

Bergson

Essai sur les données immédiates de la conscience

Présentation
par Emmanuel Picavet



Bergson

Essai sur les données immédiates de la conscience



«Je me proposai, pour ma thèse de doctorat, d'étudier les concepts fondamentaux de la mécanique. C'est ainsi que je fus conduit à m'occuper de l'idée de temps. Je m'aperçus, non sans surprise, qu'il n'est jamais question de durée proprement dite en mécanique, ni même en physique, et que le "temps" dont on y parle est tout autre chose. Je me demandai alors où est la durée réelle, et ce qu'elle pouvait bien être, et pourquoi notre mathématique n'a pas de prise sur elle. De ces réflexions est sorti l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* où j'essaie de pratiquer une introspection absolument directe et de saisir la durée pure» (Bergson, lettre à G. Papini, 21 octobre 1903).

À la croisée de la psychologie et de la métaphysique, le premier ouvrage de Bergson, paru en 1889, contient en germe l'ensemble de sa philosophie. En nous invitant à nous déprendre de nos cadres de pensée figés, il y montre que le temps n'est pas une réalité physique, mais une dimension de la conscience vivante, et, tissant un lien entre philosophie de la conscience et théorie de l'action, il aborde à nouveaux frais la question de la liberté.

Édition établie sous la direction de Paul-Antoine Miquel

Présentation, notes, chronologie et bibliographie
par Emmanuel Picavet

Annexe sur «Bergson et l'invention de la durée»
par Sébastien Miravète

Texte intégral

Illustration :
Virginie Berthemet
© Flammarion



Flammarion

ESSAI SUR LES DONNÉES
IMMÉDIATES
DE LA CONSCIENCE

*Du même auteur
dans la même collection*

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION
MATIÈRE ET MÉMOIRE

BERGSON

ESSAI SUR LES DONNÉES
IMMÉDIATES
DE LA CONSCIENCE

Introduction, notes, chronologie et bibliographie
par Emmanuel PICALET

Annexe
par Sébastien MIRAVÈTE

Édition établie sous la direction
de Paul-Antoine MIQUEL

GF Flammarion

Emmanuel Picavet est professeur d'éthique appliquée à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Il a notamment publié *Approches du concret* (Ellipses, 1995), *Choix rationnel et vie publique* (PUF, 1996), *Kelsen et Hart : la norme et la conduite* (PUF, 2000) et *La Revendication des droits* (Classiques Garnier, 2011). Il est le directeur de la *Revue de philosophie économique* (Vrin).

Paul-Antoine Miquel, qui dirige l'édition des œuvres de Bergson dans la collection GF, est professeur de philosophie à l'université de Toulouse-Le Mirail. Il est notamment l'auteur de *Bergson ou l'Imagination métaphysique* (Kimé, 2007), de *Qu'est-ce que la vie ?* (Vrin, 2007) et de *Comment penser le désordre ?* (Fayard, 2000).

NOTE SUR L'ÉDITION DES ŒUVRES DE BERGSON DANS LA COLLECTION GF

Henri Bergson, l'un des plus grands philosophes français, n'a jamais procédé autrement qu'en partant de l'analyse d'un problème. Or, qu'il s'agisse par exemple de la question de la différence entre durée et espace dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), de la relation entre l'esprit et le corps dans *Matière et mémoire* (1896) ou du rapport entre vie et matière dans *L'Évolution créatrice* (1907), ces problèmes s'inscrivent dans un contexte spécifique.

Dans chacun de ses grands ouvrages, Bergson noue en effet un dialogue direct avec la science de son époque. Le concept de durée naît d'une analyse critique du temps conçu comme une ligne en mécanique classique. La question de la mémoire se pose du fait des difficultés suscitées par les assertions de la psychologie et de la neurologie, qui veulent traiter les souvenirs comme des objets susceptibles d'être rangés dans des boîtes. Si les sciences de la vie en sont finalement venues à s'intéresser au problème de l'évolution, encore faudrait-il qu'elles expliquent comment le temps biologique se dissocie du temps de la mécanique, voire de celui de la thermodynamique classique : qui d'autre que Bergson aurait pu oser aborder, en 1907, une question qui n'a même pas encore été traitée dans toutes ses dimensions aujourd'hui ? En 1922, dans *Durée et simultanéité*, il

confronte son analyse de la durée aux concepts de la théorie de la relativité : quel philosophe se risquerait de nos jours à proposer un commentaire critique et métaphysique qui prendrait appui sur la « théorie des cordes » ? Quant aux questions de l'origine de la religion ou de la morale, elles sont ressaisies, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), par le biais d'une discussion critique des apports de l'École sociologique française : ceux de Marcel Mauss, d'Émile Durkheim ou de Lucien Lévy-Bruhl.

Le geste philosophique, dans chacun de ces cas, est double : il s'agit pour Bergson de prendre toute la mesure des apports scientifiques aux questions qui ont traversé l'histoire de la philosophie, et en même temps de mettre en lumière le fait que la métaphysique apporte une clarté nouvelle à chacune de ces énigmes.

Nous avons choisi dans cette édition de procéder à sa manière. Plutôt que de nous livrer à une simple exégèse ou à un commentaire interne, nous avons d'abord voulu mettre son œuvre en perspective en la resituant dans le contexte scientifique de son époque, qui fournit les clés indispensables pour comprendre sa philosophie. Nous avons également souhaité procéder d'une manière véritablement critique, en nous interrogeant certes sur sa réception immédiate, mais aussi, et surtout, sur le rôle qu'elle joue aujourd'hui encore.

