussi de cette manière que nous allons comprendre comment certains individus deviennent des figures privilégiées pour la poursuite de l'élan vital, quant au progrès qu'elles parviennent à effectuer à travers l'accomplissement d'actions libres qui influencent le reste de la société. Si la poussée vitale est création et liberté et que la formation de la société humaine en fait partie intégrante comme ce qui possède un potentiel pour sa poursuite, alors il est possible de considérer que la liberté individuelle qui trouve, malgré toutes les contraintes et les obligations, à s'exprimer au sein de la société insufflé l'énergie nécessaire au progrès de l'ensemble, d'une façon telle que l'émancipation individuelle puisse entraîner celle de la société entière. D'ailleurs, Bergson semble accorder beaucoup plus d'importance à l'individualité qu'à la société dans les *Deux sources*, ce qui représente d'une certaine manière une différence entre cet ouvrage et l'ouvrage précédent. Ce sont les individus privilégiés qui permettent le dynamisme et l'innovation caractérisant les sociétés ouvertes.

Il semble que ce que Bergson identifie comme la volonté propre à la vie en général ait mené l'être humain et ses congénères à la socialisation. Aussi, selon ce dernier, un

¹⁸⁸ Worms, *op. cit.*, 2004, p. 270.

principe permettant à des individus de même nature de s'organiser afin de former une nouvelle entité qui, forte de toutes les volontés libres qui la composent, dépasse la simple sommation de ces volontés individuelles, doit pouvoir être identifié. Ce principe permettrait de comprendre à la fois la stabilité et la progrès qui caractérisent toute société selon les catégories de liberté et de nécessité. La distinction entre ces dernières subit ici, encore une fois, un traitement original au sein de la pensée bergsonienne. L'individu est celui qui peut se saisir de l'élan vital et, par sa capacité d'innovation, ébranler l'inertie de la société. L'évolution de la société dans son ensemble dépend certes de cette attitude innovatrice et progressiste, laquelle est toutefois presque exclusivement le lot de l'individu de génie capable d'acte créateur. Cependant, l'adaptation nécessaire à sa progression éventuelle dépend aussi d'une attitude plus conservatrice, c'est-à-dire celle qui tend à s'imposer à tous les individus considérés sous l'angle de la totalité sociale qu'ils constituent ensemble. D'un côté, le progrès de la société repose sur la possibilité que rencontre l'individu d'accomplir un acte libre et novateur; de l'autre, il doit se conformer impérativement à certains devoirs que lui impose cette dernière. L'être humain se trouve alors continuellement tendu entre deux actions possibles, soit celle d'obéir à ce qui lui est prescrit par ses devoirs sociaux et celle de transgresser certaines obligations au profit de l'ensemble. Liberté et nécessité représentent donc deux moments essentiels dans le bon développement de l'organisation sociale constituée de volontés libres qu'est la société humaine. Toutefois, elles représentent aussi deux manières de considérer la perspective individuelle par rapport à son groupe. L'individu peut vouloir librement agir selon ce que lui impose la société, comme il peut sentir la nécessité d'effectuer une action contrevenant aux devoirs sociaux qui peut alors être jugée libre. Il s'agit donc de déterminer quel est le principe qui permet la conservation de la société tout autant que son développement, car la fortification de cette dernière en vue de sa conservation ne doit pas non plus mener à sa stagnation, ou, pire encore, à son extinction.

3.4 L'organisation sociale au sein de l'humanité : analogie avec l'organisme naturel

Le parallèle établi par Bergson entre l'organisme vivant étudié en biologie et l'organisation sociale humaine constitue la voie à suivre pour cerner le principe de conservation qui régit cette dernière. Ainsi, dans les *Deux sources*, Bergson souligne le fait que, dans le processus d'organisation qui procède à sa constitution et à son développement, la société humaine paraît agir de manière similaire à celle de l'organisme

vivant. Il ne faut pas se méprendre cependant sur l'intention de l'auteur qui n'est certainement pas de rendre compte du phénomène de l'organisation humaine de manière réductrice, en limitant son explication à cette comparaison. Cependant, comme tout le vivant possède pour Bergson une origine commune, soit l'élan vital, certains aspects de leur formation respective sont similaires. Aussi, le philosophe est en droit de souligner la ressemblance entre l'organisation sociale et l'organisme étudié en biologie en même temps que la limite de leur comparaison: « [...] car autre chose est un organisme soumis à des lois nécessaires, autre chose une société constituée par des volontés libres »¹⁸⁹. La société est certes formée par une multitude de volontés libres, mais un système d'habitudes d'action a fini par s'y imposer afin d'assurer son maintien dans le temps à travers la soumission toujours répétée de ces volontés à l'ensemble de règles qu'elle prescrit. En définitive, les règles et les devoirs que la société émet favorisent la solidarité des individus de laquelle dépend son organisation et ce, de la même manière que les lois de la nature s'imposent aux cellules de l'organisme vivant¹⁹⁰.

Cette solidarité est, pour les organismes vivants étudiés en biologie, assurée grâce à l'instinct de conservation produit par la nature qui impose sa loi pour la sauvegarde de l'individu et de l'espèce. De même, la structure de la société, dans sa déclinaison humaine ou animale¹⁹¹, s'organise à partir d'un ensemble de règles et de lois que fonde la nécessité de sa conservation. Dans le cas de la société animale, ces dernières sont plutôt vécues que représentées¹⁹², alors que c'est plutôt l'inverse dans la société humaine; ceci dépendant finalement du niveau d'éveil de la conscience de leurs membres respectifs. Plus la conscience assiste le corps dans les actions entreprises par l'être humain, plus ce dernier pourra profiter des représentations de celles-ci et plus il sera en mesure de les modifier leur efficacité, mais surtout leur utilité pour lui et ses congénères. Pour ce qui est de la société animale, l'ensemble de règles doit, pour sa part, être assimilée à une sorte de mécanique qui s'impose à l'individu de manière instinctive, sans que celui-ci n'ait besoin de réfléchir à son action. Ce dernier l'intègre sans pouvoir se représenter ce qu'elle

¹⁸⁹ Bergson, DS, *op. cit.*, pp. 981-2.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 985.

¹⁹¹ Bien que nous fassions référence à l'organisme vivant en général, nous nous limiterons, pour simplifier l'explication, à la comparaison entre la société animale et la société humaine.

¹⁹² Bergson, DS, *op. cit.* p. 997.

implique pour lui comme sacrifice. Quant à la société humaine, sa structure et son maintien reposent sur une représentation symbolique reconnue et acceptée par tous ses membres. Cependant, il arrive que ceux-ci remettent en question les règles et les obligations auxquelles les contraint leur société d'appartenance et parviennent à se détacher de la nécessité de s'y soumettre pour laisser s'affirmer une plus grande liberté de leur part. Dans ce dernier cas, la structure qu'impose le cadre normatif de la société n'agit plus sur les individus au même titre qu'une mécanique à laquelle ils adhèrent comme à un automatisme. À partir de ce moment, le sentiment d'obligation qui accompagne la prise de conscience de la pression qu'exerce la société peut être remis en cause.

La manière employée par Bergson pour expliquer le phénomène de l'adaptation individuelle aux obligations et aux devoirs que la société établit pour sa survie n'est pas sans rappeler celle utilisée dans l'explicitation de sa théorie de l'action (chap. II). Au cours de cette présentation, l'action réflexe et l'action volontaire ont été définies respectivement comme celle qui joue la vie de la conscience et celle qui se la représente. Dans la société animale, et même, dans une certaine mesure, dans la forme close de l'association humaine, l'instinct de conservation ou son équivalent impose une structure relativement invariable mais conforme aux exigences de celle-ci, structure à laquelle l'activité de l'individu se soumettra naturellement, et ce, sans que sa conscience n'interfère réellement dans le processus de son action. Les lois de la nécessité s'imposeront d'elles-mêmes et la réponse des individus aux stimuli extérieurs sera presque tout le temps automatique. Il en est de même dans le cas de l'habitude qui est contractée dans l'action humaine et au sein de laquelle n'intervient pratiquement plus l'activité de la conscience¹⁹³. Dans ce type d'activité, l'individu réagit mécaniquement à ce que son environnement exige de lui. Si la réflexion intervient à ce niveau, c'est bien afin de rendre plus facile l'action pour l'individu en l'orientant selon l'utilité et l'efficacité de cette dernière, donc finalement pour permettre à celui-ci de mieux se conformer aux exigences qui proviennent de l'extérieur. Lorsque cet environnement est celui que constitue la société humaine, force est de constater que la nécessité d'action à laquelle se conforme quasi naturellement l'être humain est celle que détermine l'obligation envers la société. Dans cette perspective, la société et ses exigences

¹⁹³ *Ibid.*, p. 990.

l'emportent sur la conscience individuelle. L'individu et la société ne font plus qu'un, comme c'est le cas pour la cellule au sein de l'organisme vivant. Bien qu'elle soit consciente de pouvoir déroger aux devoirs sociaux et de pouvoir agir contre la nécessité qui s'impose tout d'abord à elle, la personne éprouve malgré tout un sentiment de nécessité face à la société, ce qui concourt à sa soumission aux lois de l'association. Comme nous le mentionne Bergson, ce sentiment et cette prise de conscience constituent précisément la force de l'obligation¹⁹⁴.

3.5 L'intelligence : un instinct virtuel

3.5.1 L'habitude

L'obligation envers la société s'est imposée au sein de l'organisation sociale humaine afin de satisfaire à deux principes, celui de conservation et celui de régulation. L'obligation sociale correspond à un dispositif de sécurité basé sur l'intégration d'habitudes sociales pour chaque individu qui compose la société. Elle agit, pour la société humaine, au même titre que l'instinct de conservation pour les organismes naturels, ce qui permet à Bergson d'affirmer que « [...] du moment que ces volontés sont organisées, elles imitent un organisme; et dans cet organisme plus ou moins artificiel l'habitude joue le même rôle que la nécessité dans les œuvres de la nature »¹⁹⁵. Pour perdurer et se maintenir unie à travers le temps, la société formule des devoirs et exige de ses membres qu'ils les respectent. La société impose les obligations sociales qui exercent une pression sur ses membres, ce qui a pour lieu de les soumettre, de les faire agir en conformité avec ses besoins et de permettre de ce fait même la régulation de l'ensemble. Sa conservation repose donc sur un ensemble d'habitudes acquises et intégrées selon des degrés différents par les individus qui voient ainsi leurs besoins être satisfaits et cette même satisfaction être assurée grâce au polissage des mœurs. Les devoirs sociaux remplissent donc un rôle essentiel autant pour la société que pour l'individu, car c'est finalement à travers l'obligation sociale que se résout l'accord de l'intérêt général et de l'intérêt particulier¹⁹⁶. C'est lorsque cet accord est établi que la société humaine finit

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 985.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 982.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 1005-1006.

par ressembler à un organisme artificiel régi par des habitudes et des obligations qui ne tardent pas à s'imposer à la multitude de volontés libres qui la composent.

En biologie, la solidarité organique provient, comme nous l'avons mentionné, de l'instinct qui vise à la conservation de l'espèce et à sa prospérité. Certes, les obligations morales et les habitudes individuelles qui découlent d'elles s'imposent au sein de l'organisme artificiel que représente la société, au tout comme à ses parties, comme les lois de la nécessité s'imposent à l'organisme naturel, mais la soumission que cette imposition implique est-elle naturelle pour l'individu? Faut-il alors croire que les habitudes qui correspondent aux obligations sociales et morales soient le produit de l'instinct de conservation que la nature a implanté afin de préserver l'espèce humaine? Selon Bergson, la nature a destiné les êtres humains à une vie de socialité, il faut alors qu'elle maintienne leur cohésion par des liens solides, mais nous pouvons douter que cet instinct de conservation soit suffisant à expliquer le maintien de la solidarité humaine, sachant que les individus qui composent l'humanité sont dotés d'une conscience et d'une intelligence à l'aide desquelles ils peuvent remettre en question certaines habitudes et certaines obligations qui leur sont imposées - faisant ainsi usage de leur volonté individuelle. Aussi, pouvons-nous affirmer que, pour Bergson, à ce qui agit comme instinct de conservation pour les êtres humains réunis doit se surajouter quelque chose de plus pour maintenir ces volontés libres à l'état de soumission.

L'habitude liée au devoir social permet la formation d'un lien fort qui assure la solidarité de la société humaine par l'introduction d'une discipline qui s'instaure et devient nécessaire pour ce qui concerne les interactions entre les individus. La société impose sa vision d'ensemble aux individus qui la composent afin d'assurer sa continuité dans le temps et sa fortification, ce qui implique que chaque membre doive plier à la pression exercée par la société et se soumettre aux dictats de celle-ci. L'équilibre ainsi obtenu est désirable, car il assure une certaine stabilité, mais il demeure somme toute assez superficiel. Le devoir social n'est pas, à la base, un mécanisme d'action tout à fait naturel. Le risque que l'individu désobéisse aux règles et ne se conforme pas à ce qui est attendu de lui est toujours imminent. Il réapparaît dès que l'être humain est en mesure de remettre en question les habitudes et les obligations sociales et laisse s'exprimer l'égoïsme qui le pousse à ne considérer que lui-même, négligeant ainsi l'intérêt général au profit de son intérêt propre. Cependant, cet égoïsme n'est pas profitable pour

l'ensemble ni pour l'individu, et ce dernier doit finalement se sacrifier pour ce dernier. Pour que la société se maintienne, il ne faut donc pas que la personne oriente son action seulement d'après ses besoins, mais d'après ceux de la société en général également¹⁹⁷.

Une telle association exige en effet des individus qu'ils laissent tomber une certaine part de leur individualité afin de rendre possible une coordination de leur énergie et ce, de manière à ce que celle-ci puisse être employée au profit de l'ensemble. Ils doivent y parvenir en développant leur moi social, car « [c]ultiver ce «moi social» est l'essentiel de notre [leur] obligation vis-à-vis de la société »¹⁹⁸. Il s'agit donc pour l'individu de développer sa personnalité d'après certains standards que lui suggère sa société d'appartenance afin de rendre son action conforme et profitable à cette dernière, car il ne peut, de toute façon, se soustraire et s'isoler d'elle complètement¹⁹⁹. Aussi, il s'agit pour lui de faire correspondre, dans la mesure du possible, sa volonté propre avec la volonté générale. Pour ce faire, il faut que l'habitude possède la même force que l'instinct afin qu'elle puisse s'imposer comme mécanisme régulateur.

3.5.2 Le tout de l'obligation : pour la cohésion sociale

Agir en société, comme agir pour soi-même, implique une certaine nécessité. Au sein de l'organisme biologique, c'est la nature qui impose ces règles, il y a nécessité naturelle. Ce qui s'impose à la société humaine, c'est, pour reprendre les termes de Bergson, « la nécessité d'une règle »²⁰⁰, seule nécessité naturelle dans ce cas. Le philosophe nous laisse comprendre que plus on creuse pour atteindre cette nécessité, plus on s'imagine par là qu'elle est réellement une nécessité et qu'elle témoigne de l'instinct. Mais à ce type d'instinct ne correspond aucune nécessité naturelle, quelle qu'elle fût. Fidèle en cela à sa conception de la relation qui n'en est pas une d'opposition réelle entre liberté et nécessité, Bergson ne peut identifier une nécessité naturelle qui puisse contraindre sans d'autre piste possible les individus à se conformer et qui ne leur laisse aucune marge de manoeuvre quant à l'expression de leur liberté. En effet, les actions et

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.1006.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 986-987.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 987.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 996-997.

les interactions entre les êtres humains ne dépendent pas strictement de cet instinct, car elles sont aussi fortement influencées par l'intelligence et la liberté dont peuvent faire preuve ces derniers. Bergson cherche dès lors à établir l'essence même de cet instinct artificiel; et c'est alors le concept du « tout de l'obligation »²⁰¹ que Bergson finit par identifier en réduisant la morale à sa plus simple expression²⁰².

