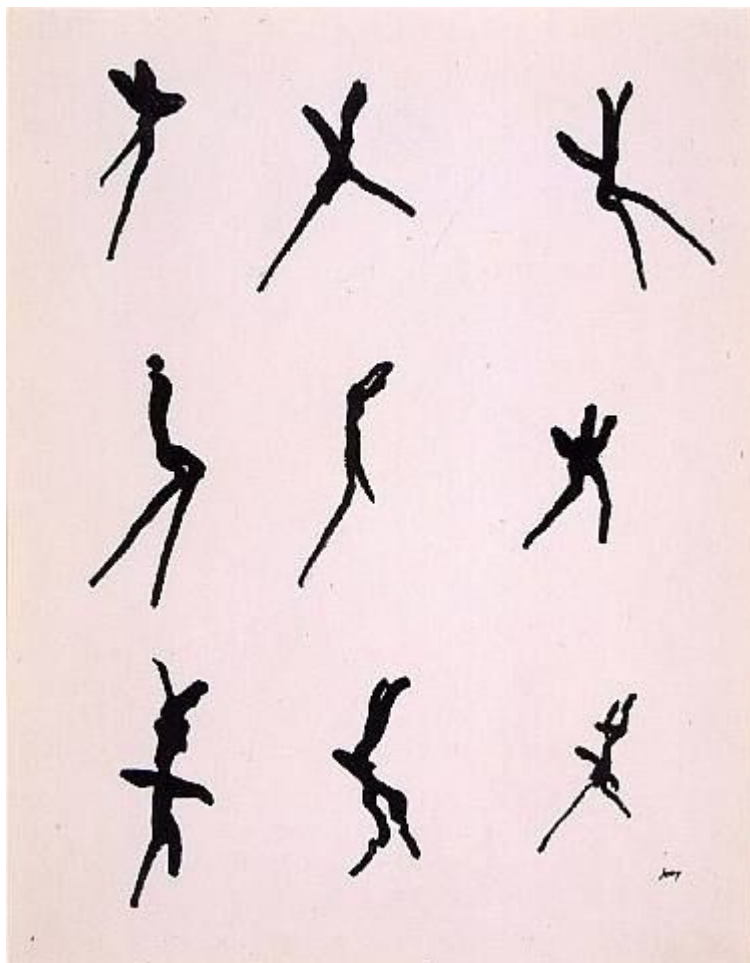


Du clos à l'ouvert

La question de l'homme dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

Laure Barbot





**Mémoire de master Europhilosophie
Université Charles de Prague
Faculté des Humanités**

Du clos à l'ouvert

La question de l'homme dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*

Laure Barbot

**Sous la direction de M. le professeur Jakub Čapek
Lecteurs : Jakub Čapek et Arnaud François**

Remerciements

En préambule de ce mémoire, je souhaite adresser mes sincères remerciements aux personnes qui ont contribué à son élaboration, ainsi qu'aux deux années universitaires qui l'ont précédé.

Je remercie M. le professeur Jakub Čapek, qui a accepté la direction de ce travail, pour son temps et ses remarques.

Je remercie également MM. les professeurs Jean-Christophe Goddard, Marc Maesschalck, Karel Novotný et Arnaud François pour leur temps, leur accueil au sein des différentes universités et leurs remarques qui ont mené à l'élaboration de mon projet ; ainsi que M. le professeur Alexander Schnell sans qui je n'aurais pas pu participer à la formation Europhilosophie.

Un grand merci à Nicolas Arens, Clémentine Chaperon, Lorenzo Langbehn, Thiago Mota, Fillipa Silveira et Philipp Zymner, ainsi qu'à tous les étudiants Erasmus Mundus avec lesquels j'ai pu partager, aux cours de ces deux années, une amitié philosophique intense et créatrice. Qu'ils trouvent dans ce mémoire le fruit de nos discussions et la concrétisation de leur soutien.

Enfin, je remercie ma famille et mes proches, pour leurs encouragements et leur patience face au voyage philosophique qui fut le mien pendant ces deux années.

Déclaration d'originalité

Je certifie, par la présente déclaration, de l'originalité de mon mémoire de master. Celui-ci n'a jamais été publié dans un autre cadre. Je n'ai, par ailleurs, bénéficié d'aucune aide extérieure pour sa rédaction. Les ouvrages utilisés pour son écriture sont tous cités au cours du texte et présentés intégralement dans la bibliographie insérée à la fin du présent travail.

Sommaire

Remerciements.....	1
Déclaration d'originalité.....	4
Sommaire	5
<u>Introduction</u>	8
<u>Chapitre premier : La différence de nature</u>	12
Les dichotomies des <i>Deux Sources</i> : De la nécessité des dichotomies – Le clos et l'ouvert – Le statique et le dynamique	12
Des dichotomies à leur incarnation : Homme et surhomme – Différence d'anthropos - Surhumanité.....	18
<u>Chapitre II : Le passage au sein de la différence de nature</u>	25
De la différence de nature... : L'écho – Le bond – L'affrangement	25
...à la nature de la Différence : La méthode de la Différence – L'exemple de <i>Matière et mémoire</i>	31
<u>Chapitre III : Dépassement méthodologique</u>	40
Monisme et /ou dualisme : La discussion avec J. de Tonquédec – Le principe comme action	40
De <i>L'Évolution créatrice</i> aux <i>Deux sources</i> : La volonté en question – De l'intuition à l'émotion	45
<u>Chapitre IV : La normalisation ouverte de Bergson. Intelligence et création.</u>	52
La détermination de l'avenir en termes d'indétermination : Organisme et organisation – De la normativité à la normalisation	52
L'intelligence comme entre-deux : Intelligence et ouverture – Du double sens de l'industrie et du langage – Dépassement de l'instinct	57
Constats et propositions : Les causes de la guerre – La politique bergsonienne	61
<u>Conclusion</u>	71

Références bibliographiques.....	74
Résumé	77

« Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : c'est de se mettre en route et de marcher. »

« La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*, p.2.

Introduction

Appréhender un mouvement ; tel pourrait être résumée l'ambition du bergsonisme. L'appréhension étant tout à la fois saisie didactique mais gardant cette inquiétude envers l'indéfini. Face aux enjeux que représentent une telle aspiration, Bergson, à chaque fois, nous prévient des dangers. Les pièges sont nombreux à éviter si nous voulons rigoureusement pénétrer dans les fondements de la philosophie bergsonienne. Il ne s'agit dès lors plus de rigueur, mais de précision. Et c'est bien en ce sens qu'il faut comprendre l'appel de la première partie de l' « introduction » de *La Pensée et le mouvant* : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision »¹. Pour répondre à ce projet de précision, Bergson nous exhorte à retrouver les articulations propres au réel, et cela afin de sortir de l'arbitraire du mixte auquel nous sommes tout d'abord confrontés. Avant de nous lancer dans une analyse de la méthode bergsonienne de l'intuition, introduite comme telle dans la deuxième partie de l' « introduction » à *La Pensée et le mouvant*, et approfondie dans ses potentialités par l'interprétation deleuzienne ; nous partirons d'un constat, qui peut selon nous être compris comme le legs bergsonien à la philosophie. Accusant les découpages arbitraires mis en place par la science ou la métaphysique, Bergson nous propose chaque fois, une nouvelle redistribution, une nouvelle dichotomie. Sans aller jusqu'au dualisme, il nous convainc de la nécessité de penser une vérité qui ne serait rien d'autre que totale adéquation à la réalité, ou comment la ressaisie du simple est d'elle-même productrice des articulations du réel. Aborder la pensée bergsonienne ne peut ainsi se faire qu'au prix de la compréhension de la rupture qu'elle impose au sein de l'histoire de la philosophie. Le renouveau de Bergson peut en effet s'entendre comme critique de ce que les penseurs qui le précèdent ont omis, à savoir la durée. C'est par la prise au sérieux de cette notion que nous voyons se dessiner les dichotomies, à l'œuvre chez Bergson, dans tous ses grands ouvrages².

Qu'il s'agisse en effet de l'espace et du temps dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, de la perception et de la mémoire dans *Matière et mémoire*, de la matière et de la vie de *L'Évolution créatrice*, ou du clos et de l'ouvert dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, c'est le même processus qui se fait

¹ Henri Bergson, « Introduction (Première partie). Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai », in *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1938, (cité PM), p. 1.

² Voir à ce propos l'ouvrage de Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

jour. Ce mouvement consiste à réaffirmer chaque fois le primat de la durée et ainsi à déconstruire les propos scientifiques ou philosophiques qui n'en tiennent pas compte. De la psychologie de l'*Essai* à la sociologie des *Deux sources*, l'ambition bergsonienne, à la mesure de la découverte philosophique de la durée — durée entendue comme interpénétration qualitative, comme création de perpétuelle nouveauté ou à travers l'image de l'élan vital — donne à voir la révolution philosophique dont il est question. Révolution et non pas réforme car entre chacun des deux termes que la dichotomie met à jour, la différence est de nature, et de l'un à l'autre, on ne passe qu'au prix de la métamorphose. Afin de cerner et d'approfondir les multiples enjeux qu'une telle pensée déploie, nous nous proposons de nous arrêter sur le dernier grand ouvrage de Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, et à travers lui, de tenter de saisir la force et la particularité d'une pensée procédant par dichotomies. Les notions de clos et d'ouvert permettent non seulement de structurer le texte mais également, comme le titre l'indique, de discerner deux sources distinctes, et ce par nature, au sein de la morale et de la religion. De ces deux pôles de créations de valeurs éthiques, Bergson dégage les ressources et les limites afin de mettre en lumière ce à quoi l'homme peut prétendre en matière de création, voire même de liberté. L'hésitation bergsonienne de s'engager vers l'esthétique ou la morale après la rédaction de *L'Évolution créatrice*, peut à cet égard nous aider à déterminer ce dernier opus comme une mise en questions des potentialités humaines en ce qui concerne la création³. C'est en tout cas sous cet angle que nous aborderons *Les Deux Sources*. Car si l'exception mystique y joue un grand rôle — devenant en effet la porte-parole de l'ouvert — ce livre possède également son lot de ressources pour nous permettre de dégager une pensée anthropologique chez Bergson. L'anthropologie est ici entendue comme pensée sur l'homme, intérêt au vivre-ensemble ; et plus qu'à ses coutumes et à leur évaluation historique, à son ancrage métaphysique⁴.

Ainsi, c'est au prix de la précision du discours philosophique que nous pourrions cerner l'enjeu principal des *Deux sources*, qui réside selon nous, disons-le à titre d'anticipation, dans la prise en compte radicale de l'homme en tant qu'il est être vivant et être libre, en tant donc qu'il se situe au carrefour d'une approche vitale et sociale. C'est ainsi au cœur du triptyque « clos », « homme » et « ouvert » que nous nous apprêtons à entrer, et que nous pensons trouver les clés de la compréhension bergsonienne de la

³ Voir l'entretien de Bergson avec Joseph Lotte, *Mélanges*, ed. André Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 881.

⁴ Voir à ce propos, l'article de Frédéric Keck, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* », in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002, (cité ABI), p. 195-214.

création humaine. Car au-delà de l'exclusivité mystique de l'accès à l'ouvert, nous souhaitons penser, si cela est possible, un passage du clos à l'ouvert, pour l'homme. Cette notion de passage, si centrale pour notre projet, présente les ressources et les dangers de l'ambiguïté. En effet, l'homme ne passera pas d'une différence de nature à une autre, il pourra tout au plus sauter de l'une à l'autre, dans des cas exceptionnels. Mais si nous tenons tant à cette notion de passage, c'est bien que le texte bergsonien laisse les portes ouvertes à un accès à l'ouvert pour l'homme. Dès lors, il nous incombe de comprendre ce que recèle cette possibilité, et jusqu'où elle peut être portée. Ainsi, nous pourrions éclairer comment l'homme est lui-même passage, comment il est pensé comme pont, et comment Bergson envisage son dépassement au cœur de la clôture. Le problème qui nous occupe peut donc être compris comme problème anthropologique du bergsonisme. L'aborder grâce à la notion du passage entre clos et ouvert permet de saisir dans une unité notionnelle une dualité de points de vues développée dans les *Deux sources*. Cet ouvrage nous présente en effet tout à la fois, un cheminement génétique donnant naissance aux différences de nature entre les tendances que sont le clos et l'ouvert, mais également un cheminement historique dans lequel la causalité garde toute sa place⁵. Notre enjeu est dès lors de concevoir la création au cœur de l'histoire, ou comment des démarches si distinctes peuvent cohabiter, et quelles ressources pouvons-nous découvrir dans leur cohabitation au cœur de l'homme ? C'est ainsi que nous pourrions appréhender l'ouverture comme ouverture humaine, moins spectaculaire, moins prophétique et moins exceptionnelle et pure que l'ouverture mystique ; mais d'autant plus urgente et décisive qu'elle affleure tout au long des *Deux sources*.