C'est au présent donc, et en tournant sans complaisance notre réflexion vers le futur, que nous souhaitons nous adresser au lecteur. Tel est l'esprit des appareils critiques que nous proposons dans les différents volumes de la collection GF consacrés aux œuvres de Bergson : ils entendent moins viser l'exhaustivité et l'érudition que faire surgir les questions en montrant à quel point elles sont encore vivantes, tant pour la philosophie que pour les sciences de notre temps.

INTRODUCTION

Une quête du moi et de la conscience

Nul n'attend de personne l'invitation à lire l'œuvre d'Henri Bergson. On y vient sans effort, naturellement guidé par l'intelligence lumineuse du propos, par le sentiment d'une curiosité sans frein ni tabou. Également, par l'éclat sans pareil donné à la langue française, qui confirmait d'ailleurs, à travers cette œuvre, son rôle irremplaçable dans l'expression philosophique au seuil de la période dite contemporaine. Bergson, on s'en souvient, sut d'ailleurs évoquer avec délicatesse, dans *L'Énergie spirituelle* (1919), l'art d'écrire et la « courbe de pensée ¹ ». Et il sera superflu de souligner, d'un trait moins habile que l'original, le génie des vues singulières de l'auteur : qui d'autre pouvait expliquer le sentiment de la grâce dans les mouvements par le plaisir de tenir l'avenir dans le présent ? Mais il n'est pas inutile de rappeler que nous pouvons trouver chez Bergson l'un des modèles pour concevoir la place de la critique et de l'analyse de problèmes dans le cheminement des savoirs, donc, aussi, pour aider à repérer la contribution de la philosophie dans la science et dans les pratiques.

L'avant-propos de son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), situant le propos à l'articulation de la psychologie et de la métaphysique, à

1. *L'Énergie spirituelle*, « L'âme et le corps », éd. É. During, A. François, S. Madelrieux *et al.*, PUF, « Quadrige », 2009, chap. I, p. 46.

cette jointure qui est celle du problème de la *liberté*, indique assez ce qui donne au livre son rang dans la *philosophia perennis* : il sera toujours cher à qui veut comprendre ce qui se joue dans les rapports du langage et de la pensée, et ce qui en résulte pour nos représentations du monde et de l'action. Inévitablement, ces thématiques sont marquées par les distinctions, par les formes de discontinuité interrogées d'une manière insistante par le philosophe. Tenir ensemble le langage et la pensée, si la chose est possible, c'est aussi se mettre en position d'apercevoir un mouvement de l'esprit parfois rebelle aux différenciations qui se trouvent comme piégées dans nos langues. Et dans cette philosophie dont la trame est l'expérience, c'est en faisant l'exercice que l'on montre sa possibilité.

L'ouvrage frappe d'abord par la quête qui l'anime : celle d'un « moi fondamental », qu'il faut concevoir tel qu'il se découvrirait à une « conscience inaltérée » (chap. II, p. 145). Sa célébrité trouve là sa source : Bergson est le philosophe qui a su évoquer en termes communicables les perceptions, sensations, émotions et idées sous la forme mobile qui est la leur quand le langage n'en fixe pas les contours d'une manière rigide. Il faut alors se déprendre des analyses courantes ou savantes qui, précisément, s'appuient sur les catégories langagières et le type de représentation qu'elles privilégient. Sur certains points, les élaborations savantes sont d'ailleurs reconduites aux conceptions communes et elles en sont rapprochées. C'est ce qui donne d'emblée à l'ouvrage le double caractère d'une tentative de mise en cause radicale des savoirs psychologiques et d'une entreprise critique interne à la philosophie.

Il en va ainsi – l'exemple est important pour comprendre comment Bergson s'est démarqué de la philosophie de son temps – de la conception kantienne de l'espace : Kant aurait précisé, et même justifié, la conception courante de l'espace, qui conduit à en parler à la manière d'une réalité en soi, indépendante de toute chose concrète qui se trouve

contenue dans un espace. Kant a radicalement détaché l'espace de son contenu. Cependant l'histoire ne s'arrête pas là : dans leur étude même des représentations spatiales, les psychologues ont exporté cette manière de voir dans le domaine de la sensation, en se fondant sur « une distinction radicale entre la matière de la représentation et sa forme » (chap. II, p. 120). Et de fait, dans ses analyses des rapports entre qualité et quantité, Bergson montre bien qu'il est aisé d'attribuer les différences qualitatives – présentes dans les phénomènes physiques que nous percevons non moins que dans les phénomènes internes à l'esprit – à des variations qui se produisent dans le milieu homogène de l'espace.

Les états de conscience et la science

L'entreprise des psychophysiciens¹ est exemplaire pour Bergson d'une manière insatisfaisante de comprendre les états de conscience, et l'on s'explique la place qu'elle tient dans les premières analyses, compte tenu du préjugé rapporté au seuil du chapitre I : on admet d'ordinaire que les états de conscience peuvent croître ou diminuer (d'une manière qui se prête éventuellement à des comparaisons quantitatives de ces variations). Cela oblige à considérer ce qu'il y a de matériel peut-être dans la tension de l'âme : par exemple, l'idée de l'action, dans l'émotion, ou bien l'idée de la connaissance, dans l'attention. Dans les passions violentes, les contractions musculaires l'emportent. L'évocation d'un « système de contractions musculaires coordonnées par une idée » (chap. I, p. 72) oblige, d'emblée, à reprendre la question de l'union de l'âme et du corps, les références à des auteurs tels que Descartes et Leibniz étant d'ailleurs nombreuses dans l'ouvrage. Dans l'attention, par exemple, des mouvements physiologiques sont présents ; ils expriment

1. Voir *infra*, p. 229-230, note 1 du chap. I.

bien l'attention et ils l'accompagnent, mais l'attention ne se réduit pas à eux et c'est ce qu'il faut tenter de penser.

