

Introduction

Bergson est l'un des derniers grands métaphysiciens, sinon le dernier : dans la France de la fin du XIX^e siècle où le kantisme et le positivisme constituent les courants dominants, il va en effet renouveler en profondeur la métaphysique en cherchant à la sauver. Si les thèmes qu'il aborde sont classiques (la conscience, la nature, la liberté, le rapport de l'âme au corps, la signification de la vie, la morale, la religion...), sa manière de les traiter donnera lieu à une philosophie tout à fait singulière. Car il ne peut plus être question pour lui de faire de la philosophie comme on en faisait jusque-là. Sauver la métaphysique implique justement de rompre avec la métaphysique traditionnelle ou en tout cas d'abandonner une manière traditionnelle de poser les grandes questions de la philosophie. Son originalité provient d'un mélange de simplicité et de profondeur, déjà perceptible dans un style particulièrement élégant, qui lui permet de traiter ces grandes questions sans passer par la médiation d'élaborations conceptuelles complexes ni même de principes abstraits. Dans un article datant de 1915, Bergson dégage les grandes caractéristiques de la philosophie française : la clarté dans l'expression, c'est-à-dire la simplicité de la forme, au moins depuis Descartes puisque, le bon sens étant universellement partagé, la philosophie peut et doit être accessible à tous. Par conséquent, il n'est pas d'idée philosophique, aussi difficile soit-elle, qui ne puisse et ne doive être exprimée dans le langage courant. En second lieu, les philosophes français gardent généralement un lien étroit avec les sciences positives et, loin de les ignorer ou de les mépriser, s'appuient sur elles pour élaborer leur réflexion. Ensuite, ils font preuve d'une certaine finesse en ce qui concerne l'observation de la vie intérieure, ayant un penchant et un goût certain pour la réalité psychologique, ce qui donne lieu à des analyses souvent très fines de l'âme humaine. Les penseurs français enfin se méfient « de l'énorme ou du rigide » (*Mélanges*, p. 1186), c'est-à-dire des constructions théoriques artificielles qui privilégieraient la beauté harmonieuse du système aux nuances du

réel. De sorte que la pensée française pourrait se définir comme une « philosophie qui serre de près les contours de la réalité extérieure, telle que le physicien se la représente, et de très près aussi ceux de la réalité intérieure, telle qu'elle apparaît au psychologue. Par là même, elle répugne à prendre la forme d'un *système* » (*ibid.*, p. 1187). Bergson est un remarquable lecteur des philosophes qui l'ont précédé, comme l'attestent notamment ses cours au Collège de France (dont certains commencent à être édités). Mais il est remarquable de voir que cette définition de la philosophie française, ainsi que les caractéristiques qui en découlent, s'appliquent tout particulièrement à sa propre philosophie. Ses travaux et l'ensemble de son œuvre sont reconnaissables justement à la combinaison de ces différents aspects : la clarté, le lien toujours maintenu avec les sciences, la subtilité psychologique et le rejet, par conséquent, des systématisations artificielles qui privilégient l'esprit de géométrie à l'esprit de finesse. C'est la combinaison intime de ces différents éléments qui dessine l'une des singularités de la philosophie bergsonienne, au moins dans ses exigences formelles : le primat du fait sur la théorie, de l'expérience sur le raisonnement, de l'intuition sur la déduction, bref du réel sur le concept ainsi qu'il le thématise dans ses textes méthodologiques.

Comme tous les grands philosophes depuis Socrate, Bergson combat les préjugés en raison notamment du fait qu'ils empêchent la pensée d'accéder au réel. Mais chez lui, cette lutte va prendre la forme d'une analyse généalogique du besoin qu'ont les hommes de plaquer des cadres rigides sur les choses, les autres et eux-mêmes, besoin qui les empêche d'accéder aux choses mêmes et doit être compris dans sa logique interne afin de pouvoir être dépassé et rendre l'activité philosophique possible. En analysant ce besoin, Bergson va en montrer les effets jusque dans les théories scientifiques et les systèmes philosophiques. Ce besoin s'origine dans la vie et se consolide par la perception, le langage et même l'intelligence ainsi que les concepts qu'elle utilise. C'est pourquoi même les savants et les philosophes peuvent parfois tomber dans la facilité qui consiste à préférer les idées toutes faites ou les habitudes de pensée au contact difficile et sans cesse à recommencer avec l'expé-