Il nous faut donc commencer par comprendre la différence de nature que mettent en place les dichotomies des *Deux sources*, pour ce faire, nous abordons, dans notre premier chapitre, à la fois le clos et l'ouvert, ainsi que leur incarnation se distribuant entre l'homme et le surhomme. Cela nous permet de comprendre la distinction qui s'opère à partir de la différence, de comprendre la nécessité de la mise en place de la dichotomie, ainsi que ses conséquences. À cet effet, nous nous appuyons principalement sur le premier chapitre des *Deux sources* ; le questionnement sur le surhomme est quant à lui étayé de quelques commentateurs qui mettent en avant la problématique d'un lien

⁵ Sur cette distinction de deux méthodes chez Bergson, voir l'article d'Arnaud François « Justice et histoire. Genèse et généalogie de la justice chez Nietzsche et Bergson », et disponible sur : [http://www.doiserbia.nb.rs/\(A\(RFvoyMvlyQEKAANDJkNTRhOWYtNmJiZi00MWIyLWE0NGU+MTImMDUyYzkYzZjiQIb1Pg8yChrOA8ajqES9hJldPo1\)\)/img/doi/0353-5738/2008/0353-57380801009F.pdf](http://www.doiserbia.nb.rs/(A(RFvoyMvlyQEKAANDJkNTRhOWYtNmJiZi00MWIyLWE0NGU+MTImMDUyYzkYzZjiQIb1Pg8yChrOA8ajqES9hJldPo1))/img/doi/0353-5738/2008/0353-57380801009F.pdf), site consulté le 05/05/09.

de celui-ci avec l'homme. Cette analyse nous conduit ensuite à explorer les différents accès à l'ouvert envisagés par Bergson qui nous permettront d'affiner notre notion de passage entre le clos et l'ouvert, et cela dans une veine très deleuzienne. Nous dégagerons trois possibilités d'accès à l'ouvert ; deux d'entre elles, l'écho et le bond, directement issues des *Deux sources*, sont à comprendre comme respectant la différence de nature. Pour atteindre à ce respect, nous approfondirons le fonctionnement au sein de la différence à travers la notion d'« affrangement » développée par André Robinet, ce qui nous permettra d'envisager le cœur de la méthode bergsonienne, et, avec Deleuze, de mettre à mal la différence de nature. Puis, il s'agira de sortir des considérations méthodologiques et métaphysiques attenantes aux dichotomies, afin de voir percer les possibilités pratiques découlant du bergsonisme. Ce moment sera alors distribué entre une compréhension des structures de dépassement propres aux *Deux sources*, dans leurs particularités par rapport au vitalisme bergsonien, mais également dans la présentation de la politique bergsonienne. Ainsi pourra être compris l'enjeu de nos deux derniers chapitres qui s'efforcent d'appréhender la philosophie bergsonienne avec la plus grande précision, dans l'optique de comprendre quelle place y est laissée à la liberté humaine. Au cœur du troisième chapitre, nous dépassons l'alternative monisme ou dualisme du bergsonisme, pour penser le principe comme action ; cela nous permet d'envisager la volonté et l'émotion comme les deux ressources nécessaires à une pensée de la création humaine. Le quatrième chapitre est, dans cette lignée, entièrement consacré aux conséquences pratiques découlant d'une telle conception, et basé principalement sur le dernier chapitre des *Deux sources*. À travers une confrontation avec la philosophie et le vocabulaire de Canguilhem, nous comprendrons la spécificité de la pensée sociale bergsonienne. Ce domaine pourra alors être appréhendé grâce à une analyse de l'intelligence, comprise comme entre-deux du clos et de l'ouvert ; c'est par là que nous saisirons comment l'instinct guerrier naturel pourra être tourné, et comment la politique doit être envisagée dans cette lignée.

Chapitre premier : La différence de nature

Les dichotomies des *Deux Sources*

L'itinéraire que nous nous proposons de suivre au sein des *Deux sources* est guidé par sa plus célèbre dichotomie entre le clos et l'ouvert. Avant d'entrer au cœur de notre parcours, nous nous devons de préciser la raison pour laquelle Bergson se propose lui-même de ressaisir le fait social et le fait religieux au moyen de cette distinction. Il est à noter tout d'abord que cette dichotomie est établie dès le premier chapitre ; alors que Bergson développe le rapport de l'homme à des valeurs éthiques au sein de la société comme obligation naturelle d'avoir des obligations — cette analyse se cristallise autour de la notion de « tout de l'obligation », sur laquelle nous allons revenir —, il nous place d'emblée devant un fait : nos sociétés, si humanisées soient-elles, sont des sociétés closes, à l'image de ce que la nature semble avoir léguée à tout type d'organisme. « Nos sociétés civilisées, si différentes qu'elles soient de la société à laquelle nous étions immédiatement destinés par la nature, présentent d'ailleurs avec elle une ressemblance fondamentale. Ce sont en effet, elles aussi, des sociétés closes⁶. »

En posant ainsi, dès les premières pages de l'ouvrage, la société civilisée comme société close, Bergson ne peut que s'empresse de définir, au cœur même d'une question qui restera en suspens toute l'œuvre — et qui est en quelque sorte la question qui nous occupera pendant tout ce travail — la « société ouverte » comme « l'humanité entière »⁷. Nous arriverons très vite à une analyse approfondie de ce que recèle cette distinction, mais ce qui nous intéresse en premier lieu est de déterminer ce qui pousse Bergson à la mettre en place. En effet, Bergson définit le « tout de l'obligation » comme nécessité naturelle⁸, comme instinct virtuel⁹, et nous invite par là à considérer que seule la

⁶ Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, édition critique dirigée par Frédéric Worms et éditée par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot, Paris, PUF, coll. Qaudrige, 2008, (cité DS), p.25.

⁷ DS, p.25 : « Nous disons plus haut qu'au fond de l'obligation morale il y a l'exigence sociale. De quelle société s'agissait-il ? Était-ce de cette société ouverte que serait l'humanité entière ? »

⁸ DS, p.24 : « 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 disons, 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. »

nécessité fait preuve d'invariance, et que l'organisation sociale elle-même est ouverte¹⁰, et c'est là la première occurrence de ce terme dans *Les Deux Sources*. Loin que l'emploi de la notion d'ouvert renvoie ici à l'usage qui lui sera destiné dans le reste de l'ouvrage, notons tout de même, la manière dont Bergson utilise ce terme, à savoir, afin de caractériser la possibilité de l'accueil du progrès au sein d'un organisme, ou comment nous passons ici, de manière quasi insensible de l'organisme à l'organisation. La nécessité de mettre en place un vocabulaire distinctif entre deux sortes de sociétés réside donc selon nous, dans la nécessité d'avoir un discours sur la société qui laisse place au progrès, ou tout du moins à la nouveauté. Car le moment où tout bascule, au sein de ces premières pages des *Deux sources*, est bien celui où Bergson a besoin du critère d'humanité pour juger des comportements sociaux. Et nous pouvons ici reprendre l'analyse de Frédéric Worms qui, comprenant l'intervention de la guerre dans le discours bergsonien comme ce qui vient renverser le tout de l'obligation d'une universelle nécessité à une limitation¹¹, met bien en avant l'importance du geste qui vient révéler à la fois la clôture et l'ouverture :

on ne peut apercevoir, énoncer et, en tout cas, *dénoncer* cette clôture que depuis un autre point de vue, qui définit ou plutôt appelle *une autre* morale ! C'est seulement depuis cette autre morale, qui prend pour objet ce que Bergson appelle tout de suite ici "l'homme en tant qu'homme" ou "l'humanité tout entière", que la clôture peut être prise comme une limite non seulement factuelle et spatiale, mais aussi morale et absolue. Ainsi, ce n'est pas seulement la clôture qui nous est révélée, mais aussi, dans le même geste ou la même indignation, l'ouverture qui s'oppose à elle absolument¹².

Dans cette optique, nous ne saurions assez mettre en avant, le fait que l'emploi même de cette distinction permet une nouvelle approche philosophique quant aux faits sociaux ; en effet, Bergson, par ce revirement au sein de la notion de tout de l'obligation qui l'oblige à distinguer deux types de sociétés, s'oppose tout bonnement aux conceptions morales de type kantienne et à un impératif catégorique, purement logique et pourtant considéré comme purement humain¹³. La nécessité du « il faut parce qu'il faut » peut alors être envisagée comme limitation par rapport à un comportement qui

⁹ DS, p. 23 : « le tout de l'obligation eût été de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence. C'est un instinct virtuel, comme celui qui est derrière l'habitude de parler. »

¹⁰ DS, p. 22 : « dans un ruche ou dans une fourmilière, l'individu est rivé à son emploi par sa structure, et l'organisation est relativement invariable, tandis que la cité humaine est de forme variable, ouverte à tous les progrès. »

¹¹ Voir à ce propos « Le clos et l'ouvert dans *Les Deux Sources* de la morale et de la religion : une distinction qui change tout » dans *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ouvrage dirigé par Ghislain Waterlot, Paris, PUF, 2008 ; notamment les p. 50-51.

¹² *Ibid.*, p. 52-53.

¹³ DS, p.18 à 21.

pourrait être autre que ce qu'il est. La transgression, comprise dans son sens ultime dans l'expérience de la guerre, est alors la base sur laquelle s'appuyer pour penser une morale en création perpétuelle, au sein de laquelle l'humanité devrait se réaliser entre le somnambulisme de l'instinct naturel et l'anarchie de la transgression.

La proposition bergsonienne nous semble à cet égard plus fine et réaliste, car elle met en avant le fait que la « société humaine » n'est pas dès à présent réalisée¹⁴, et que sa réalisation si elle doit être envisagée ne passera *que* par un bond¹⁵. Le bond est une des ressources fondamentales pour penser l'homme au travers des notions de clos et d'ouvert, car il appuie sur ce qui va se révéler être une des exigences de notre travail, à savoir, la différence de nature entre le clos et l'ouvert. C'est en effet en saisissant l'impossibilité d'un passage graduel entre clos et ouvert que sera pointé le statut ambigu de l'homme dans la pensée bergsonienne. Mais avant d'en arriver là, approfondissons quelque peu l'emploi de ces deux notions de clos et d'ouvert, afin de pouvoir les utiliser par la suite, dans toute l'ampleur qu'elles recèlent.

Qu'ils soient substantivés ou employés en tant qu'adjectifs, le clos et l'ouvert nous donnent toujours à voir la même structure, à savoir leur irréductibilité l'une à l'autre. En effet, qu'il s'agisse de la société, de la morale et de l'âme qui accompagne sa mise en œuvre, ou encore de la justice, la clôture et l'ouverture distinguent différents rapports au monde, deux ouvertures à la vie incomparables. Frédéric Worms, dans un ouvrage qui entend mettre en avant les ressources des distinctions bergsoniennes, va jusqu'à faire du clos et de l'ouvert deux sens de la vie, comme l'indique d'ailleurs le titre de son ouvrage. Nous voyons par là se confirmer la distinction établie plus haut entre société et humanité, ou comment « entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert. »¹⁶ Cette distance entraîne l'émergence conceptuelle de deux morales, une morale sociale et une morale proprement humaine, que Bergson finira par caractériser de « complète » et d'« absolue »¹⁷. Ces deux morales sont différentes essentiellement, c'est-à-dire en nature : « Nous avons vu, en effet, que ce n'est pas en élargissant la cité qu'on arrive à l'humanité : entre une morale sociale et une morale

¹⁴ DS, p. 25-26.

¹⁵ DS, p. 28-29 : « Ni dans un cas ni dans l'autre [à travers le Dieu de la religion, ou la Raison des philosophes] nous n'arriverons à l'humanité par étapes, en traversant la famille et la nation. Il faut que d'un bond, nous nous soyons transportés plus loin qu'elle et que nous l'ayons atteinte sans l'avoir prise pour fin, en la dépassant. »

¹⁶ DS, p.27.

¹⁷ DS, p.29.

humaine la différence n'est pas de degré, mais de nature.»¹⁸ L'irréductibilité de l'une à l'autre se répercutant dès lors au niveau de l'âme alors que Bergson met en place une âme close et une âme ouverte. Ces deux âmes pouvant respectivement être caractérisées de la façon suivante : « Individuelle et sociale tout à la fois, l'âme tourne ici dans un cercle. Elle est close. » ; et en ce qui concerne l'âme ouverte : « Sa forme ne dépend pas de son contenu. Nous venons de la remplir, nous pourrions aussi bien, maintenant, la vider. »¹⁹. De cette distinction entre société et humanité²⁰ émerge l'idée que l'union des hommes en société est pensée comme une déchéance de leur « destin »²¹ d'humains, le tout de l'obligation caractérisant la société dans son mode clos comme un automatisme du moi social, laissant du même coup à la dérive le moi profond ; ou comment le somnambulisme fait ainsi face à l'effort. Mais alors que nous pouvons regrouper ces différents emplois adjectivaux du clos et de l'ouvert concernant la société, la morale ou l'âme, Bergson prend l'exemple de la justice afin de préciser ce dont il est effectivement question avec cette distinction.

La différence de nature est, une fois de plus, bien marquée lorsque Bergson s'attaque à l'idée de justice ; l'une relative, l'autre absolue. Ces deux justices sont irréductibles, non seulement dans ce qu'elles prescrivent mais encore de par leur source.

Qu'on réfléchisse ainsi à la "liberté", à l'"égalité", au "respect du droit", on verra qu'il n'y a pas une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature, entre les deux idées de justice que nous avons distinguées, l'une close, l'autre ouverte. Car la justice relativement stable, close, qui traduit l'équilibre automatique d'une société sortant des mains de la nature, s'exprime dans des usages auxquels s'attache "le tout de l'obligation", et ce "tout de l'obligation" vient englober, au fur et à mesure qu'elles sont acceptées par l'opinion, les prescriptions de l'autre justice, celle qui est ouverte à des créations successives. La même forme s'impose ainsi à deux matières, l'une fournie par la société, l'autre issue du génie de l'homme. Pratiquement, en effet, elles devraient être confondues²².

La « différence de ton vital »²³ est rendue à plein par cette longue citation, nous plaçant devant deux modes de compréhension et d'appréhension du phénomène de

¹⁸ DS, p.31.

¹⁹ DS, p.34.

²⁰ DS, p.28 : « Mais entre la société où nous vivons et l'humanité en général il y a, nous le répétons, le même contraste qu'entre le clos et l'ouvert ; la différence entre les deux objets est de nature. »

²¹ L'emploi du mot « destin » pourrait porter à confusion. Nous précisons donc tout de suite que nous ne l'employons ici aucunement pour faire référence à une puissance qui serait extérieure à la volonté humaine et qui présiderait au cours des événements, mais bien plutôt dans un sens affaibli, laissant penser que l'existence d'un homme semblerait devoir être dépassée. L'ensemble de notre travail consistera à penser le lien de l'homme à l'appel vers ce dépassement.

²² DS, p.81.

²³ DS, p.57.

justice, l'un historique et l'autre génétique²⁴. Nous empruntons ces termes à Arnaud François, non pas ici pour restituer son analyse du phénomène de justice dans *Les Deux Sources*, mais pour appuyer sur la différence d'appréhension de clos et d'ouvert que cette idée de justice fait émerger chez Bergson. Nous voyons ici en effet comment le clos « englobe » les créations qui émergent de l'ouvert, c'est-à-dire comment le processus historique tue toute possibilité de compréhension du phénomène de création tel qu'il est à l'œuvre dans son advenue. Cette advenue fera l'objet d'une analyse plus approfondie par la suite ; pour le moment, notons qu'en rendant toute sa particularité à l'idée de création, Bergson nous exhorte à la distinction « sous peine de se tromper gravement sur le caractère de l'évolution sociale en même temps que sur l'origine du devoir. »²⁵ C'est par l'exemple approfondi de l'idée de justice que nous pouvons dès lors comprendre l'irréductibilité du « développement » à la « transformation »²⁶ et ainsi ne concevoir les dichotomies que comme des différences de nature.