D'après Bergson, le tout de l'obligation correspond à « l'habitude de contracter des habitudes », c'est la « nécessité d'une règle », autrement dit c'est le naturel qui finit par recouvrir l'acquis²⁰³. Elle répond à la nécessité vitale de constituer un tout social par rapport auquel et par lequel les individus doivent se sentir obligés. Cette habitude fondamentale possède pour tous une force aussi pénétrante que l'instinct. « Or, c'est à cet instinct fondamental que nous avons rattaché l'obligation proprement dite : elle implique, à l'origine, un état de choses où l'individuel et le social ne se distinguent pas l'un et l'autre. »²⁰⁴ La socialité correspondant à l'une des caractéristiques essentielles de l'humanité, cela implique un certain rapport de réciprocité et d'obligation de la part des individus les uns envers les autres. Selon Bergson, peu importe les règles et les obligations qui se formuleront au cours du temps, il n'y a de naturel et d'essentiel que la nécessité de la règle. L'instinct, dans ce contexte, fonctionne tout simplement selon la maxime suivante : « il faut parce qu'il faut »²⁰⁵. Les obligations imposent une structure, mais une structure qui sert les êtres humains afin de mieux les fixer, les assurer par rapport à eux-mêmes, mais aussi et peut-être surtout par rapport au monde communément partagé par tous les individus du groupe²⁰⁶. Chacun intègre les règles et les mœurs mais aussi les représentations propres à la société qui l'a vu naître, et cette intégration se fait presque naturellement, à travers un apprentissage qui n'exige que peu d'effort. Dans une société où le tout de l'obligation est bien intégré par ses membres, le problème de l'effort coûteux pour l'individu que met en évidence Bergson ne doit même pas se poser.

²⁰¹ *Ibid.* p. 996.

²⁰² *Ibid.*, p. 1002.

²⁰³ *Ibid.*, p. 999.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 1006.

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 993-994.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 986.

Le seul moment où l'individu se rend compte de l'effort que coûte pour lui l'intégration d'une habitude sociale ou l'accomplissement d'un devoir correspond, selon Bergson, à celui où il prend conscience de cet effort en réfléchissant sur le bien-fondé de cette habitude ou de ce devoir. Si l'individu finit par douter du bien-fondé de son action pour lui-même, s'il préfère agir pour lui plutôt que pour les intérêts de la société, c'est bien parce que son intelligence et son plus haut niveau de conscience le lui permet. Comme nous le laisse comprendre Bergson, l'hésitation, et, dans ce cas-ci, l'hésitation à agir dans le sens de ce que détermine la société comme devoirs et obligations, est la marque même de la conscience²⁰⁷. Contrairement aux membres de toute autre société animale, les membres de la société humaine n'agissent pas seulement selon ce que leur dicte leur instinct, car, comme nous l'avons mentionné précédemment (chap. I), l'intelligence est ce qui oriente le plus leurs actions. L'intelligence implique une réflexion et potentiellement une remise en question de ce qui est communément admis. Celle-ci correspond en effet à ce qui risque à tout moment de briser le lien social, car dès que l'individu réfléchit aux habitudes et aux obligations sociales, il est à même de se rendre compte qu'elles ne sont pas toujours formulées à son avantage mais à l'avantage général, et que bien d'autres manières de vivre pourraient lui être plus profitables. En définitive, l'intelligence, en ce qu'elle constitue une reprise de l'effort d'invention propre à la vie, donc un certain dépassement des formes définies par cette dernière, implique un certain danger pour la société et sa stabilité.

Bien que ce soit l'intelligence qui introduise le risque au sein de la société humaine, cette dernière n'a d'autre choix que de recourir malgré tout à la première afin de contrer les effets négatifs de la remise en question à laquelle elle risque de procéder. L'instinct de l'être humain exige le recours à l'intelligence et à l'imagination afin d'achever l'instauration de la discipline nécessaire à l'organisation sociale, car, à tout moment, la prise de conscience de l'effort de soumission exigé de lui par la société et le refus de fournir ce dernier sont possibles²⁰⁸. L'individu doit se sentir obligé par rapport à la société, comme il se sent obligé par rapport à lui-même. L'instinct grégaire de celui-ci ne suffit plus à lui faire adopter pour lui-même la maxime selon laquelle « il faut parce

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 990.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 985.

qu'il le faut», il doit alors s'en remettre à son intelligence afin de trouver par son intermédiaire une justification à cette position. L'instinct implique l'intérêt général que l'intelligence seule remet en question, en même temps qu'elle est la seule qui permet le raisonnement qui la conduira à se conformer à cet intérêt général.

Un autre détour par la théorie de l'action bergsonienne peut nous éclairer sur ce point. Il faut rappeler que, dans cette théorie, l'explication de l'action volontaire faisait intervenir l'activité de la conscience, ouvrant ainsi la possibilité du choix de l'action et des motifs de sa justification (chap. II). Au plan de la vie sociale, ce type d'action est, chez l'être humain, motivée et médiatisée par une représentation symbolique qui dépasse largement la relation directe et immédiate de l'individu à ce qui l'entoure physiquement. Au sein du monde commun que constitue la société, la mémoire et l'imagination de l'individu se nourrissent de ce que celle-ci y a mis, l'âme de cette dernière étant immanente au langage²⁰⁹. Il ne peut alors prétendre agir de lui-même dès qu'il s'adonne à la tâche de réfléchir sur son action, car son discours est imprégné, voire conditionné, par son univers social. Nous ne pouvons alors pas dire qu'il agit de lui-même et en toute liberté, mais l'individu se trouve tout de même face à un choix, celui de l'action à entreprendre ou à ne pas entreprendre en regard de ses propres intérêts et de ceux de la société. L'hésitation devant le choix qui se pose à lui le conduira à une délibération rationnelle qui établira les diverses justifications auxquelles peuvent mener les différentes actions possibles. Au fond de sa conscience, l'obligation le lie tout de même aux autres hommes, ce qui fait que sa réflexion tendra à justifier l'action qui va dans le sens de l'intérêt général. L'obligation correspond finalement à la forme que revêt notre nature morale²¹⁰. La soumission à chacune des règles prise séparément exige la volonté libre de l'individu qui décide de s'y soumettre ou non, mais celle qu'implique l'ensemble de ces règles dépasse largement cette volonté et nécessite même, dans la pensée de Bergson, l'existence d'une nature morale qui joue le rôle de l'instinct au sein de la nature.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 987.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 1045 et 1060.

Ainsi, comme nous le laisse comprendre Bergson, il y a immanence de la vie sociale autant de l'instinct que de l'intelligence²¹¹. L'intelligence offre, dans cette perspective, un mécanisme qui permet d'opposer une résistance à la résistance qu'elle impose elle-même en premier lieu, lorsqu'elle commence de réfléchir à son action. C'est par elle que se formulerait finalement le « tout de l'obligation ». Le tout de l'obligation correspondrait alors à la synthèse de toutes les obligations particulières à laquelle aurait procédé une conscience qui raisonne et qui, finalement, calque l'instinct en érigeant l'obligation sociale comme instinct au moins virtuel²¹², à cause de la pression sociale. C'est volontairement que l'individu finit par se soumettre aux diverses obligations sociales, dans la mesure où, grâce à sa conscience et à son intelligence, il peut saisir les enjeux qu'elles sous-tendent pour lui et pour la société et, ainsi, leur trouver une justification. Il ne peut toutefois y arriver que s'il décide librement de s'y soumettre.

Un être ne se sent obligé que s'il est libre, et chaque obligation, prise à part, implique la liberté. Mais il est nécessaire qu'il y ait des obligations; et plus nous descendons de ces obligations particulières, qui sont au sommet, vers l'obligation en général, ou comme nous disions, vers le tout de l'obligation qui est à la base, plus l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté.²¹³

Le tout de l'obligation, c'est finalement l'intelligence qui raisonne, qui tente de trouver une cohérence logique à la soumission aux exigences sociales. Dans ce processus d'hésitation et de délibération, « [l']intelligence a tout simplement fait obstacle à un obstacle qui venait d'elle »²¹⁴. Cependant, la raison n'y est ici utilisée que comme principe régulateur qui vient rabattre une série de justifications et de motifs sur le type de volonté qui agit réellement. Il en est ainsi car « [...] l'essence de l'obligation est autre chose qu'une exigence de la raison »²¹⁵. Le fondement de la morale n'appartient pas au culte de la raison, ce dernier ne pouvant être tout au plus que ce sur quoi la morale repose en tant que présentation d'une fin déterminée de notre activité. Or, pour Bergson, une fin ne peut toutefois pas s'imposer de manière obligatoire par la seule raison, pas même afin

²¹¹ *Ibid.*, p. 997.

²¹² Worms, *op. cit.*, 2004, p. 286.

²¹³ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 999.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 1050.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 994-5.

de conserver la société et de la faire progresser. Il y a toujours des forces agissantes qui proviennent d'un ordre différent de celui de la raison, surtout au sein d'une organisation composée d'êtres qui, bien qu'essentiellement intelligents, sont aussi et peut-être surtout des volontés libres, à tout le moins partiellement libres²¹⁶.

3.5.3 La fonction fabulatrice

Si l'intelligence et ses raisonnements ne suffisent pas à contenir les débordements individuels, c'est au tour de l'imagination à devoir intervenir. En fait, bien que la fonction fabulatrice appartienne en propre à l'intelligence, dans la mesure où elle correspond à une forme d'instrument possédant une utilité et une efficacité assurées dans la pratique, elle dépend plus directement de l'imagination. C'est grâce à cette fonction que l'individu peut, au-delà des raisonnements et même devant l'échec de ces derniers, trouver la justification de son choix de se soumettre à l'obligation sociale. La morale et la religion, surtout dans leur mode de fermeture, reposent essentiellement sur la fonction fabulatrice. Cette dernière possède une portée pratique qui dépasse largement celle de l'intelligence et du tout de l'obligation que cette dernière parvient à formuler et à soutenir. C'est par elle que se développe les récits et les mythes fondateurs des sociétés et de leur vie morale respective; c'est aussi elle qui incite l'individu à l'action et même à son sacrifice au profit de l'ensemble. Celle-ci impose à ce dernier une façon de pensée qui n'est autre que la vision que la société possède pour elle-même et pour ceux qui la composent. C'est ce qui amène Worms, à la suite de Bergson, à lui attribuer un rôle préventif et effectif: cette fonction prévient ainsi la société contre la dissolution en même temps qu'elle prémunit l'individu contre le découragement dû à l'exercice de l'intelligence²¹⁷.

L'homme ressent le besoin de trouver un sens à sa vie²¹⁸, et la fonction fabulatrice dont se servent la morale et la religion pour s'établir répond en partie à ce besoin en procurant à l'homme des fictions pour pallier au désenchantement et au désengagement social qui le guette. Cette quête de sens est non seulement nécessaire dans la mesure où elle répond à des exigences morales, mais surtout pratiques et même vitales. Aussi,

²¹⁶ *Ibid.*, p. 1075.

²¹⁷ Worms, *op. cit.* 2004, p. 289.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 292.

Bergson nous fait comprendre que la fabulation remplit une fonction qui doit répondre à un besoin essentiel pour l'individu mais surtout pour la société. Bien plus que ne peut l'être l'obligation, qui dépend encore trop largement de l'intelligence, la fonction fabulatrice représente encore mieux ce que Bergson identifie sous l'idée d'instinct virtuel.²¹⁹ Comme le souligne le philosophe, cette fonction oppose à celles qu'élabore l'intelligence, et à partir desquelles cette dernière travaille, des représentations issues de l'imagination qui ont pour fonction de limiter la portée du travail intellectuel effectué par l'intelligence. Dans son ouvrage sur la philosophie sociale de Bergson, Guy Lafrance souligne que c'est cette fonction qui se trouve à l'origine des diverses superstitions possédant une forte influence sur les individus d'une société²²⁰. Par l'élaboration des représentations desquelles naissent ces superstitions, la fabulation oppose au travail de la seule intelligence des images qui agissent sur ceux-ci afin de les orienter en fonction des besoins de la vie en société.

La fonction fabulatrice favorise donc ce que l'intelligence raisonnable ne peut accomplir seule, c'est-à-dire la coordination et la subordination des membres à la société à laquelle ils appartiennent. Si rien ne l'empêche ni ne la contrôle, l'intelligence qui raisonne risque de conduire directement l'individu vers la satisfaction de son égoïsme; la fonction fabulatrice remplit en grande partie ce rôle qui est de contenir les débordements. Celle-ci constitue une fonction qui agit naturellement sur l'être humain, comme si elle faisait partie des traits essentiels de ce dernier, au côté de l'intelligence et de la socialité. Étant le fruit de l'imagination, la fabulation procède à l'élaboration des différentes représentations qui alimentent l'imaginaire collectif, comme les croyances et superstitions qui nourrissent les religions élémentaires. Elle sert alors ces dernières, lesquelles forment d'après le philosophe un cadre aussi naturel que celui que met en place la dimension sociale de l'humanité. D'ailleurs, comme le rappelle Lafrance, pour Bergson, la superstition vient naturellement aux êtres humains, et il n'y a d'êtres superstitieux que les êtres intelligents.²²¹ D'après cette position soutenue par Bergson, et comme nous l'avons mentionné plus haut, l'intelligence constitue une des conditions de possibilité de la

²¹⁹ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1076.

²²⁰ Lafrance, *op. cit.*, p. 78.

²²¹ *Idem.*

fabulation, mais cette dernière penche du côté de l'irrationnel et sert plutôt le discours religieux que le discours de la raison.

La fonction fabulatrice fait donc partie de cette « frange » d'instinct qui gravite toujours autour du « noyau » dur que forme l'intelligence²²². C'est finalement la nature qui renforce, par l'intermédiaire de cette fonction, la religion et la morale afin de contrer les méfaits de l'intelligence laissée à elle-même et de rétablir l'ordre ainsi menacé de la vie société²²³. L'élaboration des différents mythes constitue un bon exemple de la nécessité de formuler des règles et des coutumes, et éventuellement des lois - si elles sortent du simple cadre moral pour se subsumer au cadre légal -, venant assurer l'établissement ainsi que le maintien de l'ordre et de la soumission à ce dernier. Au-delà de la nécessité pour l'individu de se coordonner à l'ensemble de l'organisation sociale, se trouve la nécessité pour celui-ci de se subordonner à ses dictats et à ses prescriptions. Faut-il croire que pour Bergson, la structure religieuse est aussi naturelle que la structure sociale? Bien qu'il n'avance aucune preuve ni démonstration de cette idée, il semble pourtant l'affirmer²²⁴. La fonction fabulatrice correspond à un mécanisme de défense qui s'instaure afin d'assurer et de maintenir la cohésion sociale²²⁵. Les représentations imaginaires viennent donc se joindre aux représentations intellectuelles de l'intelligence afin d'orienter l'action de l'individu vers le bonne marche à suivre, faute que ce dernier puisse se laisser guider par un instinct réel suffisant, comme c'est le cas dans le reste du règne animal.