rience. La philosophie de Bergson est dès le début une philosophie de l'immédiat et donc un appel toujours renouvelé à écarter les voiles qui s'interposent constamment et nous empêchent de le saisir. Parmi ces obstacles, les idées générales occupent la première place. Contrairement à une idée répandue sur la philosophie et parfois même véhiculée et accréditée par certains philosophes, les généralités ne sont pas philosophiques mais en sont l'exact opposé, c'est-à-dire une paresse de l'esprit. Si « le philosophe est l'ennemi des généralités », comme Bergson aime à le dire, c'est que la pensée est un effort toujours à reprendre pour tenter de saisir les réalités dans ce qu'elles ont de singulier, de mouvant et d'instable. Les premières pages de *L'Évolution créatrice*, qui inspireront l'existentialisme sartrien, sont à cet égard exemplaires : exister pour un être humain c'est changer constamment et ne pas être enfermé dans une nature figée, de sorte que les différents états d'âme que l'on pourrait distinguer sont autant de vues superficielles prises sur un changement ininterrompu. L'incessante variation de la vie psychologique est masquée par une attention flottante qui semble fonctionner par intermittences. Et ce n'est pas seulement le mouvement ininterrompu de notre vie intérieure qui nous est caché au quotidien, c'est également le changement dans le monde qui concerne l'ensemble des vivants et même les corps matériels. De sorte que le problème de Bergson ne sera pas tant de savoir s'il est possible de connaître le réel (question critique kantienne) mais comment est-il possible qu'une réalité immédiatement donnée ne fasse pas l'objet d'une connaissance tout aussi immédiate. Qu'est-ce qui empêche en somme la saisie immédiate de l'immédiat ? La philosophie bergsonienne va se déployer en une formidable chasse aux cadres tout faits que les hommes ne cessent d'interposer entre les choses et eux-mêmes et qui vont jusqu'à les empêcher de saisir leur propre vie psychologique. Et parmi ces cadres qui nous empêchent de saisir la réalité, en particulier celle de la durée, de la liberté, de l'esprit et, de façon plus ample, celle de la création constamment à l'œuvre dans l'univers, il faut compter les idées générales et les déductions logiques accomplies par une intelligence laissée à sa pente naturelle.

Bergson va ainsi s'opposer à toute philosophie systématique qui laisserait croire que le réel peut se déduire d'un principe général et abstrait. Si la réalité doit se comprendre comme évolution créatrice, la philosophie ne peut plus avoir pour rôle de l'enfermer dans des concepts *a priori*, elle doit au contraire rester au plus près de l'expérience afin d'en saisir la richesse et la complexité. Le recueil de textes intitulé *La pensée et le mouvant* aura pour enjeu de montrer que cette tâche, comme celle de la science, est une œuvre collective et, à ce titre, indéfiniment perfectible. Une philosophie sérieuse ne peut être achevée de manière définitive mais suppose une élaboration constante. À l'instar des sciences positives, elle se construit sans cesse dans un progrès qui n'a pas de terme. Dès lors, la métaphysique ne peut plus prétendre s'achever dans un système factice qui ne peut que susciter, par réaction, un certain scepticisme, voire de l'indifférence et même de la raillerie. Face aux multiples critiques, souvent justifiées, dont elle est l'objet, elle doit renouveler en profondeur sa méthode si elle veut garder un sens et un avenir. En accord avec Kant sur ce point, Bergson pense que le temps des systèmes et des métaphysiques dogmatiques est révolu. Il sait gré au philosophe allemand d'avoir montré que lorsque les philosophes s'appuient sur des principes dépassant les limites de toute expérience possible, et qu'ils ne reconnaissent aucune pierre de touche empirique, la métaphysique se transforme en un champ de bataille aussi stérile que ridicule. Le dégoût et « l'indifférentisme » sont alors les conséquences inéluctables de ces combats sans fin (*Critique de la raison pure*, Préface de la 1^{re} édition, p. 5-6). À la différence de nombreux contemporains, et à l'instar de Kant, Bergson ne veut pas abolir mais accomplir la métaphysique : à condition de ne pas se tromper sur sa méthode et son objet, elle doit garder une fonction et même retrouver un rôle fondamental. Si Bergson renoue avec les questions majeures de la métaphysique, c'est en premier lieu la question de la liberté qui est au centre de toutes ses préoccupations. L'acte libre représente l'enjeu majeur de son premier livre (*Essai sur les données immédiates de la conscience* en 1889) puisque le lecteur est prévenu dès le début que les deux premiers chapitres « ont été écrits pour servir d'introduction au