L'intensité des sensations donne lieu à des développements considérables chez Bergson. D'un côté, il faut faire droit à l'idée qu'un plus grand ébranlement nerveux correspond à une sensation que l'on dit plus intense. D'un autre côté, cependant, le philosophe entend rester ferme sur le point suivant : il n'y a réellement rien de commun entre des grandeurs superposables (comme des amplitudes de variation) et les sensations, qui ne sont pas dans l'espace. Il faut donc se garder de confondre avec de simples variations quantitatives des changements qui sont en fait qualitatifs. Par exemple, dans les sentiments esthétiques, c'est souvent l'intervention d'éléments nouveaux et leur interaction avec d'autres éléments qui donnent le sentiment d'une émotion accrue¹. La beauté semblera plus grande (plus profonde, plus élevée) lorsque la contemplation esthétique nous aura fait entrer dans un sentiment plus riche de composantes diverses.

Dans la sensation de chaleur, les choses peuvent sembler plus simples ; mais la sensation du chaud n'est pas non plus quantitative en elle-même : nous la croyons telle, argumente Bergson, parce que nous avons l'habitude d'éprouver une chaleur que nous disons plus intense (et qui est en réalité une chaleur *autre*) lorsque nous nous rapprochons d'une source de chaleur. De même, Bergson conteste que l'on puisse dire que l'œil lui-même, en tant qu'organe, évalue les intensités de la lumière. Le problème de la psychophysique est de ne pas arriver à établir ce qui serait un fondement nécessaire : la démonstration que deux

1. Dans le champ de l'esthétique, de fait, on insiste souvent sur l'importance de la combinaison des facteurs du jugement ou de l'émotion. P. Demeulenaere écrit ainsi : « Nous "percevons" [...] les choses, mais nous leur associons en même temps toutes sortes d'autres choses, qui leur sont quelquefois liées intrinsèquement, ou institutionnellement » (*Une théorie des sentiments esthétiques*, Grasset, 2001, p. 131).

sensations peuvent être égales sans être identiques – car, de fait, les sensations ne sont jamais identiques entre elles.

Parallèlement, Bergson propose une reconstruction du mouvement historique par lequel la science moderne a privilégié, dans l'étude des qualités des corps (y compris les qualités sensibles telles que les couleurs ou la rugosité), les figures et les mouvements inscrits dans l'espace homogène des physiciens. Autrement dit, on a voulu s'appuyer sur les qualités dites « premières » des corps pour la compréhension de l'émergence des qualités dites « secondes » – celles que nous nous représentons d'une manière qui ne révèle pas la vraie source de ces représentations, alors qu'il y a justement concordance dans le cas des qualités « premières », comme le soulignait John Locke dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*.

L'histoire des sciences et de la philosophie des temps modernes est assez souvent narrée dans la perspective d'un certain triomphalisme, en faisant ressortir la concentration progressive sur les « vraies causes », les qualités réellement fondamentales, etc. Le texte de Bergson offre une tonalité bien différente. Subrepticement, à la forme qui est une image le savant a tendance, si l'on suit Bergson, à substituer des figures et des mouvements inscrits dans un espace homogène (chap. III). Il dépouille alors la matière de ses propriétés concrètes. Il fait table rase d'une image, explique Bergson, au bénéfice d'une abstraction. À la limite, ce qui est en cause est la substitution, par une opération dont l'ouvrage offre de nombreuses illustrations, d'une interprétation quantitative à une impression qualitative ¹.

1. Bien sûr, on pourra faire observer que les développements de la théorie du mesurage, dans l'après-guerre aux États-Unis, ont fait ressortir que des concepts de mesure généralisés ont été mis au point par les psychologues et les épistémologues, d'une manière qui conduit à parler de mesurabilité également lorsqu'il s'agit de considérer des comparaisons ordinales (« plus intense que », « préféré à », etc.). Il n'en demeure pas moins que ces développements eux-mêmes visent à permettre de bien différencier différentes sortes de mesure, tantôt plus profondément

L'examen critique de la psychologie et de ses fondements est une tâche dont on ne peut méconnaître l'importance pour une philosophie destinée à dissiper les prestiges de certaines choses que l'on met en avant « au nom de la science », en particulier la prétention de connaître l'âme consciente mieux qu'elle ne se connaît elle-même, à partir d'une correspondance présumée du mental et du cérébral. La philosophie de Wittgenstein, au XX^e siècle, donnera un second souffle à cette critique, et avec vigueur. Le débat sur l'internalisme psychologique, opposé à l'externalisme, connaîtra maints développements et accompagnera tout le mouvement des sciences cognitives, qui ne pourra s'en dépendre. Mais il y a déjà matière à réfléchir à ce propos en relisant Bergson, surtout si l'on songe au caractère très systématique et assez sophistiqué de sa critique du « parallélisme psycho-physiologique » (la thèse ou l'ensemble de thèses conduisant à postuler la superposition exacte, la correspondance un-à-un, de l'état de conscience et du mouvement intracérébral). Comment a-t-elle pu coexister avec l'effort, pleinement illustré par *L'Évolution créatrice* (1907), pour replacer « l'intelligence dans l'évolution générale de la vie¹ », selon la formule de l'auteur ? Les deux tendances peuvent sembler en tension l'une avec l'autre, et l'on retrouve à ce propos aujourd'hui au cœur des débats, presque sans changement, les attitudes scientifiques et philosophiques que critiquait Bergson. Il reste intéressant, de