3.6 L'impulsion vers la liberté

En ce qui concerne les obligations et la fonction fabulatrice qui répondent aux exigences de la société considérée sous sa forme close, l'analogie qu'emploie Bergson avec l'ordre de la nature demeurerait pensable, mais elle possède ses limites si l'enjeu est de déterminer la possibilité de l'acte libre individuel, de son expression au sein d'un monde commun. Il en est ainsi dans la mesure où, comme nous l'avons déjà mentionné

²²² Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1077.

²²³ *Ibid.*, p. 1079; Bergson fait référence à une réaction défensive de la nature vis-à-vis l'intelligence.

²²⁴ Lafrance, *op. cit.*, p. 78; Bergson, DS, *op. cit.*, p.1069.

²²⁵ Lafrance, *op. cit.*, p. 81.

auparavant, les interactions entre les organismes étudiés en biologie sont soumises à la nécessité, tandis que les interactions humaines dépassent la seule nécessité et impliquent même une grande part de liberté. C'est en effet ce que nous avons pu comprendre à travers l'explication du tout de l'obligation et du rôle que l'intelligence y joue, tout comme dans celle de la fonction fabulatrice et de l'intervention de l'imagination comme moyen de contrer les risques de l'intelligence laissée à elle-même. La société est composée d'individus qui se distinguent par différents degrés de liberté au sein et par rapport au groupe²²⁶, qui varient en fonction de leur intelligence mais surtout en fonction du degré d'éveil de leur conscience au sein du processus de détermination de leur action. Il n'a pas été injustifié de mentionner au passage que la théorie de l'action élaborée dans *Matière et mémoire* a pu servir dans les *Deux sources de la morale et de la religion* à expliquer les diverses possibilités de l'action humaine. Ce qui s'ajoute par contre ici plus clairement, et qui achève d'établir le lien entre toutes ses œuvres, c'est aussi la possibilité de l'action orientée et définie par la liberté au sein de la communauté.

L'organisation sociale, basée sur la construction d'habitudes qui font office de règles d'action et sur la définition des devoirs qui constituent l'obligation morale, repose sur le respect de ces conventions. Cependant, dans la mesure où la société est composée d'individus libres, la conformité au tout de l'obligation, à la morale et à la religion en général, n'est pas toujours respectée et l'écart de conduite ou l'action innovatrice ne peuvent pas, par conséquent, être toujours contenues. Surtout, il n'y a pas que de mauvaises actions qui surgissent de l'affirmation de la singularité de l'individu. Parfois, certaines de ces actions imprévisibles et nouvelles deviennent nécessaires pour l'ensemble de la société, pour sa survie et pour son développement. Les individus qui effectuent ce genre d'actions innovatrices propulsent même vers l'avant la société dans laquelle ils évoluent, la marquant ainsi d'un progrès non escompté et surtout positif pour l'ensemble de ses membres.

L'équilibre obtenu par la mise en place de dispositifs de régulation qui se fondent sur l'obligation morale envers la société, elle-même soutenue par le discours de la morale et de la religion, est désirable, car il amène la stabilité et la pérennité à la société, ce qui

²²⁶ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 983.

profite en définitive à l'individu. Cependant, cet équilibre est superficiel et l'individu doit même faire l'effort de s'y conformer. Parfois, cette conformité vient pratiquement naturellement, parfois, elle devient difficile. Il résulte de cela que l'individu se trouve généralement face à deux attitudes possibles en regard de la société : une attitude de soumission et une attitude d'hésitation face à la nécessité de se conformer qui aboutit la plupart du temps à une délibération sur la nature de tel ou tel type d'obligation. La soumission est de manière évidente l'attitude la plus naturelle, celle du conformisme. Elle entraîne l'exécution des actions exécutées à la manière de l'habitude²²⁷, celles qui prennent les teintes du comportement automatique. Ce dernier dépend, pour Bergson, comme nous le rappelle Brigitte Sitbon-Peillon, d'une « nature instinctive ou somnambulique »²²⁸, mais seulement dans la mesure où l'ordre de l'instinct qui le caractérise ne nie pas l'intervention potentielle de l'intelligence. Cet instinct, comme il a été mentionné auparavant, agit dans le but de préserver la cohésion sociale, mais il n'empêche pas l'éclosion d'une action dérogeant au cadre prescrit et poussant par le fait même plus loin le progrès de cet ensemble social. La deuxième tendance, celle qui repose sur l'hésitation et la délibération, correspond à une attitude plus réfléchie de remise en question. Elle est comparable à celle de la conscience dans l'action volontaire, laquelle réfléchit et se représente les choix de la meilleure action à entreprendre du point de vue de son utilité et de son efficacité.

Les deux attitudes se renforcent l'une l'autre à travers le tout de l'obligation et la fonction fabulatrice, et cette compénétration donne lieu à l'établissement et au respect de la morale sociale, qu'elle prenne la direction de la fermeture, mais aussi de l'ouverture. Dans le premier type de morale, il est question de l'attitude de soumission. Ce premier type, qui représente la morale dite naturelle ou sociale, est la morale qui oblige. De cette dernière émane l'idée d'une société qui tend principalement et presque exclusivement à sa préservation : « le mouvement circulaire où elle entraîne avec elle les individus, se produisant sur place, imite de loin, par l'intermédiaire de l'habitude, l'immobilité de l'instinct »²²⁹. Elle se présente comme le résultat de l'instinct social de conservation et

²²⁷ *Ibid.*, p. 996.

²²⁸ Sitbon-Peillon, *op. cit.*, p. 106.

²²⁹ *Ibid.*, p. 1018.

implique que les individus ne remettent pas en question ce que cet instinct ordonne. C'est donc la morale qui caractérise plus généralement le type de la société fermée sur elle-même, celle qui privilégie son maintien au détriment de son développement²³⁰. L'acte impliquant l'attitude d'hésitation et de délibération est lui aussi plus rattaché au premier type de morale, dans la mesure où, par la réflexion, l'individu parvient à se convaincre du bien fondé de l'obéissance aux règles, aux devoirs et aux obligations que formule la société soutenue par son discours spirituel. Toutefois, au-delà de ces deux types d'action peut potentiellement émerger l'acte dit libre qui est d'une toute autre nature que l'action volontaire et qui serait plutôt impulsé par la spontanéité que par la réflexion soutenue ou la réaction automatique. C'est ce type d'acte qui correspond plus directement à ce que Bergson identifie en tant que morale et religion ouvertes.

Le deuxième type de morale qui tend vers l'ouverture implique en effet non pas une simple attitude de soumission, mais un dépassement de cette dernière qui va bien au-delà de l'attitude volontaire et délibérative. De fait, l'attitude que cette morale requiert pour son développement surpasse celle supposée par l'action dans laquelle la volonté de l'individu intervient à travers la raison pour l'inciter à obéir et à se conformer. Cette morale reposerait sur une action d'une toute autre nature que l'acte réfléchi et basé sur un raisonnement logique; elle découlerait bien plutôt de l'attitude qui impulse l'action spontanée et libre dans la théorie de l'action bergsonienne²³¹. La morale ouverte qui se nourrit de ce genre d'action se fonde essentiellement sur l'appel, l'appel d'un dépassement de la condition présente vers quelque chose de plus et de meilleure. Cette morale remplit bien plus que le simple rôle de préservation de la première et permet à la société d'avancer vers sa perfectibilité en visant son épanouissement. Elle caractérise la société ouverte sur l'humanité, qu'elle soutient à l'aide de la religion dynamique. Cette dernière, associée à la religion intérieure, s'appuie sur l'effort et l'élan que perpétuent les individus supérieurs. Bien qu'elle repose elle aussi sur des images et des symboles provenant de la fonction fabulatrice, ce type de religion ne conduit pas pour autant à l'obligation de se conformer. D'ailleurs, la fonction fabulatrice possède bien deux rôles

²³⁰ *Ibid.*, p. 1202.

²³¹ Il faut se rapporter au chapitre préliminaire de cette étude qui présente brièvement la notion de liberté chez l'être humain, dont la définition la lie directement avec l'expression du moi profond.

principaux, à savoir celui de consister en un principe de conservation mais aussi celui d'être un stimulant vital à l'activité individuelle et sociale.

Fidèle à sa méthode qui vise à dégager les éléments purs du mixte dans lequel on les retrouve dans leur réalisation, Bergson admet que la plupart des sociétés se caractérisent à la fois par l'ouverture et la fermeture, mais à des degrés différents. Il en est ainsi, aussi, du discours religieux et moral qui leur assure la liaison sociale. Aussi, selon l'explication qu'en donne Bergson, il faut comprendre que, dans leur échange mutuel, les deux morales, tout comme les deux religions, se sont confondues et se confondent encore continuellement, donnant ainsi lieu à la formation d'une morale et d'une religion mixtes. Ce sont celles-ci qui dominent réellement dans les sociétés humaines. En fait, aucun progrès dans l'agir humain ne peut réellement passer et se généraliser s'il n'est pas impliqué dans ce type mixte de morale et de religion. Dans leur mélange, Bergson nous fait constater que la morale basée sur l'aspiration a emprunté à l'autre une partie de sa force de contrainte, tout en fournissant à celle basée sur la pression un peu de son parfum²³². Une nouvelle forme d'action créée par les hommes de génie doit être transmise par celles-ci aux autres êtres humains, sans quoi ces derniers ne parviendraient pas à se mettre au niveau des plus grands d'entre eux. La première morale organise un ensemble d'habitudes, profitables à la société au même titre que l'instinct de conservation pour la société animale mais exerçant toutefois une pression sur ses membres; la deuxième valorise une plus grande ouverture et un plus grand progrès pour la société à travers l'action de certains individus particuliers. Elle repose donc sur quelque chose de plus que le simple instinct naturel et rappelle plutôt l'œuvre du génie.

Entre morale fermée et morale ouverte, entre repos et mouvement, immuabilité et changement, une morale de transition s'est finalement instaurée au sein des sociétés, qui profite à la fois de l'élan créateur et du processus de solidification propre à la matérialité, sorte de conservatisme de renforcement. Entre le conformisme et le génie, se situe l'intelligence, le bon sens. La formule générale de la moralité est définie par Bergson de la façon suivante:

²³² Bergson, DS, *op. cit.*, pp. 1017-1018.

cette formule englobe deux choses, un système d'ordres dictés par des exigences sociales impersonnelles, et un ensemble d'appels lancés à la conscience de chacun de nous par des personnes qui représentent ce qu'il y eut de meilleur dans l'humanité. [...] Les deux forces, s'exerçant dans des régions différentes de l'âme, se projettent sur le plan intermédiaire, qui est celui de l'intelligence. Elles seront désormais remplacées par leurs projections²³³.

Dans la mesure où la vie morale s'appuie en partie sur la rationalité pour sa justification, l'on procédera alors à la transposition des ordres et des appels en termes de raison pure. L'humanité en général se situe à un niveau intermédiaire entre instinct et élan créateur, celui de l'intelligence. Cette dernière travaille à partir des images de la réalité; c'est à partir d'images fixes que la connaissance du monde peut s'établir et donner lieu à la possibilité d'une action sur ce dernier. La pratique s'en trouve ainsi favorisée et valorisée, et elle voit ainsi son efficacité augmenter. Ces images ne rendent certainement pas compte de la réalité, et du flux de devenir et de changement qui la caractérise, mais l'intelligence ne travaille qu'à partir de ce qui est fixe. L'intelligence s'étant fait l'amie de la stabilité et de la régularité²³⁴, elle ne s'occupe que de ce qui est généralisé et communément admis, comme c'est le cas pour les principes et les préceptes moraux.

En définitive, la nature avait prévu la morale qui dicte et oblige, mais non pas la morale qui correspond à une plus grande ouverture. Certes, une extension de la morale par l'intelligence était pensable, mais elle ne pouvait être que limitée. L'intelligence permet la rationalisation des principes et des règles de la morale et de la religion d'une société, mais elle ne suffit pas à expliquer la force de contrainte qui soumet le commun des mortels ni la force créatrice qui anime les individus exceptionnels qui contribuent au progrès de la société. La fonction fabulatrice qui se subordonne à la structure morale et religieuse est alors intervenue presque naturellement pour soutenir la structure sociale afin de maintenir sa cohésion et de la faire progresser dans le temps. Mais afin de réaliser cette progression, il a fallu l'intervention d'un petit nombre d'individus pour briser ce qui avait été fermé, de permettre à l'élan créateur de continuer son chemin à travers l'humanité, là où la nature l'avait arrêté. « Individu et société se conditionnent circulairement. Le cercle, voulu par la nature, a été rompu par l'homme le jour où il a pu se déplacer dans l'élan créateur, poussant la nature humaine en avant au lieu de la laisser

²³³ *Ibid.*, pp. 1046-1047.

²³⁴ Bergson, PM, *op. cit.*, p. 1335.

pivoter sur place.»²³⁵ La nature voulait le mouvement circulaire d'une société qui mise sur sa conservation, là où une certaine part de l'humanité aspirait à un mouvement linéaire ascendant qui puisse tendre vers le progrès et la perfectibilité de l'humanité entière. La religion et la morale dynamiques permettent donc le passage de la solidarité sociale, normale et désirée par la nature, à la fraternité humaine. Si l'obligation a été l'objet central de ce présent chapitre, l'aspiration constitue celui du suivant.

²³⁵ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1144.

CHAPITRE IV

LA LIBERTÉ COMME CONFORMITÉ À SOI ET LA THÉORIE DE L'ÉMOTION

Fondateurs et réformateurs de religions, mystiques ou saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là : entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants. Ce sont des conquérants, en effet; ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l'humanité à des destinées nouvelles.²³⁶

4.1 De l'élan vital à l'élan moral

Henri Bergson, dans son identification et son analyse des sources de la vie spirituelle des différentes sociétés, nous propose de considérer cette dernière comme la direction ultime de l'évolution et du progrès de ces sociétés. L'ouvrage de 1932, soit les *Deux sources de la morale et de la religion*, nous invite à penser le devenir de l'être humain sous l'angle d'approche tout particulier de l'expérience spirituelle, s'inscrivant ainsi en quelque sorte dans la continuité de l'oeuvre de 1907, mais dépassant à la fois largement et qualitativement cette dernière quant à ses conclusions sur le devenir de l'humanité. En effet, en prenant en considération l'image de l'élan vital propre à l'*Évolution créatrice* et la théorie qui en découle présentées et expliquées au premier chapitre de ce mémoire, il est possible d'établir un lien très étroit entre celles-ci et l'explication de l'origine de la vie spirituelle humaine élaborée

²³⁶ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1017.

dans le dernier grand ouvrage de Bergson, les *Deux sources*, sans pour autant qu'il soit permis d'y voir un aboutissement nécessaire, ou même logique²³⁷. Aussi, bien qu'il soit impossible d'identifier un principe de continuation nécessaire ou d'y déceler l'application d'une doctrine imposée à l'avance au sein de la pensée de ce philosophe, nous sommes en droit de qualifier sa dernière grande œuvre de dénouement par rapport au reste de sa pensée. S'il n'est pas convenable d'affirmer que la pensée de ce dernier ne pouvait conduire qu'aux conclusions des *Deux sources*, il est à tout le moins raisonnable de prétendre que, sans pour autant suivre un programme déterminé, la pensée philosophique de ce dernier semble bien se diriger vers une certaine finalité²³⁸. En effet, cette dernière œuvre permet d'apporter des précisions quant au problème que pose la place de l'humanité en général et la tâche de l'être humain en particulier dans la poursuite de l'élan vital, mais aussi en ce qui a trait aux problèmes d'origine de la pensée bergsonienne que constituent ceux de la liberté et de la durée. Les réflexions qui animent ses œuvres ne sont pas étrangères les unes aux autres et, bien que la façon qu'a Bergson de les traiter les transpose toujours à un niveau différent, les problèmes de base qui ont forgé sa pensée demeurent effectivement toujours les mêmes. Avec les questionnements hérités de ces ouvrages précédents, ceux de la liberté, de l'action humaine et individuelle et de l'évolution de la vie comme création, le problème de l'expérience spirituelle et intérieure des individus socialisés trouve ici une importance capitale²³⁹.