Prendre appui sur les notions de clos et d'ouvert afin de comprendre la différence primordiale se faisant jour au sein des *Deux sources*, voilà bien l'enjeu de ce travail. Enjeu s'approfondissant du même coup dans sa tentative d'approche d'une possibilité de passage entre le clos et l'ouvert. Car comme nous le verrons, les dichotomies établies, la Différence posée, c'est l'homme qui reste en question dans ce dernier opus bergsonien. Mais avant de venir au cœur de notre problématique, il nous semble important d'approfondir cette notion de différence de nature, en saisissant encore plus profondément ce que le clos et l'ouvert renferment. Pour ce faire, nous appuierons sur la littéralité des termes, tout en prolongeant leur compréhension dans la confrontation avec deux autres notions centrales des *Deux sources*, à savoir le statique et le dynamique.

Nous pourrions en effet nous sentir perdus à la vue des multiples emplois du clos et de l'ouvert, ainsi qu'aux ressources qu'ils semblent recéler ; pourtant, nous ne saurions assez insister sur leur compréhension quasi littérale. Et c'est avec Frédéric Worms que nous nous permettons cette approche :

Seront "closes" de manière minimale, au sens quasi littéral de l'image spatiale contenue dans cet adjectif, les morales et les religions qui se distinguent les unes des autres par exclusion mutuelle, comme des groupes par des frontières, conduisant ainsi par essence, selon Bergson, à la guerre.

²⁴ Voir à ce propos l'article d'A. François intitulé « Justice et histoire. Genèse et généalogie de la justice chez Nietzsche et Bergson », *art. cit.*, dans lequel l'auteur aborde comparativement deux méthodes de traitement de la justice dans leur rapport à l'histoire, et où il met en avant la compréhension de la distinction de deux justices (close et ouverte) chez Bergson, comme la volonté de réinscrire la différence de nature au sein d'un processus qui lui soit propre, afin de ne pas réduire la création dans un schéma finaliste.

²⁵ DS, p. 81.

²⁶ *Ibid.*

Seront "ouvertes" au contraire, de manière non moins minimale et littérale, les morales et les religions qui s'adressent sans exception à tout le monde sans tracer aucune limite dans aucun espace ²⁷ !

Cette lecture a non seulement le mérite d'être claire et fidèle au texte, et nous pouvons à ce propos insister sur la définition bergsonienne elle-même de la société close : « La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand elle sort des mains de la nature »²⁸ ; ainsi que sur celle de société ouverte : « La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière »²⁹. Mais la lecture de Frédéric Worms permet également de comprendre jusqu'à quel point les termes de clos et de statique ainsi que d'ouvert et de dynamique peuvent être assimilés, car l'interprète regroupe ici les morales et les religions, passant outre ou tout du moins au-delà de la double dichotomie bergsonienne entre société close et ouverte et religion statique et dynamique.

En effet, la religion, étudiée principalement dans les deux chapitres centraux de l'œuvre, présente elle aussi une compréhension distinctive qui donne d'ailleurs leur titre à ces deux dits chapitres. Reprenant deux compréhensions que nous avons qualifiées plus haut d'historique et de génétique, Bergson met le lecteur face au fait religieux, lui montrant comment la religion qu'il qualifie de statique n'est autre qu' « *une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence.* »³⁰ Au contraire, la religion dynamique seule, peut permettre de comprendre les aspirations de création propre à la ressaisie de l'élan vital, et c'est en ce sens que Bergson caractérise le mysticisme et les grandes figures mystiques comme seules représentant la religion dynamique, car l'incarnant et la réalisant : « l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. (...) Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition. »³¹

Cette nouvelle dichotomie entre statique et dynamique permet à Bergson de développer son analyse du fait religieux, la question se pose alors de savoir pourquoi nous

²⁷ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 266.

²⁸ DS, p.283.

²⁹ DS, p.284.

³⁰ DS, p.217.

³¹ DS, p.233.

allons la subsumer sous la dichotomie du clos et de l'ouvert dans le présent travail, et ainsi passer sous un certain silence les deux chapitres centraux des *Deux sources* ? Tout d'abord, nous n'envisageons pas de réduire la démarche bergsonienne, car l'analyse des religions est fondamentale non seulement pour l'unité de l'ouvrage lui-même, mais l'a été également dans notre décision de subsumer le statique sous le clos et le dynamique sous l'ouvert. La double distribution que ces quatre termes mettent en place nous semble en effet pouvoir être recoupée à l'aune du clos et de l'ouvert compris dans leur sens littéral, tel qu'il a été développé plus avant. De plus, ce que nous souhaitons finalement, c'est réussir à penser l'enjeu que ces termes renferment au niveau de la pensée de l'évolution de la société ou de la religion. Enfin, parce que comme nous l'indique Frédéric Worms :

c'est la distinction *entre le clos et l'ouvert* comme distinction *transversale* dans la morale et dans la religion, entre *toutes* les morales et toutes les religions, qui nous paraît donner à ce livre toute son importance. Il ne s'agira pas en effet de distinguer entre une morale ou une autre, entre une religion et une autre, mais *entre le clos et l'ouvert dans toutes* : tel est l'acte simple et fondamental de ce livre, par lequel il passe comme avec une épée dans toutes les identités et les doctrines, et qui lui donne une actualité plus grande encore aujourd'hui que jamais³².

Cette distinction transversale nous permettra donc de penser la méthode bergsonienne dans son ensemble, à partir de l'exemple des *Deux sources*, trouvant son expression dans les notions de clos et d'ouvert, en tant que celles-ci sont les représentantes des pôles divergents de la différence de nature. Bergson ne cesse de nous le rappeler au cours du texte, les dichotomies que nous subsumons sous le clos et l'ouvert ne sont aucunement à comprendre comme des graduations. « De la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. »³³ Il nous avertit par là même du danger qui nous guette dans notre entreprise consistant à penser un lien, un passage entre le clos et l'ouvert. Ce danger n'est rien de moins que la réduction de la différence de nature en différence de degrés.

Des dichotomies à leur incarnation

³² F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 266.

³³ DS, p. 284. Voir également, p. 56-57, 196, 227 et 286.

Maintenant éclaircis les rapports que nous nous proposons d'entretenir avec le texte bergsonien, nous devons approfondir les conséquences de la mise en place d'une telle dichotomie, afin de voir jusqu'à quel point celle-ci ne nous mène pas à un clivage indépassable au sein de la pensée de l'humanité. Car cette différence de nature ne reste pas seulement abstraite ; en effet, l'ouverture vient trouver incarnation dans la figure du mystique et la clôture semble rester l'apanage du reste de l'humanité. Approfondissons donc ce point afin de voir jusqu'où le clivage nous entraîne.

Une fois saisis le vocabulaire et la dynamique des *Deux sources*, l'étonnement est grand. Le philosophe de l'élan vital, de l'énergie spirituelle, et plus encore de l'action libre de l'*Essai*, met en place une hiérarchie au sein de l'humanité, ne réservant l'accès à l'ouvert qu'à certains hommes. « Des hommes exceptionnels »³⁴ dont l'existence est un appel³⁵, des « conquérants »³⁶ héroïques³⁷ ou géniaux³⁸ qui ont le pouvoir de briser « la résistance de la nature et d[e] hausse[r] l'humanité à des destinées nouvelles. »³⁹ Le texte tout entier est jalonné de ces descriptions d'excellence et d'exclusivité. Comment devons-nous les entendre ? Qu'impliquent-elles quant à la vision de l'humanité de Bergson ? Avant de répondre à ces questions, nous nous devons d'approfondir un peu plus le rôle et le statut de la figure du mystique dans cette œuvre. Notre volonté n'est pas ici de nous arrêter sur cette figure qui a été maintes fois analysée par les commentateurs mais, afin de comprendre l'humanité, nous sommes dans l'obligation de déconstruire son rapport à ce qui, déjà, ne semble plus lui appartenir.

Le mysticisme et le personnage ou la figure du mystique sont introduits par Bergson dès le premier chapitre des *Deux sources*, afin d'incarner la morale ouverte qu'il vient de distinguer de la close ; afin de comprendre que c'est seulement au cœur d'hommes exceptionnels que l'amour de l'humanité peut être ressenti⁴⁰. Dès le départ, la distinction est posée ; on sent émerger la supériorité du mystique, qui n'aime même pas plus mais d'une autre façon (nous sommes bien face à une différence de nature). La suite du texte ne fait qu'approfondir la différence - c'est du moins ce que nous allons montrer dans un premier temps -, ce qui amène le mystique à être un exemple à suivre par les hommes : «

³⁴ DS, p.29.

³⁵ DS, p.30.

³⁶ DS, p.47.

³⁷ DS, p.51.

³⁸ DS, p.56.

³⁹ DS, p.48.

⁴⁰ DS, p.27 à 29, ainsi que p.97 : « des âmes privilégiées ont surgi qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour. »

entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants. »⁴¹ Conquérants de l'amour et de l'émotion divine, ils retrouvent ainsi la voie de l'élan vital lui-même, et par là même la voie de la création⁴². Nous commençons à entrevoir la particularité de la création et le rôle qu'elle aura à jouer dans notre approche. Déjà comprise comme synonyme de l'ouvert, nous la découvrons ici intimement liée à l'émotion émanant de l'expérience mystique. Car au-delà de quelques cas de folie évoqués par Bergson, où les fous restent enfermés dans leurs visions, le mystique transforme sa vision, son contact avec la divinité en *action*, et c'est là un point primordial. La force d'aimer l'humanité est donc à comprendre comme force créatrice, permettant au mystique de concrétiser son amour en action visant à propager l'émotion primordiale. C'est en ce sens qu'ils sont exemples pour l'homme qui ne peut avoir accès à l'élan vital :

il n'était pas impossible à certains d'entre eux [« grands entraîneurs de l'humanité »], particulièrement doués, de rouvrir ce qui avait été clos et de faire pour eux-mêmes ce qu'il eût été impossible à la nature de faire pour l'humanité. Leur exemple a fini par entraîner les autres, au moins en imagination. (...) Par l'intermédiaire de ces volontés géniales l'élan de vie qui traverse la matière obtient de celle-ci, pour l'avenir de l'espèce, des promesses dont il ne pouvait même être question quand l'espèce se constituait⁴³.

Les mystiques sont ainsi la possibilité pour l'homme de dépasser sa condition, de transcender son espèce vers la divinité, ou comment « l'appel » lancé par ces quelques génies est le signe de la différence irrémédiable entre clos et ouvert. Car ce personnage du mystique, tout entier ouvert vers le mouvement de création de la vie, tellement ouvert qu'il en est l'incarnation, est, selon Bergson, la voie à suivre si l'on veut penser un progrès de l'humanité⁴⁴ ; ou comment « l'union totale »⁴⁵ du mystique avec le mouvement créateur divin est par là même la voix (et donc aussi la voie) de la vie. Car « l'inertie de l'homme n'a jamais cédé qu'à la poussée du génie. »⁴⁶ Nous pourrions continuer ainsi cette description du mystique, mais bornons-nous, en accord avec les éléments déjà donnés, à mettre en valeur la capacité extraordinaire de cette figure, qui ne peut dès lors plus être appelée humaine. Le mystique est ainsi abordé par Bergson qu'il devient signe et appel, touchant, vivant, ce que l'homme ne connaîtra jamais.

⁴¹ DS, p.47.

⁴² DS, p.52 : « c'est toujours dans un contact avec le principe générateur de l'espèce humaine qu'on s'est senti puiser la force d'aimer l'humanité. »

⁴³ DS, p.56.

⁴⁴ DS, p.85 : « il n'en est pas moins vrai que ce sont les âmes mystiques qui ont entraînés et entraînent encore dans leur mouvement les sociétés civilisés. »

⁴⁵ DS, p.245.

⁴⁶ DS, p.179.

Bergson laisse de ce fait de côté, et de façon délibérée, l'homme, mettant entre ces deux êtres une radicale différence de nature. L'homme n'a pas la carrure de supporter l'effort que l'accès à l'ouvert demande : « Il [le mystique] nous découvrirait une perspective merveilleuse si nous le voulions : nous ne le voulons pas et, le plus souvent, nous ne pourrions pas le vouloir ; l'effort nous briserait. »⁴⁷ A partir du moment où mysticité et humanité sont irréductiblement dissociées, nous nous devons de comprendre comment peut être caractérisé le mystique par rapport à l'homme. Bergson mettrait-il en place une philosophie du *surhomme* en prônant une telle figure ?

Dans toute l'œuvre de Bergson, ce mot ne fait son apparition qu'une seule fois, au cœur de *L'Évolution créatrice*, lorsque l'auteur se propose de comprendre comment la vie peut s'incarner en l'homme, ce qu'elle se doit de laisser de côté : « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* »⁴⁸ Et malgré un abandon du mot même de *surhomme*, *Les Deux Sources* ne sont pas en reste de cette conception, c'est en ce sens qu'il faut d'ailleurs comprendre une assertion telle que celle-ci : « Si tous les hommes, si beaucoup d'hommes pouvaient monter aussi haut que cet homme privilégié [le mystique], ce n'est pas à l'espèce humaine que la nature se fût arrêtée, car celui-là est en réalité plus qu'homme. »⁴⁹ Ces deux citations nous permettent non seulement de comprendre la conception bergsonienne de la vie comme élan, mais encore, et dans le même geste, la place occupée par l'homme. C'est en effet en reprenant l'image d'élan vital procédant par dissociation, telle qu'elle est développée dans *L'Évolution créatrice* que nous serons à même de comprendre comment l'homme représente certes l'aboutissement d'une tendance, mais également une forme arrêtée, matérialisée, incarnée, donc close. Afin de comprendre tout ce que cette conception de l'humain recèle, et notamment dans sa différence d'avec le surhumain, nous nous proposons de passer par l'interprétation de trois commentateurs, donnant chacun leur conception et ses conséquences quant à cette question. Loin de vouloir établir ici un catalogue de commentateurs, il nous semble important de les présenter dans un ordre qui permet de saisir à plein ce que la distinction homme/surhomme recèle et révèle.

⁴⁷ DS, p.226.

⁴⁸ *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1907, (cité EC), p.266-267.

⁴⁹ DS, p.226.