troisième » (avant-propos, p. VIII), ce dernier portant directement sur la notion de liberté ainsi que son titre le montre : « De l'organisation des états de conscience : la liberté ». La liberté est au cœur du premier ouvrage de Bergson, et elle le sera également avec les trois autres grands ouvrages qui suivront, qu'elle soit analysée dans ses rapports avec la mémoire et la matière (*Matière et mémoire* en 1896), puis avec la vie (*L'évolution créatrice* en 1907) et, pour finir, dans son rapport aux problématiques morales et religieuses (*Les deux sources de la morale et de la religion* en 1932). Cette centralité de la notion de liberté ne fait certes pas l'originalité de Bergson, nombreux en effet sont les penseurs pour lesquels c'est le cas, mais ce qui est plus original est la conception qu'il en propose comme adéquation de soi à soi, ainsi que le lien indissoluble qu'il va établir entre la liberté et la durée, et par la suite avec la joie. Le lien avec la durée va en effet permettre de penser la liberté comme contact avec l'absolu. Car la liberté ne représente pas un moyen pour l'être humain de se singulariser en se démarquant des choses et du monde. Elle permet au contraire de s'accomplir – d'où le lien avec la joie – en retrouvant en soi une réalité qui nous dépasse (l'absolu par lequel tout devient). Elle se conçoit comme approfondissement et dévoilement plutôt que comme rupture et indépendance. Son sens est d'abord métaphysique avant d'être moral, elle exprime et donne à saisir la vérité d'une métaphysique qui, sans cela, risquerait d'être trop abstraite. Dans *L'évolution créatrice*, Bergson caractérise Dieu comme « vie incessante, action, *liberté* » (*EC*, p. 249, nous soulignons). S'il est possible de comprendre la liberté et la manière dont Bergson évolue sur cette notion, ce ne sera pas seulement à partir de la réalité humaine, mais bien plutôt comme le moment nécessaire d'un processus plus profond qui dépasse la personne elle-même. Progresser pas à pas dans la philosophie de Bergson, c'est donc tenter de montrer comment la notion centrale de liberté, après avoir constitué le point de départ de sa recherche philosophique, va évoluer dans chacun de ses ouvrages de manière – tout en restant centrale et en constituant l'aboutissement et l'achèvement dans la morale – à saisir les autres grands thèmes de la pensée bergsonienne qui en sont des expressions sans pouvoir s'en déduire : la méthode, l'âme et le corps, le rire et la connaissance de la vie.

1 La durée

Les deux types de multiplicité

Toute la philosophie de Bergson part d'abord d'une intuition simple et fondamentale, celle qu'il énonce dans une lettre adressée à H. Höffding datée du 15 mars 1915 (soit 26 ans après son premier ouvrage paru en 1889) : « À mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée ». Cette déclaration capitale doit servir de point de repère et de guide pour comprendre l'œuvre philosophique de Bergson. Son origine est une intuition en un sens qu'il faudra préciser ainsi qu'il le fera lui-même par la suite dans *La pensée et le mouvant*. Mais que donne à comprendre cette intuition et en quoi peut-elle conduire à élaborer une métaphysique ? Bergson continue en disant que la durée est « la représentation d'une multiplicité de "pénétration réciproque" – toute différente de la multiplicité numérique – la représentation d'une durée, hétérogène, qualitative, créatrice », cette représentation constituant ainsi « le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu ». C'est ce qu'il expose dans le II^e chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, auquel nous avons fait allusion. L'intuition dont il part, qui est en même temps une idée et une réalité absolue, est d'une simplicité lumineuse : le temps réel est un écoulement ininterrompu et continuellement changeant. C'est la continuité d'un passage ou d'un écoulement mais « qui se suffisent à eux-mêmes » comme il l'écrira dans *Durée et simultanéité*. Cet ouvrage, publié en 1922, qui propose une interprétation critique de la théorie de la relativité d'Einstein, contient, dans le chapitre III intitulé : « De la nature du temps », les analyses les plus éclairantes, et sans doute les plus belles, de la durée. La durée correspond au temps réel qui est le temps vécu, et comme