Les *Deux sources* permettent à Bergson de jeter le pont entre « les deux pointes extrêmes de sa pensée », ²⁴⁰ soit la liberté de *l'Essai* et la portée pratique de *l'Évolution créatrice*, en joignant à la théorie de la liberté esquissée dans son premier ouvrage une théorie de l'émotion et de l'expérience spirituelle de l'individu. Si, comme *l'Évolution créatrice* nous

²³⁷ Worms, *op. cit.*, 2004, pp. 268-269.

²³⁸ Jankélévitch, *op. cit.*, p.28; Il faudrait donner à l'idée de finalité la signification de sens et non de direction afin d'éviter de lui donner l'aspect d'un cadre préétabli.

²³⁹ Nous ne pouvons pas négliger de souligner que sa réflexion, mais aussi, d'une manière moins formelle, l'expérience des événements marquants de son époque, l'aura amené à traiter de la question de l'expérience spirituelle de l'individu en société dans sa dernière grand oeuvre d'une manière quelque peu moins enthousiaste que dans son ouvrage précédent.

²⁴⁰ Worms, *op. cit.*, 2004, p. 273.

l'annonçait, l'être humain représentait la destination ultime à laquelle est parvenue la poussée vitale, la question qui pouvait alors se poser était de savoir quelle était la direction propre à ce dernier.²⁴¹ C'est donc finalement à cette question que répondent les *Deux sources*, dans la mesure où Bergson y expose ses considérations quant au développement et à l'évolution des sociétés et de leur vie spirituelle, transposant en même temps la destination de l'être humain sur le plan de l'expérience considérée dans sa dimension morale et religieuse. Toutefois, une certaine réserve l'empêche dorénavant de soutenir que l'humanité entière est appelée à progresser d'un seul et même mouvement et à parvenir à un niveau supérieur équivalent à une surhumanité, laquelle impliquerait qu'elle poursuive alors d'un seul bloc le mouvement que l'élan vital ne peut plus faire progresser par lui-même. Bergson soutient désormais une thèse différente mais déjà implicite à l'époque de l'*Évolution créatrice*, d'après laquelle il n'y a plus que certains individus particuliers qui peuvent arriver à remplir ce rôle. Cette dernière constitue un changement assez important au sein de la pensée du philosophe, dans la mesure où, désormais, Bergson ne montre plus la même confiance en l'humanité complète, comme c'était le cas dans l'ouvrage précédent. Si l'humanité ne peut plus être considérée dans sa totalité comme le point culminant de la vie en général, il n'en demeure pas moins que certaines figures particulières peuvent parvenir à ce stade aussi élevé et arriver à la tirer, du moins en partie, à leur suite. Notre effort d'analyse se concentrera donc plus spécifiquement sur celles-ci afin de montrer de quelle manière elles peuvent y arriver et quel lien leur action spécifique entretient-elle avec l'idée de liberté mise de l'avant par Bergson.

La transposition sur le plan de l'expérience spirituelle et non plus surtout corporelle et biologique ne correspond pas à un total abandon ni à un rejet complet de ses positions ultérieures, car bon nombre des idées propres à l'*Évolution créatrice* demeurent valides et possèdent toujours une importance de premier plan. La socialité et l'intelligence, identifiées comme les deux traits essentiels de l'être humain par Bergson dans l'ouvrage de 1907, se rejoignent même plus directement sur le plan de la vie morale et religieuse. La présentation de leurs interactions, à laquelle s'adonne Bergson en ce qui concerne la dimension spirituelle

²⁴¹ Riquier, *op. cit.*, 2008, p. 71.

de l'expérience vécue par l'être humain, nous illustre parfaitement l'enjeu entourant la place primordiale de l'être humain au sein de la vie en général, mais aussi la difficulté que ce dernier doit surmonter. Le problème que pose la volonté humaine et ses influences sur l'action émerge d'une manière plus significative que dans les ouvrages précédents où il était surtout question de problèmes relatifs à la dimension biologique et physiologique de l'expérience individuelle, mais où il était aussi question d'une perspective au sein de laquelle la liberté était considérée comme un fait qui ne nécessitait pas de rendre compte de son effectivité au sein de la vie sociale.

En nous attardant à l'étude et à l'analyse de la théorie de l'émotion présente dans les *Deux sources*, nous comprendrons alors quelle tâche l'individu est appelé à remplir dans la poursuite mais surtout dans le dépassement de l'élan vital, en tant que l'humanité est identifiée comme la plus grande réalisation de ce dernier, dont le progrès s'est en quelque sorte arrêté dans la création des diverses espèces composant la nature. La différence qui sépare les conclusions de *l'Évolution créatrice* et les constats basés sur l'expérience réelle vécue par Bergson à son époque que nous retrouvons dans les *Deux sources* ne pourra être négligée à ce niveau de l'analyse. Pour le philosophe, dans ce dernier ouvrage, l'idée d'une surhumanité en voie de se réaliser ne correspond plus qu'à une idée virtuelle qui ne se réalisera pas vraiment, à moins que certains individus prennent le relais afin de repousser les limites atteintes par cette nouvelle forme d'élan plus proprement moral. Ce n'est pas l'espèce humaine telle qu'elle est et agit désormais qui peut parvenir à se dépasser elle-même et à rejoindre le « principe même de la vie ».²⁴² Dès *l'Évolution créatrice*, Bergson tendait à soutenir que la nouveauté, l'originalité et la liberté dans l'action étaient le lot de certains individus privilégiés et marquants pour la société, et cette tendance ne s'est qu'accrue au sein des *Deux sources*. L'artiste, le savant, le héros et le mystique sont autant de figures que Bergson identifie comme porteuses de changement, pour la nouveauté et l'originalité dont elles font preuve dans leur vie active.

²⁴² Bergson, ES, *op. cit.*, p. 834.

À la lecture du dernier ouvrage écrit par le philosophe français, il est possible de se demander si l'expérience mystique et des autres âmes supérieures décrite par Bergson dans les *Deux Sources* prolonge vraiment la doctrine de l'élan vital présentée dans son ouvrage sur l'évolution. Il nous faut répondre d'une manière toute nuancée à cette question dans la mesure où l'expérience mystique et la dimension morale de la vie qu'elle sous-entend ne prolongent pas vraiment, mais dépassent plutôt la doctrine de l'*Évolution créatrice*. En fait, il y a, de manière incontestable, quelque chose de plus dans les *Deux sources* que dans l'*Évolution créatrice*. Bergson y parvient en effet à un niveau supérieur de sa métaphysique²⁴³. Bergson lui-même, dans ses entretiens avec Jacques Chevalier, est catégorique sur ce point:

Pour moi, l'ordre moral est un ordre entièrement et absolument nouveau. Il n'est nullement le simple prolongement du mouvement évolutif. [...] En réalité, ma découverte de Dieu n'a pas aboli, mais complété, mes précédentes découvertes, en les transposant à un ordre supérieur.²⁴⁴

L'auteur des *Deux Sources* lui-même ne considérerait pas sa dernière œuvre comme un simple prolongement de la doctrine exposée dans l'*Évolution créatrice*, mais s'opposait toutefois à toute conception de sa pensée qui prétendrait que son ouvrage sur la morale correspond à un rejet de ses anciennes considérations. En nous appuyant sur la position du philosophe, nous soutiendrons que les *Deux Sources* ne constituent pas simplement un ajout à la doctrine de l'élan vital et encore moins un rejet, mais qu'elles en dépassent bien l'aboutissement et ce, de manière qualitative.

L'ouvrage de 1932 possède une portée plutôt prescriptive que simplement descriptive et nous suggère même un certain sentiment d'urgence. Il s'agit désormais de saisir de quelle manière l'individu particulier possède le potentiel de reprendre ce que l'élan vital n'est plus en mesure d'accomplir, c'est-à-dire de mener l'humanité à un plus haut niveau de dépassement; et c'est alors le rôle de l'émotion que nous étudierons: d'une part, dans ce qu'elle impose à l'intelligence sur le plan de la représentation et, d'autre part, dans ce qu'elle insuffle à la volonté humaine. Il s'agira enfin de déterminer si la liberté trouve à s'exprimer dans cet

²⁴³ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris: Plon, 1959, p.68.

²⁴⁴ Riquier, *op. cit.*, 2008, p.66.

élan plus proprement moral que vital, si la liberté dont il est ici question est plus véritable que dans toute autre forme d'action propre à l'être humain que nous avons été appelé à définir au cours de ce mémoire.

4.2 La morale de l'aspiration

C'est alors seulement dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* que Bergson finit par exposer la théorie de l'émotion qui viendra soutenir sa théorie de la liberté. La théorie de l'émotion qui nous apparaît dès le premier chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion* est basée sur la distinction entre les deux types de morale identifiées par Bergson, qui procèdent elles-mêmes de deux types d'émotion: l'émotion infra-intellectuelle et l'émotion supra-intellectuelle²⁴⁵. Il distingue donc deux types d'émotion, c'est-à-dire deux manifestations de la sensibilité, à savoir l'émotion primitive et le sentiment qui impulse un élan créateur.

Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même et qui, s'il en subit l'effet par ricochet, y perd plus qu'il n'y gagne. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet; elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique.²⁴⁶

L'émotion primitive constitue, selon l'explication de Bergson, l'objet d'étude des psychologues. Dans cette perspective, il la définit comme celle que l'on oppose souvent à l'intelligence; pourtant, elle en dépend plus qu'elle ne s'y oppose. D'ailleurs, cette sensibilité est, selon le terme employé par Bergson, infra-intellectuelle et, en ce sens, se présente comme un effet de la représentation. Bien que la première ne soit pas directement associée à l'habitude ou à l'instinct, il n'en demeure pas moins qu'elle peut y être identifiée en tant qu'elle correspond à une simple « agitation de surface »²⁴⁷. Celle-ci repose sur et se nourrit de représentations intellectuelles qui l'influencent et l'orientent dans ses actions. La sensibilité

²⁴⁵ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 41.

²⁴⁶ Bergson, DS, *op. cit.*, pp. 1011-1012.

²⁴⁷ Bergson, DS, *op. cit.* 2008, p. 41.

qu'agitent les représentations intellectuelles ou symboliques subit plus qu'elle n'agit. En fait, elle est soit soumise à une certaine forme d'instinct qui pousse à l'adoption de comportements automatiques ou à des réactions plutôt qu'à des actions à proprement parler, soit soumise à la réflexion qui pousse à la conformité des individus par rapport aux habitudes et aux règles établis par la société. Ce n'est donc pas ce type de sensibilité qui pousse l'individu à une action entièrement nouvelle et originale. L'effort qu'il suppose est beaucoup moins important et exigeant en ce qu'il incite à une attitude de soumission.

Le deuxième type d'émotion recouvre et déborde en fait le premier type. C'est l'émotion qui pousse l'intelligence en avant, en tant qu'elle est « à la fois la curiosité, le désir et la joie anticipée de résoudre un problème déterminé [...] »²⁴⁸. Le sentiment qui anime les êtres d'exception est donc, quant à lui, supra-intellectuel. Il est générateur d'idées, du moins peut-il le devenir : il précède, contient virtuellement ou est cause de la représentation. C'est par cette émotion que les plus grands progrès s'effectuent au sein de la vie spirituelle des êtres humains, car il conduit à des innovations sans précédent. C'est en se rapportant à ce deuxième type que Bergson a pu affirmer que « création signifie, avant tout, émotion »²⁴⁹. La deuxième émotion ne correspond en rien au simple sentiment de surface et doit plutôt être identifiée au sentiment qui provient des profondeurs de l'individu, de la richesse de sa durée propre et de son esprit conçu dans sa totalité. En tant qu'émotion, ce deuxième type est considéré comme un pâtre, mais un pâtre qui incite à l'agir. En ce sens, l'action créatrice à laquelle cette émotion aboutit serait plus proprement nommée passion plutôt qu'action et ce, dans la mesure où elle correspond à un mouvement propulsé de l'arrière, par l'entièreté de l'expérience vécue de l'individu. « Mais alors, le terme «passion» ne signifie pas l'inaction ou l'inactivité par opposition à ce qui agit, il signifie bien l'activité la plus éminente, celle, précisément, qui procède d'une poussée venant de l'arrière. »²⁵⁰ Bien plus grand est l'effort qui lui est liée, car entre obéir tranquillement aux normes et aux règles établies et sortir du cadre établi pour en repousser les limites, c'est cette deuxième situation qui exige un plus

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 1013.

²⁴⁹ *Idem.*

²⁵⁰ Arnaud, *op. cit.*, 2008b, p. 66.

grand effort. Ce n'est pas l'activité intellectuelle qui la caractérise en propre, sinon dans la mesure où cette activité est celle associée à l'intuition.

Les deux émotions se situeraient du côté de l'ouverture et du dynamique²⁵¹, mais la première tendrait plutôt à se rallier à la morale plus impersonnelle basée sur la pression sociale, tandis que la deuxième correspond plus directement à la morale plus personnelle basée sur l'attrait. Lafrance, en reprenant les termes de Bergson, soulève l'idée que les êtres humains qui sont pénétrés de cette émotion se replacent de cette manière « dans la direction de l'élan vital », « en coïncidence avec le principe même de la vie »²⁵². Cependant, le commentateur insiste pour rappeler que l'élan qui les pousse n'est plus simplement d'ordre vital, mais d'ordre moral, ce qui a pour lieu d'amener les transformations et les nouveautés sur un autre plan de la vie et de l'expérience. Par l'intermédiaire de son analyse dichotomique du phénomène de fondation des sociétés, mais aussi et surtout de celle de leurs formes de vie spirituelles, soit religieuses ou morales, Bergson nous montre que ces personnes particulières incitent au progrès par leurs actions, lesquelles caractérisent en propre la dimension dynamique et ouverte de la dichotomie en question. L'émotion profonde qu'ils ressentent les pousse à accomplir des actions innovatrices qui transforment leur société d'appartenance et même l'humanité entière, les autres être humains pouvant par la suite éprouver un attrait envers ces individus particuliers et aspirer les émuler en les prenant comme modèles.

Il faut insister, ce n'est pas l'humanité qui dans un seul et unique mouvement peut parvenir à son élévation la plus complète. La transformation et le changement ne peuvent être apportés que de manière individuelle, et c'est ainsi que, après avoir fait le détour par la dimension sociale qui détermine l'expérience individuelle, Bergson nous ramène à l'individualité et au potentiel de liberté contenu dans son action particulière, donc à l'influence réelle que peut posséder un individu sur sa vie propre mais aussi, et surtout finalement, sur celles des autres. De fait, les figures charismatiques se qualifiant à titre d'emblème de la morale dynamique ont su susciter une émotion sans pareil à tous les

²⁵¹ Arnaud François. Bergson, Paris : Ellipses, 2008, p. 66.