Nous commencerons donc avec Henri Gouhier qui, à travers *Bergson et le Christ des Évangiles*, donne une première compréhension de cette notion de surhomme. En reprenant le parcours de *L'Évolution créatrice* aux *Deux sources*, l'auteur nous met face au cheminement bergsonien, et c'est ainsi que nous pouvons comprendre comment

Expériences mystiques et expériences métaphysiques appartiennent à un même ordre de faits situés à des niveaux différents.

D'où vient cette différence de niveaux ? C'est celle de l'humain et du surhumain. Des phénomènes comme ceux de la télépathie ne sont exceptionnels qu'en raison de notre incarnation dans un corps voué à l'action : ils signifient simplement que la conscience déborde l'organisme et que la cosmologie inclut une sorte d'interpsychologie. Les faits auxquels Bergson applique le mot mystique n'expriment pas seulement la solidarité de tous les individus à l'espèce humaine qu'anime le même élan vital, mais l'union de certaines personnes au principe de cet élan, union par laquelle elles deviennent plus qu'hommes⁵⁰.

A partir de cette citation, nous pouvons comprendre comment le mystique est envisagé comme surhomme de par le fait qu'il puisse contourner l'incarnation. Cela nécessite quelques explications. En effet, dans toute la théorie de la connaissance de Bergson, le primat est donné à l'action, c'est-à-dire que le cerveau est conçu comme un organe d'attention à la vie, et que le rapport à l'extériorité, à l'objet, est ordonné en fonction de l'utilité ; nous reviendrons sur ce point, notamment à travers un approfondissement de *Matière et mémoire*. C'est en ce sens que Gouhier nous dit que la conscience déborde l'organisme. Et c'est justement ce débordement permettant un contact avec le principe de toute vie et de toute création que Bergson considère comme l'exception mystique et surhumaine. Pourtant, nous voyons ici aussi que ce débordement est aussi possible grâce à l'analyse de cas-limites, telle la télépathie comme citée ici, et l'œuvre de Bergson toute entière est jalonnée d'exemples de ces cas-limites qui pourraient bien venir appuyer son hypothèse métaphysique. D'où l'appel à suivre des lignes de faits et d'où surtout l'appel à la science psychique à la fin des *Deux sources*, d'où encore toutes les études de *L'Énergie spirituelle*, celle du rêve, du souvenir du présent, de la télépathie. Tous ces cas-limites étudiés sont seulement là pour essayer de prouver cette hypothèse de dépassement de l'humain. Ainsi, alors que les textes nous permettent de saisir en quel sens un devenir plus qu'homme est compréhensible, ils ne nous disent pourtant rien sur la possibilité d'un tel devenir.

Le gouffre persiste donc entre homme et mystique, et peut être compris dans son sens plein à travers une différence radicale d'*anthropos*. Là est l'interprétation que nous propose Jean-Christophe Goddard, en mettant en avant « l'impossibilité anthropologique

⁵⁰ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1987, p.102.

de la simplicité mystique telle que l'entend Bergson »⁵¹. Le mystique forme à lui seul une nouvelle espèce, composé d'un seul individu, répondant de par son contact continué par l'action avec l'élan vital compris comme amour divin, aux caractères d'ordinaire associés aux anges, d'où l'appellation d'*anthropos* céleste. En contrepartie, l'homme ne peut se détacher de son *anthropos* terrestre ; il reste rivé à la matière.

Alors que, dans la création de l'espèce humaine, préparatoire à la création de l'espèce mystique, et déchet de l'élan vital, l'acte indivis de l'élan créateur se disperse dans une multiplicité et s'étend en mécanismes régulateurs et relationnels, dans la création de l'espèce individuelle, précisément parce qu'elle est individuelle – indivise –, le dynamisme de l'élan vital se maintient comme tel dans l'unité d'un acte lui-même indivis, éminemment personnel – a-social – et libre.⁵²

Dès lors, et grâce à l'analyse de ces deux commentateurs, la différence de nature est incarnée, si tant est que nous considérons l'incarnation mystique comme incarnation charnelle. Le dépassement de la condition humaine semble être la voie à suivre, tout en étant dès le départ, considérée comme inaccessible. C'est cette inaccessibilité qui demande alors à être interrogée dans sa radicalité. Dans cette optique, il nous faut porter une attention toute particulière à la vision sociétale et politique découlant d'une telle distinction. Car la réception caricaturale de Nietzsche par Bergson permet de s'opposer à une conception radicalement aristocratique entre différentes espèces :

L'erreur de Nietzsche fut de croire à une séparation de ce genre : d'un côté les "esclaves", de l'autre les "maîtres". La vérité est que le dimorphisme fait le plus souvent de chacun de nous, en même temps, un chef qui a l'instinct de commander et un sujet qui est prêt à lui obéir, encore que la seconde tendance l'emporte au point d'être la seule apparente chez la plupart des hommes⁵³.

C'est en effet, au travers de la notion de dimorphisme que nous pouvons comprendre ce que Bergson récuse dans l'emploi de la notion de surhomme, et peut-être pourquoi ce terme n'est pas d'usage fréquent sous sa plume. Ainsi, malgré le fait que la distinction esclave/maître, ne recoupe pas celle de l'homme et du surhomme, nous sommes plus à même de saisir comment, chez Bergson, se déploie une pensée du dépassement ; et c'est en faisant appel à un dernier commentateur que nous clarifions cette analyse du surhomme. Car si Bergson fait bien appel à un dépassement de l'humain dans son acception métaphysique, il ne met aucunement en place une politique du surhomme, répétant à de nombreuses reprises qu'il ne faille pas attendre ou espérer l'advenue d'un héros⁵⁴. C'est donc dans cette optique que nous comprenons,

⁵¹ Jean- Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 67.

⁵² *Ibid.*, p. 64.

⁵³ DS p .296.

⁵⁴ DS, p. 333, cité par F. Keck, ABI, p. 212.

avec Frédéric Keck, pourquoi il est dès lors préférable de parler de surhumanité et non de surhumain :

Bergson ne cherche pas un surhomme mais une surhumanité (...). Le surhomme ne peut pas être annoncé dans un diagnostic du présent, il ne peut qu'être repéré historiquement, comme le fait Bergson en lisant l'histoire des grands mystiques. Le surhomme n'apparaît que dans un mouvement rétrospectif ; du point de vue de l'élan vital, il n'y a que de la surhumanité en cours de création⁵⁵.

La surhumanité ainsi comprise ne devient que l'autre nom de la création en tant que celle-ci est entendue comme rupture, discontinuité par rapport à la continuité du réel. Ainsi peut être réinvesti le vocabulaire du clos et de l'ouvert, ou comment la réouverture du clos est comprise comme surhumanité. Le rapport au temps joue ici un grand rôle, il nous indique que rien ne sert de déterminer la création aujourd'hui, car celle-ci émergera d'elle-même dans sa radicale distance d'avec le cours des événements sous un regard historique rétrospectif.

A travers ces trois commentateurs, nous nous sommes éloignés du texte de Bergson lui-même, mais ce n'est que pour mieux le retrouver, et ainsi en exploiter toutes les ressources face à ce paradoxe auquel nous semblons aboutir ici. En effet, de toutes ces analyses découle une différence de nature d'autant plus irréductible qu'elle est incarnée, certains seraient génies, d'autres non. La question qui s'impose dès lors est simple et radicale : que reste-t-il à l'homme ? Comment comprendre la création au niveau anthropologique, une fois entendu que seul le mystique était capable de rouvrir le clos et par là même de créer, étant l'incarnation du principe vital, incarnation quasi-émancipée de la matérialité ? Le point d'ancrage de la notion de passage, telle que nous l'avons définie plus haut se trouve véritablement ici. Est-il possible à l'homme de passer du clos à l'ouvert ? Jusqu'à présent, notre parcours nous pousse à répondre par la négative ; et le texte bergsonien lui-même est radical, nous allons donc voir dans un deuxième chapitre jusqu'à quel point. C'est en effet grâce aux différentes formes d'accès à l'ouvert que nous allons pouvoir affiner notre notion de passage, et par là même

comprendre

l'homme.

⁵⁵ *Ibid.*

Chapitre II : Le passage au sein de la différence de nature

De la différence de nature...

Nous pouvons, à partir du texte bergsonien, envisager l'accès à l'ouvert pour l'homme de différentes façons ; nous nous proposons ici d'en dégager trois : l'écho et le bond découlant toutes deux directement des *Deux sources*, et en troisième lieu l'accès à l'ouvert que permet la compréhension deleuzienne de la notion de Différence. C'est alors à travers ces trois possibilités que nous allons pouvoir affiner notre question de la nature ou tout du moins des capacités humaines.

Dans un premier temps donc, arrêtons-nous sur la possibilité d'un écho. Nous avons entrevu dans notre premier chapitre de quelle manière le mystique bergsonien pouvait être considéré comme un « entraîneur de l'humanité », de quelle façon il lançait un appel. Dès lors, il nous reste à comprendre comment son appel est reçu. Bergson nous dit en effet qu'il est possible à l'homme d'avoir une certaine participation à l'émotion proprement créatrice du mystique, c'est-à-dire que l'ouvert peut provoquer en lui un écho. Afin d'explicitier ce qu'est cet écho, Bergson s'appuie sur l'expérience de William James⁵⁶ :

A côté des âmes qui suivraient jusqu'au bout la voie mystique, il en est beaucoup qui effectueraient tout au moins une partie du trajet : combien y ont fait quelques pas, soit par un effort de leur volonté, soit par une disposition de leur nature ! William James déclarait n'avoir jamais passé par des états mystiques ; mais il ajoutait que s'il en entendait parler par un homme qui les connût d'expérience, "quelque chose en lui faisait écho". La plupart d'entre nous sont probablement dans le même cas⁵⁷.

De cet écho, naît la possibilité pour « la plupart d'entre nous » de participer à l'état. Sans passer par cette nuit obscure, caractéristique des expériences mystiques, une certaine affinité peut émerger à partir du discours ou de l'action du mystique. Relayant ainsi cet écho, l'homme peut peut-être prolonger l'action du mystique dans ses effets, ou comment, d'après une belle formule de Jankélévitch « l'héroïsme appelle l'héroïsme »⁵⁸.

⁵⁶ William James (1842-1910) fut un des interlocuteurs privilégiés de Bergson ; à la fois psychologue et philosophe, ce penseur américain s'est beaucoup intéressé à la psychologie induite par les états religieux, notamment mystiques.

⁵⁷ DS, p.260-261.

⁵⁸ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p.193.

Ainsi l'écho compris, l'homme serait dans une posture non de création mais d'imitation, reproduisant des structures, s'adaptant dans un rapport à la vie, qui n'est pas le sien, mais qu'il considère comme devant être réalisé. Et Jankélévitch de continuer : « il y a autour des surhommes je ne sais quel magnétisme et quelle "aura" mystique qui sollicitent impérieusement l'adoration ; à partir des surhommes se propage, comme une électricité toute morale, la contagion de l'amour. »⁵⁹ C'est ainsi que nous pouvons comprendre que, l'appel étant impérieux, l'écho ou la contagion n'en sont que les effets au sein d'un homme, qui reste tout entier passif face à la puissance qui l'entraîne. Nous voyons par là même ce qu'il peut y avoir d'insatisfaisant dans une telle conception, compte tenu de notre questionnement de départ. Que reste-t-il à l'homme dans cette optique ? Bergson ne tranche pas tout à fait, l'alternative subsiste entre une totale passivité (« une disposition de leur nature ») et tout de même une forme d'investissement de la part de l'homme (« un effort de leur volonté »). C'est sur cette deuxième possibilité que nous reviendrons dans un prochain chapitre car ici se profile peut-être un moyen terme qui nous permettrait de comprendre la position anthropologique propre à Bergson. Mais avant d'y venir, nous pouvons approfondir les autres possibilités d'ouverture, celles-ci pourront d'ailleurs venir appuyer notre hypothèse.

Bergson décrit en effet un type d'accès à l'ouvert, tout entier basé sur la compréhension des conséquences de la différence de nature entre le clos et l'ouvert. Nous avons déjà vu comment toute tentative de compréhension du lien entre clos et ouvert ne pouvait être comprise comme un « élargissement »⁶⁰, un « perfectionnement graduel »⁶¹ ou encore un « acheminement graduel »⁶²; c'est que nous sommes devant l'obligation de penser un « bond »⁶³, « un saut brusque »⁶⁴. Voilà ce à quoi nous pousse la différence de nature, et ce qui fait d'ailleurs toute la difficulté de compréhension d'un genre de passage entre le clos et l'ouvert. Comment comprendre ce « *saltus* »⁶⁵ ? Pour répondre à cette question, nous devons bien avoir à l'esprit un pan très important du bergsonisme.

Si un bond est nécessaire c'est en effet parce que rien ne pourra être approfondi qui permette de se transporter jusqu'à l'amour de l'humanité. L'humanité en général n'est

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ DS, p.284.

⁶¹ DS, p.196.

⁶² DS, p.73.

⁶³ DS, p.28.

⁶⁴ DS, p. 73.

⁶⁵ *Ibid.*

pas appréhendable depuis un homme particulier, la pensée doit elle-même prendre son élan, emmagasiner assez pour lui permettre de franchir un obstacle. Comment comprendre cette distance ? Doit-on la tenir pour irrémédiable ? Elle l'est en effet, si l'on en reste aux différences de nature établies, à celles dont on doit partir, que l'on doit d'abord retrouver. C'est ici que nous rencontrons Deleuze pour la première fois, car son interprétation nous permet de saisir le problème dans toute son ampleur : « les différences de nature sont déjà la clé de tout : il faut en partir, il faut d'abord les retrouver »⁶⁶. Avec le clos et l'ouvert, nous sommes face à la différence de nature, c'est-à-dire qu'au-delà du mixte que peut nous présenter l'expérience, Bergson a retrouvé les véritables articulations du réel, tel le cuisinier platonicien, il a su dégager les *tendances* qui, irréconciliables en nature, s'allient et se pénètrent au sein du réel. Ce terme de tendance est important, en effet, selon Bergson : « la vie est tendance, et l'essence d'une 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. »⁶⁷ Ainsi, retrouver les tendances permettrait de se réappropriier les lignes divergentes d'articulation du réel. Selon Bergson, nous avons la capacité de retrouver ces lignes, grâce à l'intuition, qui est, la possibilité d'accès à un au-delà du tournant de l'expérience⁶⁸. Afin de bien comprendre cela, nous devons faire retour plus longuement sur *L'Évolution créatrice*, car c'est bien au cœur de cet ouvrage que Bergson nous donne à comprendre le rapport des êtres vivants à la matière, non en termes de facultés qui leur aurait été attribuées de toute éternité, mais bien dans un échange mutuel se déroulant sur le plan vital lui-même⁶⁹. *L'Évolution créatrice* nous permet de comprendre comment la vie procède par dissociation⁷⁰ ; elle présente deux lignes principales d'évolution divergentes au niveau des animaux, celle des arthropodes, et celle des vertébrés, respectivement représentées en leur point d'aboutissement le plus haut par les insectes et les hommes. Si nous pouvons ainsi, avec Bergson, établir de telles dissociations, c'est qu'elles sont tracées par ce qui caractérise en propre les êtres vivants qui la composent, autrement dit par l'instinct et l'intelligence. Instinct comme intelligence sont compris par Bergson comme des possibilités d'action sur

⁶⁶ Gilles Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson » in *Les Etudes Bergsoniennes*, vol IV, Albin Michel, Paris, 1956, p.80.