quantitatives, tantôt rapprochées de la saisie de pures qualités hétérogènes. Voir notamment D.H. Krantz, R.D. Luce, P. Suppes et A. Tversky (dir.), *Foundations of Measurement*, New York, Academic Press, 1971, vol. 1. Sur les rapports avec les approches de la valeur et de la décision, voir en particulier S. French, *Decision Theory. An Introduction to the Mathematics of Rationality*, Chichester, Ellis Horwood, 1988, ainsi que l'article de D. Ellsberg, « Classic and current notions of "measurable utility" », *Economic Journal*, 54 (1964), p. 528-556.

1. *L'Évolution créatrice*, éd. A. François, PUF, « Quadrige », 2007, p. IX.

nos jours encore, d'examiner, au fil des pages, de quelle manière Bergson défendait sa position, et pourquoi il n'a pas gagné la bataille de manière décisive.

Dans l'*Essai*, outre la critique de la théorie de la formation des pensées par l'association des idées, théorie issue du XVIII^e siècle français, et en sus de l'ébauche d'une mise en cause du mécanisme, Bergson propose un examen ambitieux des représentations courantes de l'espace et du temps, adossées à l'assimilation de la durée à un milieu homogène et à la notion de simultanéité. C'est par là qu'il devient possible de substituer méthodiquement, aux choses qui se déplacent dans un milieu homogène, et donc à la grandeur « homogène » évoquée par l'auteur, un *progrès* qui est une synthèse mentale et un processus psychique. Conjuguant de nombreux aspects, la démarche de Bergson a rencontré des réticences à cause de son caractère trop englobant ou général. Pourtant, il faut convenir qu'elle a joué un rôle important dans la réflexion critique sur le traitement des grandeurs et de la mesure dans les sciences, à l'aube d'un siècle qui devait être marqué par la multiplication, dans les domaines les plus variés et les plus audacieusement choisis, des mesures à visée quantitative ou, tout au moins, destinées à favoriser un traitement mathématique des données. La critique s'étage par ailleurs sur l'œuvre entière, jusqu'à ce constat quelque peu désabusé dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932) : « L'intelligence est faite pour agir mécaniquement sur les choses ; elle se représente donc mécaniquement les choses ¹. » D'où, en particulier, le caractère quelque peu envahissant des représentations des choses comme extérieures les unes aux autres. L'extériorité est simplement « le caractère propre des choses qui occupent de l'espace », Bergson faisant alors immédiatement cette remarque simple mais d'une grande portée : « les

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, éd. B. Karsenti, GF-Flammarion, 2012, p. 213.

faits de conscience ne sont point essentiellement extérieurs les uns aux autres » (chap. II, p. 124).

Durée et succession des états

Comme le philosophe Whitehead plus tard, Bergson esquisse donc, et avec une grande fécondité pour le développement de sa propre philosophie, une conception du monde qui fait la part belle aux processus. Définir la durée à partir de données primitives telles que les distances dans l'espace et les cas de simultanéité, ce serait, si l'on suit Bergson, manquer l'aspect concret de la liaison du passé au présent, l'opération de synthèse de la conscience. Allant plus loin encore, Bergson interroge la manière de concevoir la multiplicité des états de conscience, trop vite alignée sur la multiplicité d'entités distinctes, le type de multiplicité qui dispose à former un nombre. De fait, il est essentiel à sa conception de la durée concrète (qui devait être profondément retravaillée en 1896 dans *Matière et mémoire*) que la conscience soit marquée par une succession d'états qui ne s'excluent pas tout à fait les uns les autres. Cette prise de conscience est solidaire d'une réflexion esthétique fort originale. En particulier, au chapitre I, l'examen du progrès du sentiment esthétique donne à voir comment ce qui est souvent décrit en termes de variations d'intensité – comme s'il s'agissait d'un son donné que l'on rendrait plus ou moins fort – recouvre en réalité des phases distinctes, marquées par des « différences d'état ou de nature » (chap. I, p. 64). Il en va ainsi pour ce qui apparaît comme des variations d'intensité dans la « profondeur » ou l'« élévation » du sentiment esthétique.

La durée réelle, écrira Bergson dans *L'Évolution créatrice*, est telle que « chaque forme dérive des formes antérieures tout en y ajoutant quelque chose¹ ». Sur cette base,

1. *L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, chap. IV, p. 361.

l'entreprise philosophique ambitionne d'être un approfondissement du devenir, qui est aussi un approfondissement de l'originalité et de la singularité. Il faut tout d'abord s'inscrire en faux contre une certaine manière courante de se représenter la durée, qui ne traduit, comme l'explique Bergson, que l'« invasion graduelle de l'espace dans le domaine de la conscience pure » (chap. II, p. 143). Il s'agit en quelque sorte de la propagation dans la conscience du type d'extériorité que l'on trouve dans un espace homogène entre les objets matériels.