²⁵² Lafrance, *op. cit.*, p. 121; Bergson, DS, *op. cit.*, pp. 1019 et 1023.

individus qui ont alors aspiré à l'émulation de celles-ci. Bergson identifie les personnalités charismatiques que sont les sages de la Grèce antique et les prophètes du Judaïsme dans une moindre mesure, les saints du christianisme avec à leur tête Jésus dans une plus large mesure, comme les représentants notoires de cette morale²⁵³. Elles font partie des virtualités contenues dans la mémoire et dans l'imagination collectivement partagées et possèdent en ce sens une forte influence; une influence réelle, sur le devenir moral des individus et des sociétés. Cependant, les figures emblématiques auxquelles se réfère Bergson proviennent surtout du passé, et le philosophe nous incite à douter du fait qu'elles retrouvent leurs équivalents encore aujourd'hui. Elles peuvent toutefois encore servir de modèles à quelques individus, mais il n'est pas question que l'humanité entière soit inspirée par elles et procède d'un seul mouvement en direction d'un progrès global. C'est à travers la définition de cette morale et des personnalités qui la représentent que nous pouvons constater que l'individualité et la personnalité regagnent plus spécifiquement le centre d'intérêt de la pensée bergsonienne, mais sans toutefois que ce soit simplement au détriment de l'ensemble car ce primat de la personnalité va dans le sens du progrès de ce dernier.

Pour Bergson, la nécessité biologique qui tend à la conservation de l'espèce humaine empêche les individus de tous se hisser au même niveau de conscience et de liberté que celui des mystiques et autres personnalités particulières. L'organisation sociale est naturelle, et la morale fermée, en quelque sorte voulue par la nature selon le philosophe, s'impose de la même façon à l'action humaine que l'instinct de conservation pour les animaux. Il en résulte que la majorité des êtres humains se conforment aux règles et aux habitudes imposées par la société de manière presque naturelle et que toutes leurs actions arrivent à s'insérer dans le cadre établi par celle-ci, perdant par le fait même la possibilité d'entraîner quelque chose de nouveau et d'original. En effet, le philosophe considère qu'il est beaucoup plus difficile de désobéir face à la pression qu'exerce la société que d'obéir à cette dernière²⁵⁴. Dès le début de son ouvrage, Bergson traite de la tendance à obéir contre celle de commander en affirmant

²⁵³ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1003.

²⁵⁴ François, *op. cit.* 2008b, p. 67.

que la première de ces deux tendances est sans l'ombre d'un doute celle qui prédomine dans toute société²⁵⁵. En revanche, les mystiques et autres grands de ce monde finissent tout de même par inspirer et par inciter la société à un dépassement d'elle-même, pas à pas. Ces âmes supérieures réussissent à faire progresser une société qui, par sa fermeture, devrait autrement stagner, voire dépérir. Elles arrivent en effet à insuffler à ces systèmes presque clos l'énergie ou la poussée vitale nécessaire à leur maintien et même à leur développement.

De la morale fermée à la morale ouverte, la différence est de nature. Il ne s'agit plus d'une morale de la conformité à une loi, mais bien celle de l'imitation d'un modèle²⁵⁶, et même plus spécifiquement de conformité à soi. Aux côtés de la morale ouverte, la religion dynamique pousse à une action toute nouvelle et spontanée, qui dépasse la simple action volontaire et rationnelle, alors que celle que motivent la morale fermée et la religion statique résulte plutôt d'une attitude d'obéissance face aux systèmes d'habitudes et de croyances imposées par la société. L'attitude qui accompagne cette transformation et qui rompt de la sorte avec celle de soumission correspond à une attitude d'aspiration à l'émulation de ces grands personnages que sont les personnes privilégiées identifiées par Bergson. Pour ce dernier, ce passage de la morale fermée à la morale ouverte peut être comparé à celui qu'opère le Nouveau testament par rapport à l'Ancien²⁵⁷. C'est ce qui fait de la religion chrétienne le meilleur exemple de religion ouverte en ce qu'elle ne se limite pas à un territoire ni ne participe à l'identité d'un peuple particulier et en ce que ses représentants prêchent l'amour et la fraternité universelles. En effet, pour Bergson, la figure emblématique de la morale ouverte est Jésus, dans la mesure où ce personnage représente parfaitement ce qui, pour le philosophe, peut donner un bon exemple des transformations profondes que peuvent susciter certaines actions nouvelles entreprises par des individus qui inspirent par leur charisme un changement dans les mœurs. Que nous citions en exemple un des épisodes les plus notoires de la Bible où Jésus tend la joue droite alors que la loi tacite en vigueur était plutôt celle du Talion, autrement dit la loi selon laquelle il faut adopter une attitude de

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 982.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 1003.

²⁵⁷ *Idem.*

vengeance face à celui qui nous fait du mal. En fait, ce qui fait des actions de cet individu charismatique qui a su marquer l'histoire occidentale des actions nouvelles et libres est qu'elles se sont manifestées extérieurement dans le monde en le modifiant substantiellement. Si la religion chrétienne représente un progrès et un dépassement par rapport à la religion juive, c'est que Bergson place en haut lieu l'amour et la fraternité de l'humanité au sein de sa pensée. Et comme dans la religion chrétienne, cet amour n'est pas simplement l'amour pour la société d'appartenance de l'individu, mais bien envers l'humanité en général, cette religion est plus représentative de l'ouverture.

À travers l'exposition de ces personnalités privilégiées, la différence de nature entre les deux morales devient des plus évidentes. Bergson qualifie l'émotion d'infra-intellectuelle, dans la mesure où celle-ci provient d'une certaine manière de la nature et de l'instinct virtuel qu'elle contribue à nourrir. Par la résistance que s'impose l'intelligence à elle-même, cette morale prédomine presque naturellement; elle se justifie cependant en grande partie par les représentations de l'imagination et de l'intelligence en privilégiant la protection de la société. La deuxième émotion est plus directement liée à la morale ouverte en ce qu'elle possède cet attrait de l'émulation comme origine. La morale ouverte, quand elle l'inspire, libère l'être humain des contraintes et des exigences de la nature qui s'étendent à l'ensemble de ses rapports au monde. Cette émotion ne découle pas de l'intelligence car cette dernière ne pouvant saisir ni engendrer le mouvement, elle ne peut alors pas se trouver à l'origine d'une émotion dont la force porte vers le mouvement et l'action.

Au-delà du circuit fermé qu'imposent la morale statique et la religion close à leur société d'émergence et de ce mouvement circulaire qui imite l'immobilité de l'instinct, la morale et la religion dynamiques insufflent un mouvement linéaire d'ascension qui brise le cercle des habitudes et de l'instinct virtuel. Dans la perspective de l'ouverture, bien loin que d'être un simple développement de la vie spirituelle d'une société, l'évolution est plutôt le résultat d'une complète transformation. D'ailleurs, Louis Lavelle, dans son analyse intitulée *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, souligne que le passage qui s'effectue de la morale

basée sur la pression à la morale reposant sur l'aspiration implique rien de moins que le passage à un ordre nouveau²⁵⁸. Ce passage, cette transformation, est possible grâce à l'émotion que sait éveiller au sein du groupe ou simplement chez quelques-uns l'individu qui se démarque. Toutefois, il n'est pas question ici du développement d'un sentiment passant de l'amour de la patrie à l'amour de l'humanité en général. Il ne s'agit pas là d'un simple élargissement d'une émotion portant tout d'abord sur un individu ou une société particulière, mais d'une émotion d'une toute autre nature: celle qui se porte sur l'humanité entière et qui découle d'une fraternité à l'égard de cette dernière qui dépasse la simple solidarité sociale. Il n'est pas question en effet d'une morale de consolidation du lien de solidarité qui s'impose presque naturellement et presque instinctivement²⁵⁹ entre les individus d'une même société, mais d'une morale de transformation qui s'apparente plus au mouvement d'élévation et de progrès qui accompagne l'élan vital. Les images de la ligne et du cercle auxquelles nous a introduit Bergson, et ce, dès *l'Évolution créatrice*, sont donc mises ici à contribution pour expliquer le phénomène de transformation de la société à travers la vie et l'expérience spirituelles de ses membres. Elles nous illustrent bien la relation dialectique s'établissant entre la dimension statique et la dimension dynamique de cette expérience spirituelle vécue par tout un chacun et qui permet d'expliquer le progrès qui caractérise la transformation de la morale, de la religion et de la société que celles-ci supportent dans son maintien.

La place des mystiques, des saints et des héros est donc des plus importante, voire des plus essentielles pour le devenir des sociétés. Poursuivant sur le plan de la vie morale l'élan créateur et vital, ils doivent être considérés comme des figures porteuses de changement. Leur appel peut être entendu par les autres êtres humains qui composent la société et peut ainsi ébranler quelque chose au fond de ces derniers. En fait, «[l]’inertie de l’humanité n’a jamais cédé qu’à la poussée du génie.»²⁶⁰ La force qui accompagne cette émotion propulse vers l'avant et pousse ces individus au dépassement de soi et, finalement, à l'innovation. Bien

²⁵⁸ Jean-Louis Vieillard-Baron (dir.). *Bergson, la vie et l'action, suivi de la pensée religieuse d'Henri Bergson*, Paris: Éditions du Félin, 2007, p.120.

²⁵⁹ Il s'agit ici de l'instinct virtuel dont nous avons fait état dans le chapitre précédent.

²⁶⁰ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1120.

que le génie occupe une place importante au sein de la pensée bergsonienne en ce que la création peut se rapporter à l'ordre intellectuel, c'est principalement par la religion et la morale que des âmes privilégiées arrivent à accomplir un progrès profitant à toute l'humanité. C'est en effet à travers la poussée qu'ils transmettent qu'est rendue possible la perfectibilité de tous les êtres humains, mais il faut que cet élan s'arrête et se fixe pour que le changement soit généralisé. C'est dans la pratique que nous pouvons constater l'effectivité de ces changements, et ces derniers sont surtout visibles à l'observation des transformations qui s'effectuent au sein des mœurs et des habitudes, et, en définitive, au sein de l'expérience spirituelle. Aussi, bien que leur action soit le propre d'une ouverture sur le monde qui caractérise mieux la morale et la religion dynamiques, l'élan des mystiques et des héros ne peut toutefois passer à travers les autres hommes que par la religion et la morale statiques, qu'une fois qu'il s'est fixé au sein de ces formes. C'est finalement leur effort et leur persévérance qui favorisent un certain renouvellement de l'ordre spirituel au sein de la société; il faut alors comprendre que l'intelligence ne suffit pas à entraîner ce renouvellement, et que c'est bien plutôt la « frange d'instinct » l'entourant, donc la sensibilité qui le suscite.

4.3 Le primat de l'émotion sur l'intelligence

La poussée qu'entraîne la sensibilité est en quelque sorte caractérisée par la nécessité, mais se signale plutôt par sa complète liberté²⁶¹. Ce type d'effort n'en est pas un qui implique une quelconque force de contrainte agissant sur les individus. La force en cause ici n'est pas contraignante et ne s'impose pas non plus comme une obligation au même titre que la pression qu'exercent les devoirs moraux et les préceptes religieux de la morale close et de la religion statique. Bien au contraire, on ne se sent obligé par elle que par l'impulsion qu'elle stimule en soi²⁶². Ce qui fait la particularité de cette pression est qu'elle provient de l'intérieur, des tendances que l'individu met de l'avant comme faisant partie intégrante de sa personnalité. Au-delà de l'habitude et de l'instinct, il n'y a que la sensibilité qui est apte à

²⁶¹ François, *op. cit.* 2008, p. 116.

²⁶² *Ibid.*, p. 1021.

faire pression sur la volonté: « Nous n'avons pas le choix. En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité »²⁶³. Au contraire de l'intelligence qui implique et impose un raisonnement pour appuyer et justifier la décision concernant l'action à effectuer, l'émotion n'impose que du consenti²⁶⁴. Ici, il n'est donc plus question de choix ou d'obligation à proprement parler, mais d'un élan libre de toute détermination imposée de l'extérieur.

C'est plus directement la volonté qu'elle impulse que l'intelligence qui la justifie qui fait converger l'émotion dans la même direction que l'élan vital. D'ailleurs, Camille Riquier, dans son texte intitulé *Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers les Deux Sources*, soulève tout en la complétant cette phrase provenant des *Deux sources* elles-mêmes: « il y a l'émotion « qui se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence » »²⁶⁵. En effet, toute émotion, qu'elle soit infra- ou supra-intellectuelle, se démarque de l'intelligence; dans le cas de l'émotion supra-intellectuelle, elle s'en démarque cependant non pas en tant qu'elle constitue quelque chose de moins mais plutôt quelque chose de plus que l'intelligence. L'émotion peut elle-même engendrer l'intelligence,²⁶⁶ comme nous l'avons mentionné auparavant, ce qui fait qu'elle se suffit à elle-même comme principe créateur.

L'émotion incite l'individu à une action libre et non déterminée par avance, ce qui nous permet de nous rapporter à la théorie de la liberté propre à *l'Essai* dont nous avons esquissé les grands traits en introduction de ce présent travail. Arnaud François est clair à ce sujet: « La liberté se dit d'une impulsion ou d'un élan, et c'est précisément la raison pour laquelle la théorie de la liberté donnera l'occasion, dans les *Deux sources*, à une théorie de l'émotion »²⁶⁷. En effet, traitant les problèmes dans l'ordre de leur apparition au fil du

²⁶³ François, *op. cit.*, 2008b, p. 67; Bergson, DS, 2008, p.35.

²⁶⁴ Bergson, DS, *op. cit.*, 2008, p. 36.

²⁶⁵ Ghislain Waterlot. *Bergson et la religion, Nouvelles perspectives sur Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris : PUF, 2008, p. 70; Bergson, DS, *op. cit.*, 2008, p. 46 (1016).

²⁶⁶ Arnaud François. *Bergson*, Paris : Ellipses, 2008, p. 69.

²⁶⁷ François, *op. cit.*, p. 111.

développement de sa pensée, Bergson est finalement parvenu à celui de l'émotion qu'il avait presque complètement éludé dans ses ouvrages importants, notamment dans *Matière et mémoire* où, malgré l'importance de la théorie de l'action et du rôle que la mémoire est appelée à y jouer, il ne fait qu'une référence assez superficielle à cette dernière, ne mentionnant même le terme qu'à quelques rares occasions où son sens même n'est pas développé. Dans ce dernier ouvrage majeur écrit peu de temps avant sa mort, le philosophe s'est finalement attelé à l'élaboration d'une théorie de l'émotion fidèle à sa pensée en général, qui a donné le privilège à l'émotion sur l'intelligence. Les habitudes et les mécanismes d'action que cette dernière développe et qui fondent la connaissance pratique du monde dont elle est l'instrument étouffent et emprisonnent l'élan libre et créateur dont procède l'action libre et l'intuition, laquelle est finalement un accès à la connaissance véritable et plus complète rendue possible par l'expérience vécue et est considérée comme un moment de coïncidence entre le réel et la vie elle-même.

Ce n'est pas l'intelligence qui motive cet élan moral en première instance, mais bien plutôt quelque chose de plus fort, c'est-à-dire la volonté impulsée par l'émotion. L'intelligence, comme nous l'avons soulevé précédemment dans l'explicitation de la pensée bergsonienne, ne travaille qu'à partir du fixe et ne saurait comprendre en tant que tel le mouvement qui caractérise la vie en son entier. Dans cette perspective, Lafrance nous fait remarquer que si cette dernière reste incapable de penser le mouvement, elle peut encore moins être à l'origine de sa production²⁶⁸. L'effort que la création suppose ne trouve donc pas son origine dans l'intellect et trouve alors ailleurs sa source. Cette origine ne peut donc pas être autre chose que l'émotion. Celle-ci est liée à l'intuition philosophique que décrivait Bergson dans son ouvrage précédent et qui se définit comme seule émotion véritable que peut ressentir l'individu lorsqu'il prend conscience de la convergence de son effort personnel avec l'élan vital. L'émotion donne ainsi accès à ce qui est réellement vécu par ce dernier et non pas à l'une ou à l'autre de ses représentations, ce qui est plutôt le propre de l'intelligence qui ne

²⁶⁸ Lafrance, *op. cit.*, p. 121.

peut comprendre cette émotion qu'en lui retirant l'hétérogénéité qui la caractérise en propre en lui substituant l'homogénéité de l'idée ou du concept.