⁶⁷ EC, p. 100.

⁶⁸ Cette expression restée célèbre dans l'héritage du bergsonisme se trouve dans MM, p.206. Nous reviendrons sur sa portée et son importance pour notre propos.

⁶⁹ Voir à ce propos le chapitre II de *L'Évolution créatrice*, « Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct ».

⁷⁰ EC, p.90 : « Elle [la vie] ne procède pas par association et addition d'éléments mais dissociation et dédoublement. »

la matière, comme des vecteurs de fabrication. Leur différence trouvant son expression dans les outils employés pour l'influence sur le réel. L'instinct ne pourra en effet que se réduire à l'utilisation d'outils pré-donnés, l'insecte ne se servant que de ses propres organes pour agir sur son milieu. Contrairement à l'être humain intelligent qui a recours à une fabrication plus expérimentée, plus élaborée, notamment de par son utilisation d'outils extérieurs à lui. C'est à travers cette première distinction que nous pouvons comprendre quelles sont les fonctions naturelles de l'instinct et de l'intelligence, ou comment l'intelligence est caractérisée par sa spatialisation, son emprise sur l'immobile et le discontinu, alors qu'à l'opposé, l'instinct semble rivé sur le mouvement même de la vie, ne pouvant prendre aucun recul face à la mobilité inhérente à sa propre succession. De ces deux lignes divergentes, nous ne devons toutefois pas oublier qu'elles ont une *commune origine*, c'est ce qui permet à Bergson de concevoir l'intuition comme un dépassement de l'intelligence pourtant très proche de l'instinct. L'*intuition* peut alors être définie comme l'instinct conscient de lui-même : « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. »⁷¹ L'intuition est donc seulement présente sur la ligne d'évolution de l'intelligence, elle a certes pour soubassement biologique l'instinct, mais est déjà du côté d'une conscience. Sortant de l'immédiateté du rapport qu'implique l'instinct, elle permet de dépasser le statisme que l'intelligence impose à sa saisie du réel.

C'est tout d'abord à travers la notion d'intuition que nous voyons se profiler la proximité et l'éloignement de l'instinct et de l'intelligence, et c'est un autre passage de *L'Évolution créatrice* qui nous permet de mieux cerner encore leurs rapports :

C'est qu'intelligence et instinct, ayant commencé par s'entrepénétrer, conservent quelque chose de leur origine commune. Ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur. (...) Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence. (...) ils ne s'accompagnent que parce qu'ils se complètent, et ils ne se complètent que parce qu'ils sont différents, ce qu'il y a d'instinctif dans l'instinct étant de sens opposé à ce qu'il y a d'intelligent dans l'intelligence⁷².

De cette citation primordiale, nous retiendrons principalement la notion de *frange*. C'est en effet à partir de celle-ci que nous allons pouvoir franchir un seuil important de notre travail. En considérant la frange d'instinct entourant l'intelligence nous pouvons comprendre la possibilité de l'intuition, car c'est la mutuelle appartenance primitive de

⁷¹ EC, p.178.

⁷² EC, p. 136-137.

l'intelligence et de l'instinct qui nous donne accès aux lignes divergentes dans leur développement même. Il nous reste à savoir ce qui se trame entre frange et noyau, ou comment l'instinct et l'intelligence peuvent donner naissance à l'intuition. L'unité virtuelle plus que primitive de l'instinct et de l'intelligence est en effet le signe du principe vital lui-même en tant qu'il est processus de différenciation. Comprendre ce processus revient dès lors à comprendre le fonctionnement même de la compréhension. C'est en effet en considérant ce qu'André Robinet a nommé l' « affrangement » que nous pouvons saisir à plein ce que Bergson considère comme intuition et par là même ce qui y est en jeu. Nous nous appuyons ici sur un article intitulé « Bergson et l'indien Sioux »⁷³, dans lequel l'auteur tente de cerner l'emploi de la notion de « tout » chez Bergson en mettant en jeu les ressources bergsoniennes elles-mêmes afin de surmonter ce qui pourrait tout d'abord apparaître comme une aporie. La notion d' « affrangement » pourrait certes être confondue avec celle de bond⁷⁴, pourtant elle amène, selon nous, plus loin. Non seulement si nous approchons ce terme à travers son étymologie, mais également en passant par l'analyse de Robinet. Tout d'abord, remarquons que ce néologisme est construit sur le modèle du terme d' « affranchissement », et que si le « a » privatif lui servant de préfixe permet de comprendre comment la frange est évincée, cela n'est possible qu'à travers le mouvement que le suffixe nominal marquant l'action permet. Ce qui se joue donc avec l'affrangement, c'est le cœur même de la philosophie bergsonienne : le fonctionnement de l'intuition, ou comment, des distinctions claires de l'intelligence, la frange vient brouiller les frontières. Car en mobilisant les concepts concrets et en les distinguant des concepts purs, A. Robinet nous oblige à penser le mouvement de la méthode bergsonienne.

Bergson effectue un premier jalonnement, en fonction d'un concept "pur", qui n'en est pas pour autant "réel". Ces distinctions d'approche pure apparaîtront plus tard trop tranchées. Elles posent des limites externes, creusent la différence, accusent les contours, non sans quelque raideur géométrique, propre à toute intelligence fonctionnant en système clos.

Le concept concret, par contre, apparaîtra par une procédure d'estompement, qui ne comporte pas de "définition rigide", mais seulement des tendances qui évitent les "choses toutes faites"⁷⁵.

Le concept concret nous permet donc de saisir comment la frange peut jouer, comment « en ses profondeurs la pensée, dépassant l'intelligence, se réaccorde avec

⁷³ Article paru dans la *Revue internationale de philosophie*, n°177, 1991.

⁷⁴ Voir à ce propos l'article de Brigitte Sitbon-Peillon « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », in ABI, p. 171-194.

⁷⁵ André Robinet, « Bergson et l'indien sioux », *art. cit.*, p.104.

elle-même, se comprenant comme comprenante.»⁷⁶ Cette opération serait ainsi le processus de réflexion lui-même, mais par là même nous serait donné l'engendrement de l'intelligence et de la matière⁷⁷. Nous serions donc certes encore face à de la rationalité, mais une «rationalité de l'incommensurable» telle que la nomme A. Robinet. Et l'affrangement, compris comme le moment où le dénouement serait possible, nous offre les ressources pour approfondir le lien profond et pourtant si distendu entre l'instinct et l'intelligence.

C'est alors ce concept d'affrangement qui nous permet d'examiner une nouvelle possibilité quant à l'accès à l'ouvert. Car soit l'on considère que l'intuition permet bien une réouverture, minimale, fugace, pour venir se refondre dans le clos qui reste une nécessité de la nature⁷⁸; soit on trouve au sein de la notion d'affrangement une alternative au bond et une compréhension de la structure même du bond. Car n'a-t-on pas trouvé ici les clés d'un fonctionnement dont l'homme serait capable? L'intuition semble être à sa portée, et l'effort possible sans néanmoins le briser. Bergson lui-même nous offre cette pensée sous la forme du «si jamais» :

L'instinct était intuitif, l'intelligence réfléchissait et raisonnait. Il est vrai que l'intuition avait dû se dégrader pour devenir instinct; elle s'était hypnotisée sur l'intérêt de l'espèce, et ce qu'elle avait conservé de conscience avait pris la forme somnambulique. Mais de même qu'autour de l'instinct animal subsistait une frange d'intelligence, ainsi l'intelligence humaine était auréolée d'intuition. Celle-ci, chez l'homme, était restée pleinement désintéressée et consciente, mais ce n'était qu'une lueur, et qui ne se projetait pas bien loin. C'est d'elle pourtant que viendrait la lumière, si jamais devait s'éclairer l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination. Car elle était tournée vers le dedans; et si, par une première intensification, elle nous faisait saisir la continuité de notre vie intérieure, si la plupart d'entre nous n'allaient pas plus loin, une intensification supérieure la porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général. L'âme mystique n'avait-elle pas justement ce privilège? ⁷⁹

Bergson emploie ici le terme d'intensification, comme si l'intuition était cette ressource qui ne demandait qu'à s'amplifier afin de se porter «jusqu'au principe même de la vie en général». L'intuition pourrait ainsi être comprise comme le lieu de passage où la différence de nature se résoudrait, permettant de comprendre le lien entre la continuité de notre vie intérieure et le principe vital lui-même. Si privilège de l'âme mystique il y a, ce n'est donc qu'une question d'intensification. Pourtant Bergson ne restera pas sur cette position, et l'intuition ne sera pas le dernier mot du mystique qui,

⁷⁶ *Ibid.*, p.105.

⁷⁷ Comment ne pas évoquer ici la double genèse du 3^e chapitre de *L'Évolution créatrice*, qui nous permet de saisir le mutuel engendrement de l'intelligence et de la matière.

⁷⁸ Voir à ce propos l'interprétation de B. Sitbon-Peillon.

⁷⁹ DS, p.264-265.

comme nous l'avons vu, établit son retour au principe vital sous le signe de l'émotion. Qu'est-ce qui s'est alors joué ici ?

...à la nature de la Différence.

Poser une distinction entre bond et passage, c'est reprendre exactement l'analyse bergsonienne en ce qui concerne le mouvement ; c'est-à-dire que nous aurons beau décomposer le mouvement en autant de parcelles que nous voudrions, prendre autant de vues sur le mouvement qu'il nous plaira, nous en manquerons toujours son essence. Il en est de même du côté du bond, avec lequel nous passons d'un point A à un point B sans tenir compte du mouvement lui-même. La notion de passage en ce sens, n'exprime rien d'autre qu'un intérêt pour cet entre-deux points. Que s'y passe-t-il ? Qu'y a-t-il entre le clos et l'ouvert ? En posant ces questions, nous prenons le risque de tomber dans l'écueil spencérien de la recombinaison, et nous espérons l'avoir évité dès le départ en mettant en avant la nécessité de compréhension ou tout du moins d'appréhension du processus méthodologique amenant aux différences de nature, là se retrouve la distinction entre méthode historique et méthode génétique que nous avons posée avec A. François : « on nommera "genèse" la démarche théorique consistant à suivre l'engendrement progressif et continu, quoique semé de différences de nature, d'une réalité d'abord virtuelle, et ensuite seulement actuelle – la démarche génétique va donc du passé au présent »⁸⁰. La détermination d'un passage entre le clos et l'ouvert, doit donc être de l'ordre d'un processus génétique, c'est pourquoi Bergson nous informe de l'inutilité de considérer les formes intermédiaires, de religion par exemple, comme des étapes au sein d'un processus progressif⁸¹. Allons plus loin. Bergson ne refuse pas de se pencher sur le gouffre séparant le clos de l'ouvert, mais met seulement en avant que l'intérêt que l'on peut prêter à l'examiner est du même coup un moindre investissement pour son dépassement. Afin de bien comprendre, une citation fondamentale s'impose :

Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre. Entre l'immobilité de l'homme assis, et le mouvement du même homme qui court, il y a son redressement, l'attitude qu'il prend quand il se lève. Bref, entre le statique et le dynamique on observe en morale une transition. Cet état intermédiaire passerait inaperçu si l'on prenait, au repos, l'élan nécessaire pour sauter tout d'un coup au mouvement. Mais il frappe l'attention quand on s'y arrête, - signe ordinaire d'une

⁸⁰ A. François, « Justice et histoire. Genèse et généalogie de la justice chez Nietzsche et Bergson », *art. cit.*, p.17-18.

⁸¹ DS, p.196.

insuffisance d'élan. (...) un seul chemin mène de l'action confinée dans un cercle à l'action se déployant dans l'espace libre, de la répétition à la création, de l'infra-intellectuel au supra-intellectuel. Qui s'arrête entre les deux est nécessairement dans la région de la pure contemplation, et pratique en tout cas naturellement, ne s'en tenant plus à l'un et n'étant pas allé à l'autre, cette demi-virtu qu'est le détachement⁸².

Si nous voulons donc comprendre ce qui se passe au sein de l'entre-deux du clos et de l'ouvert, non seulement cela révèle notre propre insuffisance d'élan, mais encore nous n'y trouverons que l'intelligence elle-même tentant de se frayer le chemin jusqu'à ce qu'elle ne pourra que solidifier en « notations ». Dès lors, nous voyons bien où se situe le saut, entre intelligence et « aspiration, intuition et émotion », et nous cernons par là même mieux la nécessité où nous sommes de comprendre le chemin parcouru afin de tenter de voir où il peut bien nous mener. Nous serons amenés finalement à nous intéresser, avec Bergson, à ce qu'il nomme encore ici de manière négative comme « détachement ». Et nous verrons, au cœur de l'insuffisance d'élan, la possibilité de se remettre en marche. Avant d'en venir là, essayons de saisir de quoi il retourne dans cet élan.