Face à cela, il faut s'efforcer de saisir la durée pour ce qu'elle est, à l'égal du mouvement : non pas une chose, mais une synthèse mentale. La durée vraie est décrite comme « un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience » (chap. II, p. 130), qui s'éloigne inévitablement beaucoup du temps des traités de mécanique, du temps parfaitement homogène qui est en fait de l'espace, si l'on suit Bergson. Il s'agit donc de restituer des changements purement qualitatifs, ne présupposant aucune homogénéité comparable à celle que l'on prête à l'espace. À l'inverse, dans nos tendances ordinaires, nous « projetons le temps dans l'espace » (chap. II, p. 126), lorsque nous exprimons la durée sous la forme d'une étendue – ce qui correspond bien, en effet, à des manières courantes de se représenter le temps : l'intervalle de temps assimilé à un segment de droite avec un « début » et une « fin » figurés aux extrémités du segment, le temps écoulé assimilé au parcours d'une aiguille sur un cadran, etc.

Le modèle de l'espace qui est restitué et situé au principe de nombreux développements de la pensée a partie liée à titre essentiel, on le voit, avec une conception de l'extériorité qui se trouve ainsi dévoilée comme constitutive de nombreuses entreprises scientifiques. Par là s'amorce une réflexion authentiquement épistémologique sur la connaissance qui nous est accessible et sur la manière dont nous la recherchons, sur les pièges qu'il nous faut déjouer aussi.

Une réflexion qui, on le sait, ne devait plus cesser d'occuper une place centrale dans l'œuvre de Bergson. Malgré les réserves qu'appelle sans doute le recours à l'introspection en matière psychologique – Bergson demandant à l'occasion à la conscience, aux fins d'une expérience de pensée, de redevenir elle-même en s'isolant du monde extérieur... –, il faut reconnaître que c'est aussi un exemple éminent d'association entre critique de la connaissance et psychologie philosophique¹.

Tout est en place, dès ce moment fondateur, pour comprendre que le présent de la conscience n'est pas l'instant mathématique et que toute conscience est mémoire et anticipation, qu'elle est un pont entre le passé et l'avenir. C'est ce qui rendra possible l'affirmation d'un lien fort, dont tous les aspects n'ont sans doute pas encore été aperçus, entre la conscience et le choix. Un lien si fort que, chez Bergson, au fil de l'œuvre patiemment construite, la conscience deviendra synonyme de choix. Car, pour choisir, il faut se remémorer et penser à ce que l'on pourra faire. En sens inverse, pour penser véritablement l'action humaine, il faut cesser de s'intéresser à la prévision de l'action en se situant au moment où toutes les conditions sont réunies (selon le modèle « astronomique » du chapitre III, p. 194-197 et p. 186, à travers la figure de la prévision par une intelligence supérieure concevable) par une mobilisation inadéquate du temps, car alors on serait déjà dans l'action. L'argument, important, est repris par deux fois dans l'*Essai* et il rend vaine toute définition de l'acte libre comme celui qu'on ne saurait prévoir quand bien même on en connaîtrait toutes les conditions antécédentes.

L'idée courante du temps est problématique, soutient Bergson. On forme « l'idée mixte d'un temps mesurable, qui est espace en tant qu'homogénéité et durée en tant que

1. On peut se reporter à R. Lacombe, *La Psychologie bergsonienne*, Alcan, 1933.

succession, c'est-à-dire, au fond, l'idée contradictoire de la succession dans la simultanéité » (Conclusion, p. 219). La science du monde extérieur, elle, dissocie les deux choses et simplifie : elle ne retient de la durée que la simultanéité, et du mouvement, elle conserve la position du mobile. L'un des tours de force du livre est de montrer que nous sommes portés à donner des noms à nos états de conscience – et ainsi à les figer, à nous référer à eux comme à des objets –, en particulier à cause des exigences de la vie sociale.

L'objectivation ou solidification artificielle des états de conscience a l'effet de « les faire entrer, en quelque sorte, dans le courant de la vie sociale » (Conclusion, p. 221). Bergson va même plus loin que les remarques sur l'institution d'une vie sociale commune par le partage de représentations qui sont d'essence spatiale : il souligne, plus précisément, qu'une vie intérieure artificiellement divisée en moments distincts est accordée aux exigences de la vie sociale, du langage (qui n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances de la vie intérieure) et de la communion des uns et des autres dans les perceptions. Au-delà, c'est par la même tendance que nous sommes portés à vivre en commun et à parler, d'une part, et, d'autre part, à nous figurer l'extériorité réciproque des choses et l'homogénéité du milieu dans lequel elles trouvent place (chap. II). Ce sont des thèses audacieuses sur la coordination sociale, qui en visent les aspects les plus fondamentaux.

Le « moi » profond

Philosophiquement, cependant, il fallait réaffirmer, notamment face à l'associationnisme, l'inadéquation de nos représentations courantes d'états de conscience distincts et comme juxtaposés, susceptibles d'entrer dans des séries causales menant à la décision¹. Or, affleure également ici le

1. On peut souligner que les fortes analyses de Bergson à propos des aspects dynamiques de la délibération traitaient d'une matière qui fit

risque d'une dissociation du moi : Bergson évoque « deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre » (Conclusion, p. 221). Au « moi » fantomatique dont nous nous représentons les états internes comme juxtaposés à la manière des choses extérieures dans l'espace, s'oppose le « moi » le plus réel qui est celui qui agit lorsque nous agissons librement, celui qui est placé dans la pure durée et que nous atteignons lorsque nous saisissons nos états internes comme des états qui se pénètrent les uns les autres et sont réfractaires à la mesure. Autrement dit, le « moi fondamental », dont l'expression est la clé de la liberté bien comprise. Cette dissociation du moi est le principe d'une impressionnante critique du kantisme. La doctrine de Kant, en effet, dissocie la liberté de l'être nouménal inconnaissable (étranger à la durée comme à l'espace) et la détermination causale dans le monde des phénomènes. La barrière, dit Bergson, est plus aisée à franchir qu'on ne le suppose.