Cependant, l'intention de Bergson n'est pas de nier le rôle que joue l'intelligence dans l'expérience. L'intelligence possède tout de même un rôle dans la transmission du progrès qui accompagne cette émotion. Comme nous l'avons souligné précédemment, l'intelligence va de paire avec la conscience qu'elle soutient et oriente. Sans elle, l'individu demeure soumis aux conditionnements et aux déterminations imposées à la fois par le corps et son environnement matériel (chap. deux) et par la société (chap. trois). En effet, il n'est pas inutile de rappeler que les êtres vivants dotés d'une conscience plus éveillée et plus attentive mais aussi d'intelligence sont ceux-là même qui parviennent à se hisser au-delà des habitudes d'action qu'organise le corps afin de renouveler les mécanismes qui ont pour lieu d'endormir la conscience. Ils sont les seuls, parmi les êtres organisés en société, à pouvoir se défaire de l'emprise de cette dernière pour son avancement.

Dans la présentation de la théorie de l'action qui a été effectuée dans le deuxième chapitre de ce mémoire, la conscience et l'intelligence qui l'assiste rendaient possible le passage du mouvement réflexe à l'action volontaire, la conscience devenant alors ce par quoi un certain recul par rapport aux stimuli extérieurs est possible et ce qui fait en sorte que l'être qui en est doté n'est pas prisonnier de l'instant présent. L'intelligence ne demeure pas en reste: elle rend possible une meilleure emprise sur le monde matériel et une meilleure adaptation au monde socialisé; toutefois, elle ne correspond pas à l'ultime voie où trouve à s'exprimer la liberté. Selon les termes employés par Lavelle dans son analyse de la pensée religieuse bergsonienne: « C'est l'intelligence qui libère les hommes de la double servitude du corps et de la cité. »²⁶⁹ C'est donc elle en partie qui permet en grande partie de dépasser les limites qu'imposent d'eux-mêmes l'instinct et l'habitude. En effet, par cette dernière, l'individu peut à la fois se soustraire au circuit fermé de l'action réflexe et même volontaire que suscitent chez lui son environnement physique et les besoins de son corps, tout autant qu'il peut se soustraire à celui du systèmes d'habitudes et de règles imposées par le monde social et les exigences qui

²⁶⁹ Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 121.

en découlent. Plus encore, nous pouvons encore une fois emprunter les mots de Lavelle pour rendre compte de la fonction de l'intelligence: « L'intelligence a rouvert le cercle où notre situation d'hommes nous tenait enfermé »²⁷⁰. Au bout du compte, cette dernière permet à l'individu de se défaire des lois et des déterminations propres à l'espèce tout comme à la société en nous lançant hors de leur circuit fermé. Cependant, ses progrès possèdent leurs limites, car ils demeurent pour la plupart contenus dans le cadre de la délibération volitive et du libre-arbitre. Par ailleurs, elle demeure un intermédiaire entre l'instinct qui pousse au conformisme et la volonté libre et spontanée qui incite l'individu au dépassement de l'intellectualisation de son action et le propulse directement dans la direction de l'élan vital. Si elle lui ouvre la voie, elle n'en est pourtant pas la pleine réalisation et la pleine expression.

4.4 L'émotion comme source de la création et la pratique de l'intuition

La liberté impliquée dans l'action volontaire est finalement une projection à moindre degré de la véritable liberté. Celle-ci rencontre les limites que l'intelligence lui impose, alors que cette dernière répond aux besoins et aux exigences de la vie pratique qui s'oriente selon l'utilité et l'efficacité. L'intelligence restreint donc l'activité de l'être humain en la limitant à la dimension pratique de la vie, mais cette dernière implique une expérience tellement plus riche, une expérience qui englobe tout autant ce qui profite à l'action que ce qui découle plus directement de la contemplation. En fait, selon la conception bergsonienne, l'expression de la liberté et de l'individualité exige un dépassement d'une vie trop humaine : elle exige de ne pas demeurer au niveau des besoins inférieurs, au niveau du moi superficiel, celui de l'adaptation au milieu matériel et social. En effet, selon le philosophe, les exigences de notre vie pratique nous maintiennent au niveau de réalité le plus superficiel, celui que quadrille et organise l'espace; et ce dernier constitue le plan de vie au sein duquel nous ne vivons et n'expérimentons pas les choses mêmes, telles qu'elles se déroulent réellement. La théorie bergsonienne de l'action, présentée à partir de l'étude de *Matière et mémoire*, tout comme la présentation du problème de la spatialisation de la durée par l'intelligence, esquissée à partir de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* en guise d'introduction à ce présent

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

travail mais aussi à la pensée de Bergson, nous ont bien montré cette modalité de l'expérience. Cette expérience est celle qui se laisse médiatiser et thématiser par le langage et l'objectivisme et qui réduit alors le réel à sa simple expression symbolique. Son erreur est de vouloir régler le monde et les interactions qui le composent à sa mesure, mais c'est sans considérer le travail créateur de la durée qui s'effectue librement sur ce dernier. « La spatialité donc, et, dans ce sens tout spécial, la socialité, sont ici les vraies causes de la relativité de notre connaissance. En écartant ce voile interposé, nous revenons à l'immédiat et nous touchons un absolu. »²⁷¹ Alors, si l'expression de la liberté et de l'individualité d'un être humain implique le dépassement d'une vie trop humaine, il s'agit pour ce dernier de tâcher de se libérer des déterminismes que lui impose les exigences de la vie pratique et plus spécifiquement de celles de la vie en société.

En ce sens, il devient évident que l'acte libre qui se trouve à être l'expression de l'individualité propre d'une personne est un acte rare²⁷²; que la saisie de sa durée propre, qui en est la voie d'accès en ce qu'elle représente le contact direct avec le principe même de la vie, ne constitue pas l'attitude privilégiée dans la pratique de l'être humain. Nous pouvons finalement affirmer à la suite de Bergson que le problème de la liberté correspond bien à celui de la durée et que l'accès au moi profond par lequel peut s'exprimer une liberté sans équivalent est seulement possible à travers l'accès à la durée réelle du sujet et à la conformité de l'acte individuel à cette dernière.

D'après ce qui peut être interprété de l'oeuvre de Bergson, la durée réelle de l'individu peut lui être accessible par l'intuition. Celle-ci, il faut en convenir, n'est pas de l'ordre de l'instinct, mais ne correspond pas non plus à celui de l'intelligence. Elle se situerait donc entre les deux et érigerait finalement un ordre nouveau dans l'appréhension du réel. L'intuition pourrait se traduire par un total éveil de la conscience chez l'individu, par un niveau absolu de conscience qui engloberait la totalité de l'expérience vécue par ce dernier. Elle ne repose donc

²⁷¹ Bergson, PM, *op.cit.*, p. 1269.

²⁷² François, *op. cit.*, 2008a, p. 52.

pas sur une rationalisation de cette dernière ni sur une réaction automatique qui n'engage qu'une forme dévoyée de conscience et même une absence de conscience, mais bien plutôt sur l'impulsion et la spontanéité que son histoire passée condensée sous la forme de son caractère procure à l'être humain. Le moi profond est lié à un passé impuissant mais potentiellement agissant que son corps et sa condition sociale limitent et qui représente finalement le berceau de la personnalité de l'individu sur lequel repose tout le potentiel de liberté de son activité. Pour sa part, le moi superficiel étant le moi exigé par la nécessité que pose les besoins du corps et les exigences sociales de cohésion et de maintien, il est le propre de l'être humain du sens commun qui ne laisse intervenir dans son activité qu'une petite partie de son passé, celle qui convient aux besoins du moment, et qui réfléchit sur les motifs desquels découle son action. Il n'engage donc qu'une partie de lui-même, de ce qu'il est, et se conforme la plupart du temps aux habitudes d'actions bien implantées et régulées par la nécessité et la société qui empêchent en grande partie l'innovation toute personnelle. Aussi, pour Bergson, la saisie de la durée propre et véritable de l'individu se résoudrait, pour ce qui concerne la vie active, dans une action impulsée par l'entièreté de sa personnalité, donc de son caractère, ce qui aurait pour lieu de le conduire à une action entreprise en pleine conformité avec ce qu'il est réellement, en pleine conformité à soi.

Chez Bergson, comme nous l'avons déjà spécifié auparavant, le caractère d'un individu est représentatif de la totalité de l'expérience vécue par ce dernier durant sa vie; c'est ainsi qu'une action impulsée par la volonté toute personnelle qui lui est liée devient l'équivalent d'un acte de liberté, le résultat d'une pleine affirmation de soi et d'une totale conformité à soi-même.

Car la liberté est, à présent, conformité à soi, c'est-à-dire à ce que Bergson appelle ailleurs notre «caractère», c'est-à-dire encore, plus ultimement et en termes de temps, à notre «histoire» ou, en définitive, à notre passé. Il ne s'agit plus de savoir si une action répond ou non à des exigences rationnelles qui sont, par définitive, les mêmes pour tous, mais de savoir si elle est bien nôtre. [...] Or une action «nôtre», c'est une action qui répond à «notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur».²⁷³

²⁷³ François, *op. cit.*, 2008, pp. 51-52.

Les deux éléments de la durée qui trouve leur expression la plus ultime dans l'acte libre sont l'expression de la totalité de l'histoire du moi singulier et l'activité d'autoproduction de ce dernier. Selon l'interprétation de Worms, les deux conditions de possibilité de l'acte libre se présentent ainsi : un acte est dit libre lorsqu'il peut être considéré dans son rapport expressif à la totalité du moi, en tant que ce rapport fait de l'acte quelque chose d'irréductible à toute causalité extérieure ou motif isolé (condition logique) et lorsqu'il est pris en compte dans son « rapport dynamique à l'activité du moi », lequel procède de la durée conçue par Bergson comme force (condition métaphysique ou physique)²⁷⁴. C'est la conjonction de ces deux conditions qui permet seule de parler de liberté. Et c'est alors seulement que l'individu peut rejoindre le principe même de la vie, dans la mesure où il engendre lui-même par son action propre un élan créateur qui a pour lieu de le définir lui-même tout autant qu'il lui permet d'apporter de la nouveauté au sein du monde dans lequel il évolue.

L'acte vraiment libre « porte la marque de notre personne »²⁷⁵. Finalement, la liberté d'une action accomplie par l'être humain ne se définit pas simplement par son indétermination et sa totale nouveauté, mais par la conformité à soi-même, à son caractère particulier. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, la liberté n'est pas, pour Bergson, le fait du libre-arbitre, elle n'implique pas la possibilité du choix rationnel et ne résulte pas de la simple hésitation délibérante. La volonté libre est première dans sa définition, et toute explication causaliste ne repose que sur une thématization réductrice de sa cause profonde qui est la durée réelle du sujet.

L'acte libre est irréductible à toute représentation causaliste ou finaliste qu'on pourrait tenter d'en donner, présentation qui donnera toujours, à son fondement, une spatialisation de la durée. C'est cette spatialisation qui s'exprime, exemplairement, dans les théories du « libre-arbitre » et de la délibération, et on peut dire en ce sens que le libre-arbitre est à la vraie liberté ce que la création ex nihilo est à la vraie création.²⁷⁶

²⁷⁴ Worms, *op. cit.*, 2004, p.75.

²⁷⁵ Bergson, *ESSAI, op. cit.*, p. 130.

²⁷⁶ François, *op. cit.*, p. 111.

Chez Bergson, le refus du rapport de dépendance entre liberté et rationalité est indéniable: une action rationnelle n'est pas libre dans la mesure où la raison est universelle et que l'action de l'individu doit être l'expression de son individualité propre pour qu'elle soit dite libre. L'action libre est le résultat d'une volonté qui se laisse vivre librement sans s'imposer un carcan de pensée ayant la prétention de convenir à tout individu sans distinction et reposant sur une détermination a posteriori des causes et des fins. Ainsi, ce n'est pas l'activité elle-même ou la rationalité et l'intelligibilité que nous pouvons lui attribuer qui rend compte de la liberté, mais bien la poussée qui l'initie, libre de toute délibération et de toute contrainte le déterminant de l'extérieur. Cette poussée, c'est celle de la volonté mue non pas par la raison, mais par l'émotion. «Il y va d'une passivité qui n'est pas l'antithèse d'une activité, mais sa condition, et qui concerne l'action telle qu'elle se déroule indépendamment de toute cause, mais aussi de tout but. »²⁷⁷. L'émotion décrite plus haut comme étant l'émotion profonde correspond donc à la condition de possibilité de l'action libre; elle la motive et la rend incontournable dans la mesure où l'individu se sent obligé par elle sans toutefois que cette obligation s'impose à lui de l'extérieur.

Accéder à notre durée propre et, par le fait même, à notre personnalité individuelle et à notre volonté dénuée des déterminismes provenant de l'extérieur de nous-même, c'est procéder à une synthèse active mais aussi passive en vue de l'accomplissement d'une action qui ne possède d'autre source que soi-même: ce qui mène Bergson à définir la volonté comme émotion.

La volonté bergsonienne est donc, ultimement, émotion, en plus d'être la tension d'états de conscience qui rend possible à la fois l'acte libre, à la fois la mémoire comme passé et la volonté comme avenir, à la fois, enfin, la succession temporelle elle-même; elle est émotion, c'est-à-dire qu'elle est un pâtir; mais il s'agit d'un pâtir qui n'est pas l'antithèse d'un agir, puisqu'il est au contraire la condition de l'agir le plus éminent.²⁷⁸

La mémoire et la volonté constituent deux aspects essentiels de la personnalité humaine, lesquelles découlent de son essence qui est de durer. Si la conscience est essentiellement

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 124.

²⁷⁸ François, *op.cit.*, 2008b, p. 73.

durée, le passé, le présent et l'avenir sont des moments de celle-ci. Ils sont comme autant de moments liés les uns aux autres, ce qui suppose un double élargissement du présent par les souvenirs du passé et les projets, même embryonnaires, qui composent l'avenir que Bergson désigne comme tension vers l'avant. La conscience est mémoire et en tant qu'elle est synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, mais elle est aussi volonté, c'est-à-dire tension de notre vie psychologique, de nos sentiments et de nos idées et élan en avant. L'effort de tension de la conscience impliquée dans l'émotion supposée dans la volonté libre est la condition même de la création, acte qui consiste à donner un contenu à l'avenir comme tel, soit, finalement, l'acte libre de *l'Essai*.²⁷⁹ Elle permet l'accès à la durée réelle de l'individu, ce qui le met en relation directe avec celle de la vie elle-même. « Bien plus, si la vie est elle-même une création toujours nouvelle, elle ne se découvre à nous que dans l'émotion: et c'est cette émotion qui est proprement créatrice.»²⁸⁰ L'émotion profonde que Bergson identifie à la source de la création est donc celle par laquelle s'exprime la plus grande liberté, celle qui se retrouve en bout de ligne au principe même de la vie comme évolution créatrice.