Pour saisir le processus génétique dans toute son ampleur, nous faisons ici appel à Deleuze qui, selon nous, permet de saisir la simplicité du parcours tout en ne laissant rien de côté. Il se propose en effet d'analyser la notion de différence⁸³ telle qu'il la voit à l'œuvre dans le bergsonisme et qu'il développera par après dans sa propre philosophie. Pour ce faire, il met en place trois moments méthodologiques que nous allons retracer ici. Le premier pas correspond, et nous l'avons déjà longuement discuté, au dégagement des différences de nature, afin d'éviter faux problèmes et illusions philosophiques. L'exemple le plus connu à cet égard, et fondateur de la renommée de Bergson est la distinction entre la durée et l'espace au sein de *l'Essai*. L'amalgame entre temps et espace est mis à jour afin de montrer de quelle manière une pensée biaisée du temps, beaucoup trop spatialisée est à l'origine des erreurs de toute théorie, sur, ou utilisant le temps. Concevoir le temps sur une ligne, c'est finalement aboutir au paradoxe de Zénon. Ainsi, en établissant une véritable différence de nature entre espace et temps en tant que durée, Bergson rétablit non seulement les lignes divergentes primordiales, mais permet par là même le déploiement d'une nouvelle philosophie du temps. Nous pouvons considérer, avec Deleuze, que nous sommes face ici au premier pas de la méthode bergsonienne : « Nous découvrons les différences de nature entre deux tendances actuelles, entre deux directions actuelles à l'état pur qui se partagent chaque mixte.

⁸² DS., p.62-64.

⁸³ Dans un premier article déjà cité, en 1956 « La conception de la différence chez Bergson », puis dix ans plus tard dans son indispensable ouvrage *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

C'est le moment du pur dualisme, ou de la division des mixtes. »⁸⁴ Au-delà de l'exemple de l'*Essai*, nous ajoutons ici, le dualisme qui se fait jour dans les *Deux sources*, celui du clos et de l'ouvert.

Le deuxième pas consiste selon Deleuze à radicaliser la pensée de la différence et à comprendre que l'un des deux termes de la distinction prend sur lui toute la différence de nature, l'autre n'étant que le porte-parole de la différence de degrés. Ainsi, le premier terme devient la nature de la différence en tant que processus créatif, tandis que le deuxième terme se contente de la répétition. Nous sommes face ici à ce que Deleuze appelle le « moment du dualisme neutralisé, compensé. »⁸⁵ C'est l'ouvert qui prend sur lui toute l'émergence de créativité possible, tandis que le clos n'est caractérisé que par la systématisme des habitudes et des instincts. Le troisième moment peut dès lors émerger, c'est celui du monisme.

La Durée, la mémoire ou l'esprit, c'est la différence de nature en soi et pour soi ; et l'espace ou la matière, c'est la différence de degré hors de soi et pour nous. Entre les deux, il y a donc tous les degrés de la différence ou, si l'on préfère toute la nature de la différence (...) Les différences de degrés sont le plus bas degré de la Différence ; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés. Tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré. Tel est le moment du monisme : tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature elle-même⁸⁶.

Avec ce moment du monisme, nous pouvons comprendre l'engendrement de la différence en tant que tel, ou comment la vie s'offre ainsi comme processus de différenciation que nous pouvons appréhender dans sa virtualité. Car il ne faut pas oublier que ce troisième moment est l'expression même de la virtualité. Ce monisme exprime l'aboutissement de la genèse en tant qu'elle est expérience de pensée, en tant qu'elle permet une compréhension des oppositions de natures actualisées que nous retrouvons au sein du mixte. Les distinctions que nous pensions irréductibles et radicales sont donc dépassées par la pensée de leur propre engendrement. Et nous aimerions montrer à travers l'exemple le plus frappant de toute l'œuvre bergsonienne ce processus en action et ses conséquences.

Cet exemple est celui de *Matière et mémoire* et notamment ce qui y est en jeu au sein du quatrième chapitre intitulé « De la délimitation et de la fixation des images. Perception et matière. Ame et corps ». Dans notre travail de compréhension des enjeux du clos et de l'ouvert, le détour par *Matière et mémoire* est à concevoir comme un à pic

⁸⁴ Deleuze, *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 93-94.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁶ *Ibid.*, p.94-95.

de la pensée bergsonienne, que l'auteur pourtant surmontera ; à pic de la compréhension d'un monisme spiritualiste surmonté par une véritable prise en compte du rôle de la matière. C'est que, dans cet ouvrage, non seulement Bergson se propose de repenser la dualité de l'âme et du corps, mais cela l'amène également à produire une pensée allant de la dualité, à la Différence. Nous pouvons comprendre comme telle la première phrase de l' « Avant-propos de la septième édition » :

Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées (...)⁸⁷.

C'est que *Matière et mémoire* affirme l'irréductibilité de la perception pure, qui n'est autre que la matière elle-même, et de la mémoire pure. « C'est bien véritablement dans la matière que la perception pure nous placerait, et bien réellement dans l'esprit même que nous pénétrerions déjà avec la mémoire. »⁸⁸ De cette distinction, nous pouvons rapprocher nous semble-t-il la distinction qui est au centre de nos préoccupations, à savoir celle du clos et de l'ouvert. En effet, le clos peut être compris, nous l'avons vu, comme système d'habitudes, c'est-à-dire finalement comme n'introduisant aucun écart entre action subie et réaction donnée, donc ne faisant intervenir aucune autre mémoire que celle propre au réflexe. L'ouvert au contraire en tant que possibilité de création implique pleine conscience et mémoire. Nous voyons bien ici ce que ces dualismes peuvent avoir de trop marqués et de quel façon ils nous poussent à forcer les traits de chaque terme. C'est également ce que remarque Bergson dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* : « Mais justement parce que nous avons poussé le dualisme à l'extrême, notre analyse en a peut-être dissocié les éléments contradictoires »⁸⁹. Nous devons donc nous employer ici à comprendre le mouvement d'union et de rapprochement de l'esprit et de la matière, afin de voir comment Bergson atténue, voire supprime les difficultés théoriques du dualisme.

Ces difficultés sont mises en lumière et dépassées au sein du chapitre quatre de *Matière et mémoire*, c'est pourquoi c'est principalement sur celui-ci que nous nous concentrerons. Bergson en effet y propose l'hypothèse selon laquelle, la matière pourrait être comprise comme le plus bas degré de l'esprit. Loin d'être en contradiction avec les distinctions qu'il a passé tout l'ouvrage à établir, nous devons comprendre cette

⁸⁷ « Avant-propos de la septième édition » de *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2007, (cité MM), p.1.

⁸⁸ MM, p. 200.

⁸⁹ MM. P.202.

hypothèse comme ce qui fait la difficulté et la richesse de ce chapitre⁹⁰. La tension du statut de la matière est dès lors palpable dans son oscillation entre indépendance ou soumission aux caractérisations de l'esprit. C'est donc ce statut si particulier qu'il nous faut comprendre. Car Bergson tente bien ici de « surmonter le dualisme entre matérialisme et spiritualisme en tentant de trouver, entre la nature et l'esprit (...) un moyen terme ou un point de rencontre au sens obvie » selon les termes de V. Goldschmidt⁹¹. Ce point de rencontre est établi dans la citation suivante :

si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. Chacun de ses degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur⁹².

A partir de cette citation, nous pouvons redéployer tous les enjeux de *Matière et mémoire*, et par là même comprendre comment ce passage, clôturant le dernier chapitre de l'ouvrage en est également le sommet. Non seulement en effet cette citation s'inscrit pour confirmation de l'interprétation deleuzienne, en tant qu'elle en exprime la substance du troisième moment de la méthode, celui du monisme où tous les degrés d'une même nature se déploient ; mais c'est par là même également le chemin exprimant l'union par la tension. Arrêtons-nous sur ce dernier point. Bergson nous dit que de la matière à l'esprit la tension de la durée va grandissante, c'est-à-dire que la mémoire se présente bien comme la cristallisation du processus de succession, tandis que la matière serait la détente de ce même procès. Comment comprendre cela ?

Tout d'abord en revenant sur l'ampleur du dualisme mis en place par Bergson dans les trois précédents chapitres. Le premier a en effet permis d'entendre la perception comme synonyme de la matière, ou comment l'ensemble d'images qu'est l'univers — dont mon corps fait parti en tant qu'image malgré qu'il soit une image particulière (« il en une [une image] qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps⁹³. ») —, présente une certaine organisation des images entre elles en fonction de l'action possible de mon corps sur ces dernières. Alors que nous reviendrons sur le

⁹⁰ Frédéric Worms résume ainsi cet enjeu : « la difficulté de ce chapitre consistera à *maintenir une réalité autonome de la matière, sans pourtant en faire une réalité radicalement incompatible avec l'esprit.* », *Introduction à Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 1997, p. 190.

⁹¹ Propos tiré d'un cours de Victor Goldschmidt édité et présenté par Debora Morato-Pinto in ABI, p. 93.

⁹² MM, p. 249.

⁹³ MM, p.11.

primat de l'action dans une telle théorie de la connaissance, ce que nous voulons ici mettre en avant est l'indistinction entre la perception et la matière, car qu'est-ce que la perception dans une telle théorie ? Loin d'être de l'ordre de la représentation, Bergson nous propose de comprendre la naissance de la perception à partir des mouvements moléculaires, c'est-à-dire que si nous comprenons les images de ce champ à la manière des images-mouvements deleuziennes, alors tout est vibration : « ne considérez pas que l'image est un support d'action et de réaction, mais que l'image est en elle-même, dans toutes ses parties et sous toutes ses faces, action et réaction, ou si vous préférez : action et réaction, c'est des images. En d'autres termes, l'image c'est l'ébranlement, c'est la vibration⁹⁴. » Au sein de la perpétuelle vibration des images, le corps doit donc être compris comme un élément de différenciation qui viendrait couper le flux des images-mouvements, car deux types de réaction peuvent être déclenchés à partir de l'ébranlement d'une image extérieure sur mon image corps. En premier lieu, je peux continuer le mouvement reçu sans rien y ajouter, mon corps n'est ainsi que le vecteur d'un mouvement qui le traverse ; ma réaction est donc réaction habitude. Mais une autre démarche est possible, car certains mouvements viennent se réfléchir contre mon corps qui doit dès lors être compris comme pouvoir de résistance, et la naissance de la perception est à situer exactement ici. Le corps ainsi compris comme pouvoir de résistance est un « centre d'indétermination », où l'écart introduit entre la stimulation et la réaction donne naissance à la perception en tant que représentation consciente, ou comment « la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive »⁹⁵. Une analyse approfondie des ressources de ce chapitre devrait être tentée pour elle-même, mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est l'emploi du mouvement et de l'action comme boussole de la représentation consciente, là se situe en effet la pierre de touche qu'il va nous falloir mettre en évidence. Avant cela, résumons la théorie de la perception bergsonienne telle qu'elle est présentée dans ce premier chapitre. Si la perception est matière, c'est bien en tant qu'elle est considérée comme perception pure, c'est-à-dire dégagée de la nécessité de l'action qui la fait naître comme représentation consciente. La perception pure est à considérer en droit comme la matière elle-même car « ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout,

⁹⁴ Cours du 05/01/1981, disponible sur <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=70&groupe=Image> Mouvement Image Temps&langue=1, consulté le 10/02/08.

⁹⁵ MM, p. 29.

et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse⁹⁶. » Par là, nous pouvons comprendre que la perception consciente est un moins par rapport à la perception pure, mais qu'elle en garde les grandes caractéristiques, c'est pourquoi Bergson aborde l'exemple de la perception visuelle, au quatrième chapitre, comme telle : « dans la perception visuelle d'un objet, le cerveau, les nerfs, la rétine et l'objet lui-même forme un tout solidaire, un processus continu »⁹⁷. Nous tenons donc au terme de ce parcours le premier pôle de la distinction établie par Bergson, à savoir la matière en tant que perception pure.

La mémoire, quant à elle, considérée comme mémoire pure, est conservation de tout le passé ; sans entrer dans la complexité des deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*, nous souhaitons ici tenir le deuxième pôle du dualisme, à savoir « la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées⁹⁸ ». Entendue en ce sens, la mémoire serait représentative du côté subjectif et spirituel, et nous retrouverions la même idée de limitation ou de sélections des souvenirs dans sa considération effective. Perception pure et mémoire pure sont donc dans leur acception la plus radicale en nette opposition. Dès lors, leur lien est à penser au travers de l'action, dans l'insertion du corps autant d'un point de vue spatial que temporel. En effet, le principe de sélection ou de limitation de la perception et de la mémoire s'établit en fonction de l'utilité, de la possibilité d'action. La perception consciente, nous l'avons vu, se présente comme limitation de la perception pure, étant consciente, elle est du même coup mémoire, les pures viennent ici se rejoindre dans le mixte de l'action, ou comment mon agir est sélection d'objets et de souvenirs utiles. Si nous avons tant insisté sur la présentation de la notion de perception, c'est bien parce que c'est d'elle que tout dépend ici ; en effet, c'est en formulant l'hypothèse d'un dégagement des nécessités de l'action que Bergson propose de donner naissance à une matière toute entière mouvante, vibrante et par là même inaccessible à une conscience fixant cette fluidité. C'est ainsi que Bergson cherche à savoir si « les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments.⁹⁹ » Pour appuyer cette hypothèse, Bergson prend l'exemple de la perception de la couleur, qui permet selon nous, de saisir dans toute son ampleur la proposition qu'il soumet au lecteur : « Ne pouvons-nous pas concevoir, par exemple, que l'irréductibilité de deux couleurs

⁹⁶ MM, p. 38.

⁹⁷ MM, p. 241.

⁹⁸ MM, p. 68.

⁹⁹ MM, p. 227.

aperçues tiennent surtout à l'étroite durée où se contractent les trillions de vibrations qu'elles exécutent en un de nos moments ?¹⁰⁰ » Ainsi, la matière entendue comme mouvements perpétuels nous aide à comprendre de quelle manière nous pourrions nous perdre en elle au prix d'une détente excessive, mais non pas de quelle manière nous pouvons avoir un impact sur elle, sans en être dépendant. En quête de liberté au sein de la nécessité naturelle, nous abordons ici la notion de tension. Comment continuer à envisager l'indétermination si on ne tient en main que la nécessité ? C'est au travers de l'analyse de la perception que nous pouvons comprendre l'alliance de la matière et de la mémoire, ou comment

La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise ; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception ; de sorte qu'inversement, nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière. Ces deux termes, perception et matière, marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action ; la sensation reconquiert l'extension, l'étendue concrète reprend sa continuité et son indivisibilité naturelles. Et l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit qui spéculé sur son essence¹⁰¹.