tel, donné là où il est vécu c'est-à-dire dans la conscience. Il ne correspond pas au temps saccadé et impersonnel des horloges, ce temps qui n'est vécu par personne et ne dure pas en réalité puisqu'il se réduit à une succession d'instants séparés s'accumulant pour former une somme. En faisant le décompte des instants, on croit calculer la durée alors que ce qu'il faut entendre par là est radicalement autre. La durée n'a rien à voir avec une portion mathématique comprenant un nombre bien déterminé d'instants présents et immobiles, c'est au contraire un mouvement continu et parfaitement lié donc indivisible : « Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est la fluidité même de notre vie intérieure » écrira-t-il dans *Les deux sources* (p. 41).

Bergson commence le II^e chapitre de l'*Essai* par l'analyse « transcendantale » de la notion de nombre, car la tendance spontanée de l'esprit est de confondre le temps réel et vécu avec un temps arithmétique. Mais si l'on comprend bien la nature respective du temps et du nombre, on verra qu'ils ne peuvent avoir de rapport l'un avec l'autre et sont même radicalement opposés. Cela montre bien que l'intuition est également, et avant tout, un refus et une négation vis-à-vis des confusions courantes qui empêchent de saisir le réel. Le nombre a beaucoup contribué à la solidification de l'idée de temps tel que nous nous le représentons couramment. Qu'est-ce que le nombre en effet ? C'est l'intuition simple d'une collection d'unités, une synthèse d'unité et de multiple. Cependant, il implique autre chose encore. Car si le nombre tient son indivisibilité apparente de l'esprit, toute l'analyse de Bergson consiste à montrer qu'il reçoit sa divisibilité réelle de l'espace. En effet, les unités qui le composent sont identiques entre elles : elles ne peuvent se distinguer que par référence à l'espace. Pour reprendre l'exemple de Bergson, le mouton compté en effet correspond à n'importe lequel des cinquante moutons, et cinquante moutons équivalent à un mouton cinquante fois additionné à lui-même. On ne pourrait distinguer ces moutons sans la prairie qui les sous-tend. L'espace se donne ainsi comme la condition de possibilité de l'addition, c'est-à-dire une succession qui aboutit à une somme : « involontaire-

ment, nous fixons en un point de l'espace chacun des moments que nous comptons, et c'est à cette condition seulement que les unités abstraites forment une somme » (p. 59). On croit que le nombre emprunte à la durée sa nature parce que la numération est une activité qui se développe de manière successive et prend un certain temps. Mais en fait, quand on passe d'un chiffre à l'autre, il ne reste rien de l'activité psychique qui consiste à additionner, « car si je me figure tour à tour, et isolément, chacun des moutons du troupeau, je n'aurai jamais affaire qu'à un seul mouton » (p. 57). Je n'additionne en réalité que des traces qui s'inscrivent dans l'espace, emboîtées dans un système de symboles et matérialisées par un sigle. Le nombre ne peut subsister que sous forme résiduelle d'espace parce que la durée est une succession d'instantanés qui disparaissent définitivement et sans aucun espoir de retour. *On ne peut nombrer qu'à la condition de nier l'originalité de l'instant et la durée de l'acte qui consiste dans le fait même de compter.* Que je compose le nombre d'unités ou bien que je décompose l'unité en nombres infinis, c'est dans la simultanéité que s'effectuent la juxtaposition et le morcellement : *la simultanéité* se révèle n'être que du multiple immobilisé dans un champ abstrait. Compter est parcourir une multiplicité dont les unités se juxtaposent dans l'espace, par conséquent le temps vécu est absolument étranger à la constitution du nombre.

Le temps de la science

La nature de la durée se comprend ainsi par différenciation avec la nature de l'espace mais également, et plus particulièrement, avec celle du Temps abstrait. On confond en effet souvent la durée avec le Temps, mais celui-ci n'est qu'une forme spatialisée, donc erronée, de la temporalité véritable. À plusieurs reprises au cours de son œuvre, Bergson émet l'hypothèse selon laquelle un malin génie pourrait accélérer le cours du temps. Pour quelle raison ? C'est qu'en effet cette hypothèse est à même de nous faire comprendre que le Temps généralement conçu est une idée et non une réalité, utilisé dans la pratique comme dans les calculs des savants, mais jamais vécu par personne.