Les deux fonctions que sont la mémoire et la volonté sont elles aussi le résultat de l'évolution créatrice, de l'effort même qu'elles soutiennent et nourrissent en ce qui a trait au devenir individuel. C'est à travers son progrès que l'humanité est parvenue à les développer et à les employer dans la perspective d'un accomplissement qui devrait ultimement posséder comme visée son dépassement. D'après le propos de Bergson lui-même « [...] c'est seulement par un effort que l'humanité en général a pu acquérir ces deux fonctions et que l'individu peut les exercer. »²⁸¹ Leur exercice implique donc un effort de tension qui ne va pas de soi. La tension de la conscience pour se saisir de sa durée, pour se replacer dans un présent élargi qui tient compte de son passé et de son futur, en est un qui nécessite un grand effort de la part de chacun, un effort qui doit être soutenu dans le temps et qui doit témoigner d'une sensibilité accrue quant à soi-même et quant à ce qui anime la vie de l'intérieur. Toutefois, cet effort est essentiel au dépassement des catégories qui caractérisent la pratique humaine habituelle, soit

²⁷⁹ François, *op. cit.*, 2008a, p. 58.

²⁸⁰ François, *op. cit.*, 2008b., p. 121.

²⁸¹ François, *op. cit.*, 2008a, p. 56.

celle de l'instinct et de l'intelligence, par celle de l'intuition. C'est la seule voie possible pour parvenir à se réaliser comme principe de création dans le temps et à s'affirmer comme faisant partie de l'élan créateur propre à la vie. Et encore, ce ne sont pas tous les individus qui sont en mesure de fournir un effort assez grand pour les exercer pleinement. Seulement quelques-uns d'entre eux peuvent réussir à contracter leur durée propre afin d'introduire de la nouveauté dans le flux, toujours mouvant et changeant, du réel.

Ainsi, pour Bergson, les figures porteuses de changement fournissent l'effort nécessaire au progrès de l'ensemble en tant qu'elles parviennent à reprendre contact avec le principe même de la vie. Elles agissent en conformité avec ce qu'elles sont réellement, selon ce que l'expérience qui constitue leur mémoire et leur durée a fait d'elles et selon ce que leur volonté libre propre leur inspire. Ces individus particuliers innove ainsi par leurs actions d'une créativité toujours renouvelée et fournissent aux autres individus un exemple à suivre. Leurs actions dépassent toujours la simple soumission aux exigences de la société, de la morale fermée qu'une société s'impose à elle-même pour son maintien et sa survie. Ils brisent alors le cercle fermé par la nature et mènent l'humanité, du moins en partie, vers un niveau supérieur. En effet, ces âmes privilégiées savent susciter une émotion qui incite les gens à qui ils la transmettent à agir en fonction de ce qu'ils ressentent au plus profond d'eux-mêmes et en fonction de ce qui leur permet de se réaliser pleinement tout en prenant part à une activité qui porte l'accomplissement et l'épanouissement de l'humanité à un point toujours plus haut. Tout comme le reste des espèces, l'humanité constitue un arrêt, une certaine forme de stagnation du courant de la vie désirée par la nature qui en représente en quelque sorte l'ordre de la nécessité; et c'est bien le privilège de certaines individualités, et du mystique en particulier, d'entrer en contact et en coïncidence avec l'élan vital par leur action particulière et novatrice qui a pour lieu de perpétuer l'élan créateur de la vie.

Ils sont capables de stimuler chez certains des sentiments que tous peuvent ressentir à leur tour et qui possèdent le potentiel de les pousser à l'action. Certains états d'âme incitent les individus à entreprendre des actions en fonction de leurs besoins, ils sont donc causés par des choses et des représentations extérieures; d'autres états d'âme sont comparables aux inventions des artistes, dont l'origine est immanente. Ce sont ces derniers qui sont suscités par le genre d'émotion que place en haut lieu Bergson dans l'expression de la liberté

individuelle à travers l'action. L'art agit sur la sensibilité et ce, sans même que cette dernière ait besoin de se rapporter à une quelconque représentation intellectuelle quelle qu'elle fût qui ferait de l'émotion un état d'âme purement imaginatif. À titre d'exemple, la musique nous fait nous rapporter à des sentiments comme à autant de catégories générales qui nous la font comprendre, mais la musique nous crée aussi des sentiments nouveaux. Des sentiments jamais vécus auparavant sont créés dans et par cette musique. « Ils n'ont donc pas été extraits de la vie par l'art; c'est nous qui, pour les traduire en mots, sommes bien obligés de rapprocher le sentiment créé par l'artiste de ce qui y ressemble le plus dans la vie. »²⁸² Nous ne pouvons nous empêcher de thématiser cette émotion en lui appliquant un langage compris par tous, mais, à la base, ce sentiment est plus profond et correspond plutôt à l'ordre de l'indicible.

Si ces figures emblématiques de l'ouverture sont en mesure d'exprimer des sentiments profonds et uniques en leur genre, mais surtout de les rendre à d'autres, c'est qu'ils parviennent à adopter un rapport différent de celui que l'instinct ou l'intelligence entretient avec la vie, celui de l'intuition. Par elle seule l'être humain peut ressaisir l'unité de la vie, la comprendre et y participer par son action. En effet, comme le soulève Worms en se référant à des termes employés par Bergson lui-même, « l'intuition seule saisit [...] « la relation de la vie de l'esprit à celle du corps », c'est-à-dire l'unité de la vie en général, dans son histoire [...] »²⁸³. Aussi, l'intuition rappelle en partie l'instinct qui ne fait pas intervenir l'objectivité ni la raison, mais elle n'y correspond pas, tout comme elle possède une portée cognitive importante comme semblable à celle de l'intelligence sans qu'elle n'y corresponde exactement. L'intuition est donc à la fois un dépassement de l'instinct et de l'intelligence, elle ne représente donc pas du tout à une régression vers l'instinct comme aurait bien voulu le croire Russell et rejoint plutôt l'émotion qui l'accompagne dans sa dimension supra-intellectuelle. Par elle, l'être humain parvient à une prise de conscience de soi-même comme conscience et liberté, mais aussi comme principe de création prolongeant celui de la vie. Cette intuition,

²⁸² *Ibid.*, p. 1009.

²⁸³ Worms, *op. cit.*, 2004, p. 247; Bergson, EC, *op. cit.*, p. 722.

qui caractérisait dans *l'Évolution créatrice* un mode particulier de connaissance, s'étend ainsi au domaine pratique dans les *Deux sources de la morale et de la religion* dans la mesure où par elle, l'être humain peut désormais parvenir à la compréhension de l'unité interne à la vie afin de se replacer au sein du mouvement d'évolution de cette dernière et ainsi mieux comprendre le sens propre à la vie humaine. Finalement, il s'agit, pour l'être humain pratiquant l'intuition telle que l'entend Bergson, de comprendre le sens de la vie pratique orientée par l'intelligence afin d'en dépasser les perspectives somme toute assez limitées et de porter la pratique de l'être humain à un niveau supérieur, celui d'un « sur-homme » qui s'affirmerait par l'éveil totale de sa conscience et par l'expression de sa liberté. C'est de cette seule manière que l'humanité peut rejoindre et revêtir elle-même la fonction propre à la vie; et nous pourrions enfin conclure ce présent chapitre en employant les termes qui ont servi eux-mêmes de conclusion aux *Deux sources*, à savoir que l'humanité, si elle ose fournir l'effort nécessaire, peut rendre possible l'accomplissement de « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des Dieux »²⁸⁴.

²⁸⁴ Bergson, DS, *op. cit.*, p. 1245.

CONCLUSION

L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort.²⁸⁵

La question de la liberté est finalement l'un des questionnements les plus central au sein de la pensée de Bergson. La thèse de doctorat de Bergson, *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, portait en effet sur le problème que pose l'idée de liberté dans la tradition philosophique, problème qu'il a finalement abordé dans sa dernière grande œuvre, soit les *Deux sources de la morale et de la religion*, à travers une analyse descriptive des faits sociaux, laquelle possède cependant une portée prescriptive ne pouvant être négligée et réclamant au final l'affirmation de la liberté humaine. Cette question représente donc à la fois le début et en quelque sorte la fin de cette réflexion philosophique, car elle marque profondément chacune de ses œuvres. En effet, elle s'est dressée en filigrane de chacune d'elle, abordée directement ou indirectement à titre d'exemple et de démonstration afin d'appuyer et d'étoffer ses réflexions et ses thèses. *Matière et mémoire* et, à sa suite, *l'Évolution créatrice*, pour ne citer que les œuvres jugées maîtresses par beaucoup de commentateurs dans l'élaboration de la pensée bergsonienne, n'échappent pas à ce constat, donc à la démonstration de notre point de vue. Ces œuvres ont été tour à tour la démonstration du postulat de base de *l'Essai*, à savoir que si on écarte le faux problème que

²⁸⁵ Bergson, EC, *op. cit.*, pp. 724-5.

présente la définition traditionnelle de la durée en la décontaminant des caractéristiques que lui prête sa spatialisation, on met en lumière la factualité mais surtout l'effectivité de la liberté.

L'intention de départ de Bergson avait été de retrancher les inconsistances contenues dans la définition traditionnelle de la liberté afin d'éviter les écueils et les faux problèmes y étant impliqués. Ceci l'a finalement conduit à une définition assez originale de cette notion, laquelle se base sur la mise en lumière d'une distinction toute aussi originale, celle entre une appréhension de la vie déterminée par la spatialisation de la pensée et une appréhension de la vie déterminée par une prise en compte de la notion toute bergsonienne de la temporalité que le philosophe préfère distinguer en la nommant la durée. La pensée bergsonienne a pu s'élaborer à partir de ces définitions originales de la durée et de la liberté et conduire à la détermination de deux types d'appréhension de l'expérience de l'individu par rapport au monde, qui se distinguent tout en se complétant.

Il s'agit de deux attitudes par rapport à la vie qui se traduisent par deux discours différents. L'un réfléchit, analyse et thématise l'expérience vécue qui se révèle dès lors dans la représentation d'une manière morcelée, divisée en moments extérieurs les uns aux autres. L'autre correspond à proprement parler à l'expérience vécue elle-même. En fait, il n'est pas tant un discours qu'une attitude et finalement une activité mue par un pathos, c'est celle liée à l'intuition. Le premier discours, celui de la science, est limité par rapport à la richesse de l'expérience vécue. Il ne s'occupe que d'une partie de celle-ci, celle qui se laisse exprimer en formules et en mots. En fait, son discours se charge de lui donner une forme qui puisse être manipulée par l'individu, celle de l'objectivité. À partir d'elle, l'être humain peut désormais modifier et transformer le réel à sa guise, afin de le prévoir et de le contrôler. L'intelligence s'occupe donc d'abstraire de l'expérience vécue ce qui servira à l'individu s'il veut apposer sa trace sur le monde, s'il veut entreprendre une action sur ce dernier. L'intuition, quant à elle, remet l'individu en contact direct avec son expérience propre. C'est l'entière de son vécu qui lui est rendu disponible s'il se laisse tout simplement vivre, c'est la totalité de sa conscience qui parvient à s'exprimer lorsque c'est son caractère et sa personnalité propre qui, au-delà de l'intelligence, intervient plus profondément dans l'expression de sa volonté. La liberté est en quelque sorte un nouveau point de vue sur le monde, celui où se situe l'individu

qui agit par l'impulsion de l'entière de son expérience vécue synthétisée sous la forme de son caractère propre. À partir de cette conclusion de l'Essai, Bergson a érigé la liberté à l'état de fait. En partant de cette idée, l'enjeu de ce présent mémoire a été de montrer en quoi il a été possible pour Bergson de postuler une telle idée, mais surtout de montrer pourquoi il est si difficile d'y adhérer et de constater son effectivité au sein du réel.

À partir de l'analyse descriptive de l'*Évolution créatrice*, il s'est agi de montrer que, selon la conception bergsonienne, la liberté se situe à la source et au principe même de la vie, faisant d'elle un fait indéniable dans l'appréhension du réel. L'évolution de la vie, mixte d'esprit et de matière coextensif à la durée, est animée à l'origine par un élan impulsé par ce que Bergson traduit en termes de volonté et de force équivalentes à celle qui anime la conscience. L'élan vital dont les éléments de composition s'interpénètrent au lieu de se juxtaposer – la juxtaposition étant le fait de la matière qui fait obstacle à l'élan vital. C'est bien au contact de la matière que cet élan s'est dispersé, se perdant en cours de route en grande partie dans la torpeur végétale, cependant qu'une infime part subsiste et s'élance pour former la direction de l'animalité. Se perdant encore une fois dans le mouvement de circularité qui accompagne chaque création d'espèces mais qui permet en même temps la fixation de leur particularité distinctive. Encore une fois, de la circularité qui caractérise l'automatisme de l'instinct animal a pu se libérer une certaine part de la création, à savoir l'humanité. Finalement, cette dernière, bien que soumise à la nécessité qu'implique le mouvement de circularité accompagnant l'idée de fermeture, rend encore possible la poussée libre et créatrice, dans la mesure où certains individus possèdent le potentiel de la faire progresser à un niveau supérieur.

Pourquoi avoir traité de l'*Évolution créatrice* en premier lieu, même si cet ouvrage a paru après *Matière et mémoire*, lequel a fait l'objet de notre deuxième chapitre? Il s'agissait de montrer en quoi l'expérience humaine pouvait posséder une grande particularité par rapport au reste du vivant, en tant que l'être humain est l'individu le plus capable de faire preuve de conscience, de volonté et de liberté. L'arrière-fond cosmologique à prétention biologique et biologisante que nous expose Bergson dans cette œuvre nous le replace bien par rapport aux avancées scientifiques et aux grandes théories évolutionnistes de son époque, auxquelles il a emprunté plusieurs idées pour trouver justifications à ses théories antérieures.

D'une certaine façon, nous pourrions résumer les motifs de ce choix par l'entremise de ce que Jacques Chevalier mentionne dans ses entretiens avec Bergson concernant l'enseignement de ce dernier :

Et, sans se prononcer directement là-dessus, il nous laissait entrevoir que, s'il n'y avait pas un acte de liberté à l'*origine* du monde, il n'y aurait pas de place pour la liberté *dans* le monde.²⁸⁶

À la suite de cet ouvrage de 1907, la liberté se précise encore plus comme un fait, ce qui était déjà la conclusion de son premier ouvrage. D'après ce nouvel ouvrage, la liberté se trouve présente partout; en fait, elle constitue le moteur de l'évolution par le contact de son élan avec l'inertie de la matière. Le combat que le philosophe mène contre le mécanisme et le finalisme est d'autant plus exacerbé dans cette œuvre qu'il trouve dans les théories scientifiques contemporaines des alliées et des arguments pour soutenir sa position. Le mécanisme et le finalisme aboutissant tous les deux au déterminisme, et Bergson le rejetant d'emblée, l'évolution de la vie se trouve à être le meilleur terrain pour prouver l'effectivité réelle de la liberté. La dichotomie entre liberté et nécessité que nous retrouvons dès sa première œuvre, et toujours présente dans la seconde, trouve un aboutissement plus précis et significatif pour l'ensemble de son œuvre.