Cette citation est primordiale dans le processus qui est le notre, car c'est en effet à travers elle que nous voyons s'esquisser la marche possible de la matière et de la perception sur le même chemin. Sans entrer dans le détail de l'analyse de la notion de schème qui sous-tend la compréhension d'un tel rapprochement, notons simplement que grâce à la distinction entre action et spéculation, Bergson nous ouvre les portes d'une métaphysique de la matière, celle-ci étant appréhendable en tant que qualité, en tant que vibration qualitative de la durée comprise dans son mouvement de détente. C'est donc en envisageant les distinctions en termes de durée, c'est-à-dire en envisageant la matière comme « une succession de moments infiniment rapides »¹⁰², que nous pouvons comprendre qu'entre « la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté¹⁰³. » La notion d'intensité est donc celle qui nous permet de penser un passage entre des différences de nature. Elle n'équivaut pourtant en rien à une gradation, mais exprime, par la contraction de la mémoire en vue de l'action, une plus ou moins grande

¹⁰⁰ MM, p. 227-228.

¹⁰¹ MM, p. 246-247.

¹⁰² MM, p. 248.

¹⁰³ MM, p. 250.

implication du sujet face au réel, ou comment la ressaisie de la plus grande partie possible de mes souvenirs deviendra l'expression de ma liberté.

Chapitre III : Dépassement méthodologique

Monisme et /ou dualisme

Le détour par *Matière et mémoire* nous a donné toutes les clés pour penser la notion de passage, puisque l'étude que nous avons entreprise met à mal les distinctions qui nous semblaient irréductibles. Le dépassement des dualismes auxquels nous avons donné toute sa place avec le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* ne rend tout de même pas fidèlement compte de la position bergsonienne dans son entier ; c'est la raison pour laquelle nous sommes face à la nécessité d'approfondir la question plus générale du monisme et/ou du dualisme chez Bergson. Nous avons abordé le problème en présentant la vision deleuzienne de la Différence, pourtant nous ne pouvons en rester là, car si l'idée de passage semble fortement liée à une vision moniste de la philosophie de la vie bergsonienne, il semble du même coup que cela nous oblige à réduire cette philosophie qui insiste, dès que cela lui est possible, sur l'irréductibilité des différences de nature dégagées. Afin de prendre toute la mesure du problème qui s'impose à nous, nous pouvons poser la question, avec Frédéric Worms, de savoir

si la distinction entre la durée et l'espace tient son caractère irréductible d'un double rapport à la vie, [s'il faut] transporter cette dualité dans l'être ou dans la vie elle-même, ou bien au contraire surmonter cette distinction dans cette commune origine, qui en assurerait l'unité ? Cette distinction renvoie-t-elle autrement dit à une différence réelle et ultime dans l'être, ou dans la vie, ou bien au contraire à une unité plus profonde¹⁰⁴ ?

Certes, Frédéric Worms pose ici cette question à partir de la distinction entre durée et espace, mise à jour au sein de *l'Essai*, pourtant, avec notre notion de passage, nous sommes face à la même alternative, à savoir l'alternative entre une pensée de la vie comme continuité et/ou discontinuité, monisme et/ou dualisme, et c'est bien celle-ci qui semble guider tout le corpus bergsonien, et évoluer en son sein¹⁰⁵. Ainsi, nous devons statuer sur la source vitale des distinctions afin de pouvoir apporter une réponse définitive

¹⁰⁴ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, p.8-9.

¹⁰⁵ Voir à ce propos la problématisation que met en place Frédéric Worms dans l'introduction à *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit.*, et notamment p. 13 : « à peine formulée dans sa portée profonde, la distinction entre l'espace et la durée apparaît bien aussi comme un *problème*, comme le problème central de toute l'œuvre de Bergson (...). Ce problème concerne donc *le caractère ultime de cette dualité même*. Bergson peut-il la tenir et la justifier jusqu'au bout ? Cette dualité est-elle la source d'un véritable dualisme ? Ou bien peut-on la résorber dans l'unité ? Un tel problème ne sera pas en effet seulement, selon nous, le premier problème interne de l'œuvre de Bergson (...), mais celui qui animera toute son œuvre. »

quant à la possibilité de penser la notion de passage. Deux hypothèses sont dès lors à discuter : quel serait le monisme de Bergson ? Et quel serait son dualisme ?

Si nous nous interrogeons sur un certain monisme bergsonien, nous ne pouvons passer outre la discussion qu'il a entretenue à ce propos avec le Père Joseph de Tonquédec. Ce théologien thomiste a en effet interrogé très tôt la compréhension bergsonienne de Dieu, et l'a à cette occasion taxée de monisme. Entre ses propres articles et les lettres que lui a adressées Bergson, nous pouvons retracer ce qui est en jeu et ainsi comprendre en quel sens Bergson n'est pas moniste. Pour ce faire, nous nous reportons aux travaux de G. Waterlot, commentateur de Bergson, gravitant principalement autour des *Deux Sources*¹⁰⁶. Le P. de Tonquédec accuse en effet Bergson, et ce dès son premier article intitulé « Comment interpréter l'ordre du monde ? » paru en 1912, « d'affirmer un Dieu immanent au monde et non pas transcendant ; un Dieu, en dernière instance, homogène aux créatures et en devenir comme elles (donc en état d'incomplétude) »¹⁰⁷. Nous voyons ici comment les perspectives moniste et immanente se confondent, ou encore comment c'est la (con)fusion de l'élan comme source et comme effets de création qui est en question. Juger Bergson moniste ne revient en effet qu'à interroger le statut qu'il donne à l'élan vital, qu'il finit par assimiler à Dieu au cœur de *L'Évolution créatrice* :

Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté¹⁰⁸.

En plus de définir plus précisément ici sa vision de la vie, et de caractériser l'élan vital, deux points sur lesquels nous reviendrons, Bergson identifie ici clairement Dieu comme le principe, la source de cette « continuité de jaillissement ». En tant que création perpétuelle de nouveauté, le principe de toute vie pourrait vite être interprété comme fond sans fond ne se distinguant en rien des créations incarnées ; cela reviendrait dès lors à confondre Créateur et créations, jaillissement et jets. Et c'est bien de cela dont il est question dans les accusations du P. de Tonquédec, ou comment celui-ci considère que :

¹⁰⁶ Nous nous appuyons ici principalement sur un article, « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à "l'auteur de *L'Évolution créatrice*", in *Archives de philosophie* 2008/2, Tome 71, p. 269-288 ; ainsi que sur un recueil d'articles qu'il dirige, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.

¹⁰⁷ G. Waterlot, « Dieu est-il transcendant ? », *art. cit.*, p.270

¹⁰⁸ EC, p. 249.

Toute philosophie de Dieu doit passer entre deux écueils : isoler Dieu du monde au point de l'y rendre étranger, l'unir au monde jusqu'à méconnaître l'infinie différence qui les sépare. C'est une antinomie : il faut une continuité entre le courant et sa source ; et il faut, entre l'Absolu et le reste, une coupure qui soit un abîme. Je trouve, pour ma part, que, chez M. Bergson, l'abîme n'est pas assez creusé¹⁰⁹.

Loin de vouloir retracer ici ce qui rapproche et éloigne Bergson d'une certaine forme de théologie, remarquons tout de même que le cœur de la critique du P. de Tonquédec met en évidence un point crucial de la philosophie de la vie de Bergson, à savoir, comme nous l'avons dit, la relation de la création à sa source. Sommes-nous donc face, avec Bergson, à une identité ou à une homogénéité entre Créateur et créations, à une immanence de Dieu ? Bergson se défendra lui-même des accusations du P. de Tonquédec, au sein de deux lettres¹¹⁰. A partir de celles-ci, nous pouvons saisir quelques points essentiels ; Bergson met en effet en avant l'impossibilité de parler d'un monisme quant à sa philosophie. Reprenant les trois ouvrages parus à cette époque, il insiste : « de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général.¹¹¹ » Entre J. de Tonquédec et Bergson subsistera une incompréhension, liée vraisemblablement aux appartenances intellectuelles des deux hommes, pour autant, leur discussion nous permet de mettre à jour la conception bergsonienne de la vie et de ses manifestations. En effet, parlant ici en termes de principe ou de questionnement sur un Dieu immanent au monde, nous passons à côté de la vie telle qu'elle est appréhendée par Bergson, et que nous avons commencé à entrevoir au travers de la citation de *L'Évolution créatrice*. Et c'est grâce à la formidable interprétation d'H. Gouhier, que nous pouvons répondre à nos interrogations premières. Car si oui, « au commencement, il y a la vie », et que, comme nous l'avons vu, nous pourrions penser la matière comme le premier degré de l'esprit, alors « on voit en quel sens on peut parler de "monisme". Il est vrai qu'à l'origine il y a un seul principe et que tout est vie plus ou moins vitalisée ou mieux vitalisant : mais cette vérité est la conséquence d'une abstraction qui, elle, est une erreur.¹¹² » Ainsi, c'est grâce à une réappropriation la plus juste possible, en

¹⁰⁹ P. de Tonquédec, « M. Bergson est-il moniste ? » in *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris, Beauchesne, 1936, p.241 ; cité par G. Waterlot, « Dieu est-il transcendant ? », *art. cit.*, p.280.

¹¹⁰ Publiées dans *Mélanges*, *op.cit.*, p. 766-767 et p. 963-964 ; ces lettres datent respectivement de 1908 et de 1912.

¹¹¹ Bergson, Lettre du 20 février 1912, à J. de Tonquédec, in *Mélanges*, *op. cit.*, p.964.

¹¹² Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit.*, p. 71.

approchant au plus près l'intuition bergsonienne qui nous est rendue grâce à l'image de l'élan vital, que nous sommes en mesure de comprendre pourquoi nous sommes loin d'être face à un monisme, ou à une identité ou homogénéité entre source et créations.

La vie telle qu'elle nous est présentée par Bergson, notamment au sein de *L'Évolution créatrice*, n'est pas à penser telle une ligne, et nous reprenons ici le raisonnement d'H. Gouhier¹¹³, mais bien plutôt selon les caractéristiques de la tendance que nous avons appréhendées plus avant dans notre étude. Ainsi nous pouvons concevoir l'élan tel « un obus qui a *tout de suite* éclaté en fragments, lesquels, étant eux-mêmes des espèces d'obus, ont éclaté à leur tour en fragments destinés à éclater encore, et ainsi de suite pendant fort longtemps.¹¹⁴ » Ce mouvement de défragmentation met en jeu deux forces : une force explosive et une force de résistance¹¹⁵. C'est à partir de celles-ci que l'on peut saisir à plein l'image de l'élan vital, non seulement dans son unicité mais également dans la dissemblance qui y est insérée « tout de suite ». C'est en ce sens que nous suivons l'interprétation de Gouhier :

En gros, la vie paraît sollicitée dans deux sens opposés : il y aura et un mouvement vers le haut et un mouvement vers le bas. Il y aura donc de la vie qui continue à être élan, de la vie qui se développe comme puissance d'invention, de la vie qui avance de création en création : c'est là un épanouissement dans le sens de sa nature qui est de devenir de plus en plus consciente et de plus en plus libre. Il y aura aussi de la vie qui perd son élan, de la vie en qui s'exténue la puissance d'invention, de la vie qui, cessant d'être créatrice, tombe en torpeur : celle-là trahit sa nature, elle s'assoupit en inconscience et se mécanise en déterminisme ; la matière n'est que le dernier degré de l'existence dévitalisée avant ce passage à la limite qui serait son évanouissement¹¹⁶.

Mais avant de succomber à la possibilité de monisme que contient réellement cette citation, tout comme la philosophie de Bergson ; rappelons avec force quelle différence est introduite entre les deux orientations de vie desquelles nous parlons avec Gouhier : une différence de nature¹¹⁷. Et ce n'est qu'à défaut de prendre véritablement en

¹¹³ Voir à ce propos la partie intitulée « L'histoire de la vie » in *Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit.*, p. 70-77.

¹¹⁴ EC, p. 99. Nous soulignons à la suite de Gouhier. Remarquons également ici après lui que le mouvement évolutif décrit met en opposition stricte « un boulet plein lancé par un canon » par rapport à l'obus dont nous avons parlé.

¹¹⁵ *Ibid.*, « Quand l'obus éclate, sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose. Ainsi pour la fragmentation de la vie en individus et en espèces. Elle tient, croyons-nous, à deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive – due à un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle. »

¹¹⁶ Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit.*, p. 70-71.

¹¹⁷ Et Gouhier y insiste également : « Quand tout est vie plus ou moins chargée de vitalité, il n'y a pas différence seulement de degré mais de nature entre ce « plus » et ce « moins », à partir de la divergence entre ce qui va dans le sens de l'élan et ce qui va à contresens, entre ce qui monte et ce qui descend, entre ce qui est épanouissement et ce qui est évanouissement. » *Ibid.*

compte le mouvement par lequel procède l'élan que l'on peut aboutir à une pensée moniste de Bergson :

Il n'y a donc "monisme" que pour une intelligence qui immobilise dans une sorte de transcendance intemporelle un principe dont l'être même est mobilité, c'est-à-dire durée. Qu'on lui restitue cet être, il ne peut être pensé qu'à travers un schème dualiste : au moment où l'obus éclate et où chaque fragment explose, il y a projection vers le haut et chute vers le bas. Et ce dualisme est radical : quoi de plus opposé que deux mouvements en sens inverse¹¹⁸ ?

Grâce à l'appui de Gouhier nous passons donc, sans transition aucune, d'une interrogation sur le monisme ou la continuité vitale de Bergson, à la mise en question de son dualisme, décrit dès lors comme « radical », comme dualité duel¹¹⁹. Les tendances se développant en effet en accentuant leurs caractères de départ, permettent de comprendre de quelle dualité il est question. Nous avons beaucoup insisté sur cette perspective au cours de la première partie de notre travail et ne jugeons pas ici nécessaire de redéployer l'argumentation. Bornons-nous toutefois à appuyer la formule de Jankélévitch, et ainsi de statuer définitivement sur cette question monisme et/ou dualisme, qui n'a d'ailleurs même pas à se poser si l'on suit Gouhier¹²⁰. Selon Jankélévitch, la question peut être résolue ainsi : « Les coefficients "plus" et "moins" affectent donc deux *tendances* et non point deux *substances* ; et le bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance »¹²¹. Cette fine formulation, qui dépasse le mot d'esprit, nous permet de prendre toute la mesure de ce qui est en jeu au sein du bergsonisme, et qui n'est rien de moins que la vie. Il convient toutefois de corriger la sentence de Jankélévitch, car après ce que nous venons de voir, il est définitivement impropre de parler de substance pour caractériser le principe vital bergsonien. Celui-ci est en effet mouvement, action, création, nouveauté ; ces déterminations n'étant rien d'autre que des synonymes de la durée. L'apparent paradoxe qui caractérise le bergsonisme, et auquel Deleuze donne toute son ampleur en prenant au sérieux la méthode elle-même et en l'élevant au rang de la philosophie de la Différence, est donc surmonté grâce à une réforme de la notion de temps compris comme durée. Le dualisme abordé à partir du temps et non de l'espace supprime donc l'idée de substance dans son sens traditionnel cartésien. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre le

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

¹²⁰ « L'alternative "monisme ou dualisme" ne se pose pas plus que l'alternative "continu ou discontinu" ; la première n'est, d'ailleurs, qu'une variante de la seconde : ici et là, une nouvelle idée de la substance substitue "et" à "ou". » *Ibid.*, p.71.