Le moi profond est celui qui s'inscrit dans la durée. Son expression entière est à trouver dans la décision libre, si rare, et qu'il importe de comprendre notamment dans une perspective éducative. Dans la région des « faits psychologiques profonds », qui ne sont pas complètement solidaires de faits extérieurs ou de mouvements corporels, s'abolit la distinction entre prévoir, voir et agir, et se creuse la différence entre deux faits, puisque ce sont toujours alors deux moments différents d'une histoire (chap. III). Cela a des conséquences méthodologiques pour les sciences de l'homme : s'il y a du sens à parler de relations causales dans le monde des faits internes, ce sera évidemment d'une manière très différente de ce qui vaut pour les phénomènes du monde extérieur. En particulier, on ne pourra pas se

l'objet de nouvelles investigations, ultérieurement, en philosophie ; voir par exemple l'ouvrage de B. Skyrms, *The Dynamics of Rational Deliberation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

fonder sur l'idée que les mêmes causes produisent les mêmes effets : « une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus » (chap. III, p. 199). De fait, il y a une certaine opacité dans la détermination de l'action : l'attraction vers un objet, par exemple, donne le schéma général de l'explication mais ne constitue pas un mécanisme précis guidant le mouvement vers l'objet, ce qui conduit au voisinage de ce que les économistes appellent l'approche ordinaliste du bien-être (celle qui fonde ses évaluations sur de simples comparaisons) : « Qu'est-ce qu'un plus grand plaisir, sinon un plaisir préféré ? » (chap. I, p. 79).

Autant qu'au caractère unique des sensations (illustré par la belle évocation de l'odeur de la rose, chap. III, p. 171), Bergson se montre attentif aux décisions graves, toujours uniques en leur genre et qui témoignent véritablement de la liberté, ayant la même ressemblance avec l'agent que l'œuvre avec l'artiste. Quant à l'antagonisme supposé entre causalité et liberté, il s'évanouit si l'on se forme une idée claire de la causalité, alors que nous sommes souvent conduits à confondre, dans la causalité, deux images incompatibles de la « préformation de l'avenir au sein du présent » (chap. III, p. 209) : d'un côté, on voit l'avenir comme une idée vers laquelle on tend (et qui ne se réalise pas forcément sous la forme visée), d'un autre côté, l'avenir est simplement ce qui est prévisible d'après les conditions réunies au présent (il y a « préexistence mathématique de l'avenir dans le présent », chap. III, p. 209). Bergson fait ressortir la futilité de l'attitude qui consiste à tirer l'analyse tantôt d'un côté, tantôt de l'autre sans grande cohérence, selon qu'on s'occupe plus ou moins des intérêts de la science ou bien d'autres intérêts ; il donne à comprendre qu'il faudrait, en somme, éviter de se créer d'inextricables difficultés en appliquant abusivement à nos états de conscience une idée équivoque de la causalité. Par là, Bergson éveille à un dualisme important, aux conséquences philosophiques et méthodologiques très ramifiées

pour l'étude de l'action humaine : d'un côté, l'action représentée comme un phénomène naturel, de l'autre, l'action comprise en rapport avec les contenus mentaux de l'intention.

La distance négociée par rapport au modèle mathématique devait encore aider Bergson à apercevoir comment la conscience peut croître avec l'activité libre, avec le mouvement. Ce qui se révèle par là, c'est une zone d'indétermination qui entoure l'être vivant, dont le rôle est de créer. La conscience sera de mieux en mieux décrite par Bergson comme une continuité de création, dans une durée qui accueille la croissance. Cette perspective ne devait pas empêcher l'auteur de décrire des arrêts ou des stations sélectionnées dans la continuité du développement, autrement dit, des arrêts à des formes déterminées. C'est d'ailleurs sur ce modèle que le lecteur peut appréhender le procédé habituel de la création chez Bergson lui-même, celui qui lui permet de discuter les thèses classiques, d'en proposer de nouvelles, d'organiser le débat autour d'arguments en présence, qui ne concernent toutefois que des moments d'une évolution. Il deviendra possible pour lui d'envisager une philosophie de l'évolution comme telle. Chez Bergson, elle est structurée par la notion d'un courant de conscience qui peut se former, qui est capable de porter la matière à l'évolution, de la faire aboutir à la vie sociale et de faire d'elle l'instrument de la liberté.

De plus, si l'on suit Bergson, on doit se déprendre des représentations de la vie interne qui transforment les états de conscience en objets, au point que la durée paraît glisser sur eux en les laissant intacts. Cela n'est pas sans conséquence pour la philosophie des sciences humaines et sociales. S'il avait été un acteur de la « querelle des méthodes » des auteurs de langue allemande (opposant pour l'essentiel les tenants d'une science sociale orientée vers la formulation générale de lois ou de mécanismes sociaux compréhensibles aux défenseurs d'explications

contextuelles et attachées à des moments singuliers de l'histoire), Bergson aurait pu trouver dans sa philosophie des arguments à l'appui des conceptions particularistes, opposées à l'ambition de la constitution de sciences humaines pleinement prédictives et fondées sur la déduction d'énoncés factuels à partir de lois générales et de conditions antécédentes. Il dénonce en des termes très directs la tendance à postuler que tout est affaire de lois dans le domaine des faits de conscience profonds, à propos desquels on ne dispose même pas, tout d'abord, de véritables successions régulières. Dans la mesure où la science moderne est fortement marquée par le modèle déductif-nomologique qui reste dominant dans les sciences en général, et que des philosophes aussi renommés que Carl Hempel (1905-1997) et Paul Churchland (1942-) ont voulu accréditer sous une forme très stricte pour toute explication de l'action humaine, la réticence de Bergson devant les lois impliquant des faits de la conscience est devenue aussi, on peut le noter, un facteur d'impopularité.