L'Évolution créatrice devient donc la clef de voûte de toute l'œuvre bergsonienne, établissant en même temps qu'une philosophie de la vie et une théorie somme toute assez originale de l'évolution, la méthode philosophique cohérente avec la pensée du philosophe. C'est elle qui fait de l'être humain la direction ultime de la vie, et c'est dans celle-ci aussi que Bergson expose les deux traits essentiels de ce dernier, à savoir la socialité et l'intelligence. Ce sont principalement ces deux traits qui font l'essence de l'homme que nous avons suivis et analysés à travers la théorie de l'action individuelle tirée de *Matière et mémoire* ainsi que par l'analyse de la dimension de la vie sociale et spirituelle de ce dernier propre aux *Deux sources*.

²⁸⁶ Chevalier. *op. cit*, p.5.

Les chapitres deux et trois de ce présent mémoire nous ont éclairé quant aux déterminismes qui s'imposent lorsque l'action est considérée sous l'angle de son rapport avec l'intelligence. Pour la conscience incarnée dans un corps se trouvant au sein d'un environnement matériel, ce sont les besoins et les exigences contenues dans l'incitation à l'action qui le déterminent et le conditionnent. Pour cette même conscience incarnée dans un corps se situant dans un monde mais cette fois-ci partagé par plusieurs autres consciences incarnées unies par des représentations symboliques, ce sont toutes les déterminités et les conditionnements acquis par l'apprentissage de la symbolique, du discours, des us et coutumes ainsi que des habitudes propres à sa société d'appartenance. L'intelligence permet en quelque sorte l'enregistrement d'un progrès mais d'un progrès qu'elle doit freiner si elle veut pouvoir contrôler et orienter.

Après *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson s'est attelé à la conception de sa théorie de la perception afin de rendre compte de la relation entre le corps et l'esprit selon les implications qu'entraîne sa conception originale de la durée. Il y a établi un lien fort entre la mémoire, la conscience et la durée, mais aussi entre le corps et l'espace tout en soutenant la thèse selon laquelle la perception est faite pour la pratique et donc l'action. Selon la présentation de la théorie de la perception que nous avons fait dans le deuxième chapitre de ce mémoire, il a été expliqué comment la limitation de la perception mais aussi de la mémoire est effectuée selon les besoins du corps au sein de la vie pratique. Même si son passé se conserve au sein de la mémoire pure, que l'individu y a accès dès que les exigences du moment demandent qu'il s'y réfère, seulement une partie du passé sert de manière ponctuelle, et rarement l'entière du passé de l'individu est impliqué dans l'action utile et volontaire. Ce qui fait la particularité de l'espèce humaine par rapport au reste du vivant et notamment au reste du règne animal étant l'intelligence et un niveau d'éveil de la conscience supérieur, Bergson tâche de dégager le rôle de cette dernière au sein de l'action, ce qui l'amène à les identifier comme les facultés constituant la particularité de l'être humain qui font de son action une action toute différente du reste du vivant. Ainsi, l'être humain, en laissant intervenir sa conscience et en usant de son intelligence, peut accomplir des actions volontaires, mais la forme de volonté impliquée dans ce type d'action en est une dévoyée, qui

ne prend pas son impulsion dans l'émotion, seule capable finalement de mener à l'accomplissement d'une action libre.

C'est finalement ce qui donne lieu à une théorie de l'émotion dans l'élaboration de son dernier ouvrage majeur, soit les *Deux sources de la morale et de la religion*. Il y présente l'expérience spirituelle vécue des individus en y distinguant deux formes de sociétés, elles-mêmes rattachées à deux formes de religion et de morale, afin de rendre compte du progrès qui peut s'effectuer au sein d'une société réelle, où ce dernier est à la fois assuré par les changements qu'entraînent certains individus mais aussi par les formes fixes que prennent ces derniers lorsqu'ils sont assimilés aux habitudes ainsi qu'aux règles qui régissent l'ordre d'une société pour son maintien et sa conservation. Mais pour que les être humains composant une société se conforment à ces dernières, l'intelligence qui les caractérisent en propre ne suffit plus pour assurer cette soumission. Il leur faut la participation d'une certaine forme d'instinct qui, bien que virtuel car nourri et forcé en dernier lieu par l'intelligence qui risquerait de l'entraîner à sa perte, garantit la survie de la société au détriment de l'expression des volontés libres. Cependant, pour qu'elle se maintienne dans le temps mais aussi afin que son développement soit assuré, un élan de nouveauté doit pouvoir y être insufflé par l'entremise de certaines individualités qui viennent l'alimenter et en rafraîchir la structure morale et religieuse. La nature ayant imposé ses limites à l'évolution des espèces, il ne s'y trouve plus que des changements d'un ordre nouveau, celui de l'ordre spirituel, pour parvenir à amener l'évolution de l'humanité à un ordre supérieur.

La destinée de l'humanité trouve son expression ultime au sein de la dimension spirituelle de son expérience. C'est à travers la forme de la morale et de la religion caractérisée par l'ouverture que ce progrès peut s'effectuer. L'action qui témoigne d'une plus grande liberté est celle qu'accomplissent des individus particuliers. Ces âmes privilégiées, les saints, les héros, les artistes et les mystiques pour la plupart, transcendent la vie spirituelle conçue sous sa forme close, parvenant même à la faire progresser pour le plus grand bien de l'humanité entière. Cependant, les conclusions auxquelles aboutit Bergson dans les *Deux Sources de la morale et de la religion* nous montrent bien que le philosophe a changé d'avis par rapport à la destination ultime de l'élan vital. Dans l'*Évolution créatrice*, il était mentionné que l'humanité représentait le point culminant de cet élan, et l'on s'imaginait déjà

la formation d'une surhumanité caractérisée par la perfection, tandis que dans les *Deux sources*, il n'y correspond plus qu'à une simple étape dans le mouvement de cet élan. Ne reste plus que certains individus privilégiés pour réaliser ce qui a été perdu depuis l'ouvrage sur l'évolution: une volonté sans faille et sans lacune qui pousse l'individu à un accomplissement toujours plus grand et l'humanité à un achèvement toujours plus poussé.

L'émotion provenant des profondeurs de l'individu et ressentie par lui constitue donc le moyen de l'expression de son individualité à travers l'accomplissement d'une action qui témoigne de sa personnalité propre et par le fait même de sa liberté, dans la mesure où cette émotion provoque chez ce dernier une exigence d'action impulsée par l'entière de cette personnalité. Ceci rend possible une action conforme à soi et à son caractère, qui exprime en quelque sorte une forme de nécessité. Cependant, l'exigence n'est pas vécue ici comme une contrainte qui crée une résistance de la part de l'être humain, elle ne s'impose pas à lui comme une obligation que lui dictent des besoins primaires à combler ou la nécessité de se conformer à ceux de la société. Cette exigence correspond plutôt à une volonté d'agir nourrie de l'intérieur, où l'individu se saisit comme principe d'action et de création parvenant à se mettre au diapason du principe créateur de la vie elle-même. Dans cette perspective, l'action s'impose d'elle-même sans contrainte, car elle est en harmonie directe avec le caractère particulier de l'individu qui l'entreprend. D'introduire le caractère impérieux de l'action impulsée par l'élan que lui procure l'émotion, c'est finalement la façon qu'a trouvée Bergson de récuser la vieille opposition entre liberté et nécessité²⁸⁷. Nous pouvons en effet concevoir, au sein de la pensée bergsonienne, une certaine alliance de la liberté et de la nécessité, nécessité non pas considérée dans le sens de l'asservissement à des passions ou à des affections ou comme obligation incontournable s'imposant de l'extérieur, mais comme la poussée qui vient de l'intériorité même de l'individu. Cette poussée ne suppose aucun possible existant au préalable et se réalisant après coup comme finalité prédéterminée par le sujet, mais plutôt une tension vers l'avant que le sujet éprouve, fonction de l'entière de

²⁸⁷ François, *op. cit.*, 2008b, p. 111.

l'expérience vécue par celui-ci et de l'émotion auquel une contraction de cette dernière donne lieu, que Bergson désigne finalement comme volonté libre.

La véritable et la plus haute forme de liberté dont puisse faire l'expérience l'être humain implique un retour au principe même de la vie, c'est-à-dire l'effort créateur qui se trouve à son origine. Ce retour, qui se présente au sein de la pensée de Bergson comme un contact avec le principe de la vie correspond finalement au fait de se laisser vivre en adéquation avec le mouvement de liberté et de création caractéristique de l'évolution vitale à travers le déploiement de sa durée. Pour y parvenir, la vie mystique a offert au philosophe un mode d'appréhension de la vie qui lui a inspiré une méthode. C'est sur le terrain de la philosophie que doit être employée l'intuition, cette dernière devant, pour Bergson, être érigée en méthode. Bien que la mystique ait eu sur lui une certaine influence quant à la définition de cette notion, il ne s'agissait pas pour lui cependant de prêter foi à un dogme quel qu'il fut sous prétexte d'adhérer à une méthode de recherche. Il s'agissait bien plutôt d'introduire l'intuition comme procédé de recherche philosophique rigoureux tout en démontrant qu'il ne faut pas nécessairement avoir la foi pour croire au caractère constructif de cette méthode particulière.

Finalement, le problème de la liberté est demeuré présent au sein de toute l'œuvre de Bergson, tout comme celui de la durée avec lequel il converge. Ce dernier en a fait les thèmes centraux de son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, mais sans pour cela qu'il y ait réussi à en rendre compte de manière exhaustive. Aussi, ces problématiques de départ se sont-elles retrouvées dans toutes ses œuvres ultérieures, Bergson en traitant de façon indirecte dans chacune d'elles, notamment en l'abordant à travers l'élaboration de sa théorie de l'action qui trouve place dans son ouvrage sur la relation du corps à l'esprit, *Matière et Mémoire*, ainsi que par le biais de ses considérations sur la dimension spirituelle et sociale de l'expérience humaine exposées dans les *Deux Sources de la morale et de la religion*. Toutefois, c'est probablement dans *l'Évolution créatrice* que leur effectivité a été le plus démontrée par le philosophe. C'est aussi dans cet ouvrage que la notion de l'intuition a été abordée et définie. Pour que ce travail ait pu être complet, il aurait fallu rendre compte de cette notion qui remplit une fonction importante au sein de la pensée bergsonienne. Une meilleure définition de cette dernière aurait été profitable pour ce présent

travail, dans la mesure où de nombreuses confusions peuvent résulter de sa mauvaise interprétation. L'intuition ouvre une nouvelle piste de la pensée de Bergson, car en la définissant comme il l'a fait dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, c'est comme si l'intelligence ne suffisait plus à caractériser dans son essence l'humanité et que c'était dorénavant la piste de l'intuition qu'il fallait suivre afin de déterminer la nature propre à cette dernière. Étant bien plus qu'une simple méthode, l'intuition est surtout une attitude face à la vie et un mode d'appréhension du réel qui témoigne d'une expérience plus riche et complète que celle que propose l'intelligence.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Bergson

- Bergson, Henri. «Essai sur les données immédiates de la conscience», in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, pp.3-157
- Bergson, Henri. «Matière et mémoire», in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, pp. 159-379.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*, édition critique, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 521p.
- Bergson, Henri. «L'évolution créatrice», in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, pp.487-809.
- Bergson, Henri. «L'énergie spirituelle», in *Œuvres*, Presses universitaires de France, Paris, 1970, pp 811-977.
- Bergson, Henri. «Les deux sources de la morale et de la religion», in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, pp.979-1247.
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, édition critique, 2008, 708p.
- Bergson, Henri. «La pensée et le mouvant», in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, pp. 1249-1611.

2. Études sur l'œuvre de Bergson

- Les Études bergsoniennes*, IV, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 227p.
- Les Études bergsoniennes*, V, Paris, Presses universitaires de France, 1960, 218p.
- Les Études bergsoniennes*, VI, Paris, Presses universitaires de France, 1961, 211p.
- Les Études bergsoniennes*, IX, Paris, Presses universitaires de France, 1970, 228p.
- Worms, Frédéric (dir.). *Annales bergsoniennes I, Bergson dans le siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, 374p.
- Worms, Frédéric (dir.). *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France, 2004, 534p.

3. Monographies

- Monographies consultées et citées

Adolphe, Lydie. *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, 308p.

Azouvi, François. *La gloire de Bergson, Essai sur le magistère philosophique*, Paris, NRF, Gallimard, 2007, 391p.

Chevalier, Jacques. *Entretiens avec Bergson*, Paris, Librairie Plon, 1959, 315p.

Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 119p.

François, Arnaud. *Bergson*, Ellipses, Paris, 2008, 128p.

François, Arnaud. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, Volonté et réalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 285p.

Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*, Presses universitaires de France, Paris, 2008, 299p.

Lafrance, Guy. *La philosophie sociale de Bergson, sources et interprétations*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974. Collection Philosophica-3, 148p.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002, 135p.

Riquier, Camille. *Archéologie de Bergson, temps et métaphysique*. Paris, Presses universitaires de France, 2009, 484p.

Saint-Augustin. *Les Confessions*, livre onzième, chapitre XVIII, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 380p.

Sitbon-Peillon, Brigitte. *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson, une expérience intégrale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, 350p.

Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Bergson*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je?, 1991, 126p.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (dir.). *Bergson, la vie et l'action*, Paris, Éditions du Félin, 2007, 161p.

Waterlot, Ghislain. *Bergson et la religion, Nouvelles perspectives sur Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 465p.

Worms, Frédéric. *Introduction à Matière et mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 329p.

Worms, Frédéric. Wunenburger, Jean-Jacques. *Bachelard, Bergson, continuité et discontinuité? Une relation philosophique au cœur du XXe siècle en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 293p.

Worms, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 360p.

- Monographies consultées mais non citées

Arendt, Hannah. *La vie de l'esprit, Le vouloir*, vol. 2, Paris, Presses universitaires de France, 1983, 270p.

Gilson, Bernard. *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, Paris, 1992, 216p.

Gouhier, Henri. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 1989, 132p.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, Paris, NRF, Gallimard, 1960, 438p.

Merleau-Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, 376p.

Mourélos, Georges. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, Presses universitaires de France, 1964, 256p.

Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, 689p.

Robinet, André. *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965, 191p.

Sartre, Jean-Paul. *L'imagination*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 164p.

Soulez, Philippe. *Bergson politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 409p.

Wahl, Jean. *Bergson*, in «Les cours de Sorbonne», Paris, Centre de documentation universitaire, 1969, 161p.

4. Articles (consultés mais non cités)

Balsillie, D. «Prof. Bergson on Time and Free Will», *Mind, New Series*, volume XX, n° 79 (Juillet 1911), pp. 357-378.

Bennett, C. A. «Bergson's Doctrine of Intuition», *The Philosophical Review*, volume XXV, n° 1 (Janvier 1916), pp. 45-58.

- Bosanquet, B. «The Prediction of Human Conduct: A Study in Bergson», *International Journal of Ethics*, volume XXI, n° 1 (Octobre 1910), pp. 1-15.
- Cotelloe, Karin. «What Bergson means by “Interpenetration”», *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, vol. XIII, (1912-1913), pp. 131-155.
- Dewey, John. «Perception and Organic Action», *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, volume IX, n° 24 (novembre 1912), pp. 645-668.
- Marrati, Paola. «Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson», *MLN*, volume 120 (2005), pp. 1099-1111.
- Moore, A. W. «Bergson and Pragmatism», *The Philosophical Review*, volume XXI, n° 4 (Juillet 1912), pp. 397-414.
- Policar, Alain. «De la critique de la sociologie biologique à l'autonomie de la morale: itinéraire de Célestin Bouglé», Paris, Mil Neuf Cent, no 18, 2000, pp. 137-166.
- Worms, Frédéric. «Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind», *MLN*, volume 120 (2005), pp. 1226-1234.