Bergson devait plus tard chercher à comprendre comment les saints et les héros de l'humanité (les quelques âmes qui repoussent les limites du groupe) créent de nouvelles valeurs ; comment l'homme d'action embrasse une longue succession dans une vision simultanée, ce que décrit aussi Simone Weil ; comment le choix est inscrit dans les processus du vivant. C'est cela qui devait faire espérer la réconciliation de la conscience et de la matérialité, dans laquelle toute une génération philosophique a pu se reconnaître. Remarquons bien que cette option ne devait pas demeurer purement métaphysique ; il en allait aussi du développement d'un concept d'organisation, à entendre comme *modus vivendi* entre les tendances opposées, entre les deux « mouvements inverses » de la vie et de la matérialité. Ici, Bergson est l'héritier du médecin Broussais (1772-1838) et ce qu'il écrit est en consonance, par ailleurs, avec l'idée-force de nombre de contributions ultérieures sur le

concept d'ordre ou sur le concept d'organisation. Ces notions ne sont-elles pas à entendre en renvoyant à ce qui résiste aux forces qui pourraient défaire ou décomposer ?

Une pensée de la liberté

On tenait aussi, dans l'*Essai*, le prélude à une pensée de l'inscription de la liberté dans la nécessité – une pensée dont il n'est assurément pas facile de se détourner par des arguments péremptaires ou des réarrangements du cadre conceptuel, lorsqu'on est un philosophe ami et compagnon de route des sciences de la nature, lorsqu'on voit bien, donc, qu'il y a à la fois de l'indétermination et des cheminements prévisibles, et qu'il faut les penser ensemble. Ainsi, choisir, ce sera répondre à une excitation engendrée par des mouvements, mais ces mouvements seront plus ou moins imprévus.

L'auteur crut pouvoir rappeler que nous nous sentons libre et que personne, pour reprendre ses termes, n'a montré que c'est illusoire. Il put y voir un objet d'expérience et en affirmer la réalité. Pour s'élever à cette idée, il dut tout d'abord congédier ce qu'il assimilait à des reconstructions artificielles de la pensée. Par là, dans la constitution du projet philosophique d'une étude de la vie de l'âme dans toutes ses manifestations, l'*Essai* fut une étape importante. Il confirma l'ambition de créer le genre de théorie que la science est en droit d'attendre de la philosophie : « souple, perfectible, calquée sur l'ensemble des faits connus », selon les termes qu'il devait utiliser dans *L'Énergie spirituelle*¹, avouant par là l'espoir d'une philosophie en un certain sens modeste, qui ne soit pas « à prendre ou à laisser ». Le soutien que la philosophie ainsi conçue peut alors apporter aux sciences à dominante empirique est cependant perpétuellement réinterrogé par les spécialistes de méthodologie ;

1. *L'Énergie spirituelle*, « L'âme et le corps », *op. cit.*, chap. II, p. 38.

veut-on vraiment de l'appui d'une philosophie qui aide à dénoncer les artifices de la mesure, les illusions de la forme mathématique ?

On aperçoit aussi d'emblée, dans *l'Essai*, comment et pourquoi des liens purent être tissés entre la philosophie de la conscience et la théorie de la décision ou de l'action. Le souvenir est la condition du choix et, par lui, la pensée éclaire l'action ; mais aussi bien dans *L'Énergie spirituelle* que dans *L'Évolution créatrice*, Bergson souligne que le passé n'affleure à la conscience que pour faire comprendre le présent ou aider à prévoir l'avenir. En outre, l'attention peut elle-même être à comprendre comme volontaire et, dès lors, on doit la rapporter à ce qui la rend possible, à une « pré-perception » qui est tantôt une image anticipée, tantôt quelque chose de plus abstrait – « une hypothèse relative à la signification de ce qu'on va percevoir et à la relation probable de cette perception avec certains éléments de l'expérience passée », dans les termes du texte de 1902 sur l'effort intellectuel¹. Pour comprendre le choix et l'action, Bergson soutient qu'il faut saisir le mouvement de la conscience dans sa continuité, dans le lien même qui en réunit les différents moments.

Dans son entreprise critique, Bergson développe un questionnement qui n'a rien perdu de sa portée et que l'on retrouve par ailleurs dans d'autres domaines. Le philosophe examine comment la conception courante du temps, identifié à un parcours linéaire que l'on peut se représenter spatialement, est porteuse d'une réduction du passé à un point localisé au présent, ce qui mène aussi, par ailleurs, à une représentation évanescence du présent lui-même². Par le jeu

1. *L'Énergie spirituelle*, « L'effort intellectuel », *op. cit.*, chap. VI, p. 173.

2. Empruntons à P.-A. Miquel ce résumé : « Représentez-vous le temps comme une ligne mathématique. Coupez-la en deux segments. Supposez que le point de coupure symbolise le présent. Où est le passé ? À gauche de ce point, me direz-vous. Vous manquerez ainsi le sens du concept de succession. À gauche de ce point, il y a seulement une représentation du

de la représentation, le passé disparaît en quelque sorte dans le présent, ce qui empêche de penser véritablement ce que l'on voulait saisir : la succession authentique, celle qui suppose bien que plusieurs moments prennent place dans le temps, chacun à leur place et dans un véritable écoulement. Sous des formes différentes, un problème de ce genre surgit aisément dans de nombreux domaines de nos connaissances.

Pour l'illustrer, considérons l'exemple de la délibération. Pour comprendre comment et à quelles conditions elle peut être rationnelle et mener à une action elle-même rationnelle, on se la représente souvent comme une opération de sélection de l'une des options les meilleures du point de vue de ce qui intéresse l'agent qui délibère (c'est la tradition du « choix rationnel » familière aux économistes et aux théoriciens politiques, voire, aujourd'hui, aux psychologues et aux biologistes). L'identification des options qui sont « les meilleures » se fait sur la base de la recherche des propriétés les meilleures que puissent posséder les options considérées – ce qui est souvent modélisé comme une « optimisation » sous contrainte, autrement dit, comme la recherche de ce qui apparaît comme « le meilleur » au vu des critères posés et dans le respect des contraintes qui sont données, telles que les possibilités physiques, techniques ou financières qui encadrent les choix.

Dès lors, l'importance de la rationalité même du choix semble perdue de vue : un robot ou un ordinateur pourrait exécuter un programme adéquatement conçu, d'une manière qui conduise inmanquablement à l'identification des meilleures options et à la sélection de l'une de ces options. Au moment même où l'on s'efforce de cerner le « rationnel », on se représente une pure opération de sélection qui pourrait être confiée à une entité qui n'est pas

passé dans le présent » (*Comment penser le désordre ?*, Fayard, 2000, p. 202).

appelée à être rationnelle. Ainsi, il peut en effet arriver que nos représentations les plus courantes ou les plus opératoires nous fassent courir le risque d'une substitution à la réalité sous-jacente dont elles ont vocation à donner l'aperçu, induisant par là finalement une incontestable distorsion de la réalité. Nous risquons de prendre la représentation pour la chose même, comme Bergson l'a magistralement compris et expliqué.

Une philosophie ouverte

Davantage que telle ou telle position prise dans les débats scientifiques du temps, l'apport principal de l'ouvrage est sans doute la restitution, à nos cadres d'analyse, de la fluidité que peut leur donner la proximité de l'action et de l'expérience. L'œuvre de Bergson, bien représentative d'un rapport fécond à la science en constitution dans des domaines spécialisés, conserve ici tout son prix : elle interroge nos représentations figées et nos cadres d'analyse convenus¹. Ce questionnement donnait à la philosophie même de l'auteur une aptitude singulière à évoluer, à se mettre perpétuellement en danger au contact des développements de l'observation et des sciences. C'est une philosophie ouverte : celle qu'il fallait à la société ouverte entrevue dans la période de maturité, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

C'est en vain que l'on y chercherait une synthèse des sciences, la vérité sur la connaissance du monde ; et il ne fait nul doute que l'on peut y trouver, à l'occasion, des vues

1. J. Gayon a bien montré que le rapport de Bergson aux sciences positives est tout empreint de respect et que, pour autant, il ne s'identifie ni à une épistémologie au sens conventionnel, ni à un « approfondissement métaphysique de la connaissance positive » (*Annales bergsoniennes*, PUF, vol. 3, 2007, p. 175-189). Voir aussi la synthèse de F. Worms, « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg », in P. Wagner (dir.), *Les Philosophes et la science*, Gallimard, 2002, chap. VIII.

que l'histoire des savoirs n'a pas retenues. Mais l'essentiel se trouve ailleurs, dans la conception d'une philosophie ouverte aux progrès de l'observation, et comme expérimentale, capable aussi de préciser les conditions de la rencontre entre les thèses ou les arguments, selon une méthodologie constamment reprise dans les ouvrages postérieurs. Ainsi, la vaste entreprise de mise en question des cadres ordinaires de la représentation et de la pensée, dont l'*Essai* devait fournir le prototype, relève d'une pratique de la philosophie qui, dans divers domaines, est la plus féconde qui soit : non pas l'établissement définitif des contours d'une image complète du monde, mais l'effort d'une saisie de nous-même, dans la pensée et dans l'action, qui nous mette à portée de réaliser pleinement ce que l'expérience – de nous-même et du monde alentour – nous apporte.

Dans de multiples chemins de la pensée contemporaine, on pourra éprouver la pertinence des questions posées par Bergson à propos de la « traduction illégitime de l'inétendu en étendu, de la qualité en quantité » (Avant-propos, p. 51). Dans combien de domaines de l'activité et de la science ne se demande-t-on pas si un « modèle spatial » est approprié ? Par exemple, il y a un « modèle spatial » du vote, dont l'importance scientifique est telle qu'il suscite, en lui-même, nombre de débats épistémologiques. Il y a des représentations « déroulées dans l'espace » des arbres de décision qui sont utilisées dans de nombreuses activités, de la finance à l'évaluation des impacts écologiques – et leur destin, semble-t-il, les expose indéfiniment à la critique et aux remaniements. La localisation des gènes et les rapports entre fonction et situation spatiale des entités intéressent la biologie.

De son côté, il est notoire que la physique use de diagrammes qui ne sont pas nécessairement l'expression de rapports spatiaux, et qui s'éloignent de la traduction de ces rapports spatiaux à des degrés divers, d'une manière qui reste ouverte à la critique. Ce qui se trouve alors posé,

N° d'édition : L.01EHPN000585.N001
Dépôt légal : juin 2013