¹²¹ V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 174.

principe comme acte et c'est bien de cela qu'il était question alors que nous abordions la Différence comme processus de différenciation.

C'est à partir de cet éclaircissement du principe que nous pouvons maintenant rejoindre notre question d'un passage, passage du clos à l'ouvert pour l'homme. Ce passage est donc envisageable si nous nous référons à *Matière et mémoire*, mais également à *L'Évolution créatrice* de par le fait que nous ne puissions pas éliminer cette unité de laquelle les tendances émergent et en laquelle elles viennent se résorber. Pourtant, en prenant strictement en compte *Les Deux Sources*, l'alternative du passage reste bien problématique ; y aurait-il un déplacement de la pensée bergsonienne de la vie entre *L'Évolution créatrice* et *Les Deux Sources* ? Qu'est-ce qui change au niveau des capacités humaines entre ces deux ouvrages ?

De *L'Évolution créatrice* aux *Deux sources*

Les Deux Sources se placent clairement dans un dépassement de *L'Évolution créatrice*. « Nous dépassons ainsi, sans doute, les conclusions de *L'Évolution créatrice*.¹²² » Ainsi, semble nous dire Bergson, nous serions face aux pensées morales et religieuses qu'induit une philosophie de l'évolution et de la vie, telle qu'elle a été présentée dans son livre antérieur, sans pour autant être parti d'elle¹²³. Pourtant, nous ne pouvons nous empêcher d'introduire une petite nuance. Considérant l'homme au sein de *L'Évolution créatrice*, nous ne pouvons que voir quel est son immense pouvoir. Bergson dote l'homme d'une véritable propension à la création ; en tant qu'aboutissement d'une ligne d'évolution, l'homme semble en effet se présenter comme celui par qui, à travers qui, l'élan continue son ascension. Il est dès lors considéré comme le « "terme" et le "but" de l'évolution »¹²⁴ et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le seul emploi du vocabulaire de surhomme au sein de *L'Évolution créatrice*¹²⁵. Car comme le dit très justement C. Riquier : « ce n'est pas l'humanité qui est appelée à être remplacée par une surhumanité, c'est bien au contraire une humanité virtuellement parfaite qui n'a pu se réaliser et qui fut

¹²² DS, p. 272.

¹²³ « Dans *Les Deux Sources* j'ai rejoint l'élan de *L'évolution créatrice* mais je n'en suis pas parti, j'aurai pu construire en quelques mois la morale (qu'on me demandait). Or, j'y ai mis vingt-cinq ans » (*Note marginalia*, in Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?*, Nourry, 1934, p. VII, Doucet (BGN 1071), cité par B. Sitbon-Peillon dans ABl, p.191, n. 1.

¹²⁴ EC, p. 265.

¹²⁵ EC, p.267.

remplacée par l'humanité actuelle comme le sommet de l'évolution. »¹²⁶ Ainsi, et grâce à la contribution de C. Riquier, nous pouvons comprendre ce qui se joue entre *L'Évolution créatrice* et *Les Deux Sources*. Car au niveau de *L'Évolution créatrice*, nul besoin de penser un dépassement de l'humanité, « elle est son propre dépassement »¹²⁷. Dans cet ouvrage, l'homme est en pleine capacité, il a le pouvoir de ressaisir le mouvement de l'élan, grâce à l'intuition ; nous sommes donc au cœur de la possibilité de l'affranchissement telle que nous l'avons entrevue dans la deuxième partie de notre étude. Et si nous suivons l'interprétation de C. Riquier, il est indéniable que la ressaisie de l'élan se fasse au travers de la *volonté*. C. Riquier n'est pas le seul des interprètes actuels à mettre en avant la notion de volonté ; ainsi, A. François défend également l'importance de cette notion au sein de la philosophie bergsonienne, en confrontant la volonté et la réalité bergsoniennes à celles de Nietzsche et de Schopenhauer¹²⁸.

Avant d'entrer au cœur de ce revirement que permet la notion de volonté, nous devons interroger celle-ci en tant que telle. Bergson est en effet d'ordinaire caractérisé comme un philosophe de la création et non comme un philosophe de la volonté au sens traditionnel du terme. En effet, à aucun moment chez lui il ne s'agit de concevoir la volonté comme choix entre des possibles, et cela en vertu de la critique du possible comme ajoutant quelque chose par rapport à la réalité¹²⁹. C'est dans cette veine que nous devons comprendre la critique que fournit Bergson de la « plupart des philosophes » et notamment des philosophes de la volonté :

Mais ceux mêmes, en très petit nombre, qui ont cru au libre-arbitre, l'ont réduit à un simple "choix" entre deux ou plusieurs partis, comme si ces partis étaient des "possibles" dessinés d'avance et comme si la volonté se bornait à "réaliser" l'un d'eux. Ils admettent donc encore, même s'ils ne s'en rendent pas compte, que tout est donné. D'une action qui serait entièrement neuve (au moins par le dedans) et qui ne préexisterait en aucune manière, pas même sous la forme de pur possible, à sa réalisation, ils semblent ne s'en faire aucune idée. Telle est pourtant l'action libre.

¹²⁶ Camille Riquier, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers les Deux Sources » in *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 68.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 69. C. Riquier nous apporte un bel éclairage sur le statut de l'humanité au sein de *L'Évolution créatrice* : « Tant qu'elle porte l'espoir de "culbuter toutes les résistances" telle "une immense armée qui galope à côté de chacun de nous", rien n'exige qu'elle soit dépassée, fût-ce de l'intérieur, par une surhumanité hypothétique. » Voir à ce propos le texte même de Bergson repris ici par C. Riquier : « L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche 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 de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. », EC, p. 271.

¹²⁸ Arnaud François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.

¹²⁹ Voir l'article « Le possible et le réel » dans PM.

Mais pour l'apercevoir ainsi, comme d'ailleurs pour se figurer n'importe quelle création, nouveauté ou imprévisibilité, il faut se replacer dans la durée pure¹³⁰.

A travers cette critique visant principalement Descartes, Bergson nous livre une vision de la volonté entièrement négative, car tombant dans l'écueil de l'anticipation. C'est qu'il s'agit ici de lutter contre le déterminisme du « tout est donné ». Il nous faut donc bien préciser ici, que ce n'est pas en ce sens que Bergson peut être caractérisé comme philosophe de la volonté. C'est bien plutôt en considérant la durée comme création de perpétuelle nouveauté que Bergson met en place un courant de « pur vouloir » appelant au dépassement perpétuel. Autrement dit, il ne s'agit pas de concevoir la volonté comme faculté pour Bergson, mais bien comme la tension nécessaire à la création de l'acte libre.

Cette précision établie, nous pouvons comprendre comment, de ces deux commentateurs, nous retenons le tournant qui s'opère entre *L'Évolution créatrice* et *Les Deux sources* au niveau de la volonté. Pour résumer : au sein du premier ouvrage cité, la volonté peut tout, alors que dans le deuxième, la mise en branle de la volonté est dépendante de l'émotion. Afin d'approfondir ces deux points, reportons-nous aux textes. *L'Évolution créatrice* met en effet en avant la possibilité de reprise du mouvement de l'élan vital, l'homme continuant le mouvement vers le haut¹³¹, il se retrouve par là même dépositaire de la continuité de création que la matière elle ne fait que stopper. Comme nous l'avons vu avec A. Robinet et le mouvement de la compréhension se comprenant elle-même¹³², nous devons et pouvons, au cœur de *L'Évolution créatrice*, nous rattacher au *se faisant*.

Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de voir ne fît plus qu'un avec l'acte de vouloir. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants. Dans l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant, nous avons la conscience plus ou moins claire des motifs et des mobiles, et même, à la rigueur, du devenir par lequel ils s'organisent en acte ; mais le pur vouloir, le courant qui traverse cette matière en lui communiquant la vie, est chose que nous sentons à peine, que tout au plus nous effleurons au passage¹³³.

¹³⁰ PM, p. 10.

¹³¹ EC, p. 11 : « Il est vrai que, dans l'univers lui-même, il faut distinguer, comme nous le dirons plus loin, deux mouvements opposés, l'un de "descente", l'autre de "montée". »

¹³² « Ainsi, aux concepts fluides correspond le domaine des franges, où l'on ne peut plus rien affirmer de la pureté de la définition abstraite, et où l'opérateur contraint à tenir compte de la création créante. En ses profondeurs la pensée, dépassant l'intelligence, se réaccorde avec elle-même, se comprenant comme comprenant » Robinet, « Bergson et l'indien sioux », *art. cit.*, p. 105.

¹³³ EC, p. 239.

Sans aller jusqu'à entrer au cœur de l'interprétation d'A. François en rapportant ce courant de pur vouloir à la Volonté schopenhaurienne ou à la volonté de puissance nietzschéenne, nous devons nous arrêter un instant sur ce concept de volonté. Il peut en effet être compris comme le caractère principal de notre rapport à l'avenir. A. François en donne, dans cette optique, une vision concise et pertinente ; la volonté est ainsi comprise comme une tension, tension des états psychologiques préparant l'avenir¹³⁴, que nous pouvons assimiler à « l'attention à la vie ». Dès lors, c'est du tonus de la conscience dans son rapport à la vie dont il est question, c'est-à-dire que l'avenir est conçu comme une plus ou moins grande tension, comme un effort de chacun pour insérer tout son passé au creux de l'avenir et ainsi tenter de réaliser un acte libre (ne nous attardons pas ici sur la notion d'acte libre, bornons-nous à spécifier le sens que celui-ci prend au cœur de l'Essai, à savoir, la coïncidence la plus grande avec le « moi fondamental »). Nous voyons à travers ces deux commentateurs combien la notion de volonté joue un rôle important dans un premier pan de la philosophie bergsonienne : « La volonté peut nous hausser au-dessus de nous-mêmes, et nous faire grimper l'échelle intensive des rythmes de durée.¹³⁵ » Bergson lui-même ira jusqu'à assimiler cette volonté à Dieu au sein de *L'Évolution créatrice* comme nous l'avons rappelé plus haut. Pourtant, C. Riquier comme A. François s'accordent à penser un revirement au niveau des *Deux sources*, voire même une cause à la nécessité de cet ouvrage¹³⁶ dans un changement de détermination de la volonté, ou tout du moins, dans une interrogation sur la source volitive du sujet, car « le courant vital pouvait se suffire à lui-même aussi longtemps que Bergson n'apercevait pas

¹³⁴ A. François interroge à ce propos tout le corpus bergsonien, en mettant notamment en avant une série de conférences sur "l'immortalité de l'âme" et sur "la personnalité" ; ces dernières présentent d'ailleurs la thèse de la « bipartition entre mémoire et volonté, respectivement comprises comme rapport au passé et à l'avenir » de la manière la plus claire : « Ainsi, les deux aspects essentiels de la personnalité humaine sont : d'abord la Mémoire, qui embrasse toute l'étendue du passé inconscient de manière à en rendre consciente toute partie qui peut être utilisée ; et, secondement, la Volonté qui tend continuellement vers le futur. » Bergson, « Onze conférences sur "la personnalité" aux Gifford Lectures d'Edinburgh », trad. Martine Robinet, in *Mélanges*, p. 1082 ; cité par A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche, op. cit.*, p. 56.

¹³⁵ C. Riquier, « Le problème de la volonté », *art. cit.*, p. 70.

¹³⁶ « Mais, après 1911, ce miracle à quoi nos facultés sont suspendues se retournent en un mystère, bientôt un problème, obligeant à sonder plus profondément l'impulsion qui s'en trouvait à sa source. » C. Riquier, *art. cit.*, p. 70 ; chez A. François tout se joue au niveau de la détermination de la synthèse du temps : « le passé est à l'avenir ce que la mémoire est à la volonté, la conservation à la création, c'est-à-dire, en définitive, la continuité à l'hétérogénéité. Et dans ces conditions, dire du temps qu'il est synthèse active, c'est également lui conférer un aspect, non moins essentiel, de passivité, c'est, une nouvelle fois, rejouer l'opposition apparemment irrésolue entre l'activité et la passivité : et telle est la raison profonde, croyons-nous, pour laquelle Bergson, dans *Les deux sources*, s'oriente vers une détermination de la volonté comme émotion. » A. François, *op. cit.*, p. 69.

son insuffisance à soutenir son élan là même où il trouvait le lieu de son intensification : la volonté humaine.¹³⁷ »

La volonté reste très présente au sein de l'architectonique des *Deux sources*, elle se retrouve pourtant dépendante de l'émotion qui, seule, a la capacité de lui servir de moteur ; à ce propos, nous pouvons citer :

En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité (...). Dans l'émotion la plus tranquille peut entrer une certaine exigence d'action, qui diffère de l'obligation définie tout à l'heure en ce qu'elle ne rencontrera pas de résistance, en ce qu'elle n'imposera que du consenti, mais qui n'en ressemble pas moins à l'obligation en ce qu'elle impose quelque chose¹³⁸.

La possibilité d'action et donc de création est dès lors définie comme vouloir trouvant son impulsion au cœur d'une émotion. Et afin de ne pas confondre émotion créatrice et obligation à l'action, Bergson distingue deux sortes d'émotions¹³⁹, l'une étant infra-intellectuelle et définissant ce que le sens commun peut entendre par émotion, c'est-à-dire qu'elle est « une agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe.¹⁴⁰ » Alors qu'au contraire, la seconde est d'ordre supra-intellectuel, et c'est elle qui nous intéresse au niveau de la propulsion ou de la poussée qu'elle peut imprimer au vouloir, car elle seule est « génératrice d'idées »¹⁴¹, « précède l'idée et (...) est plus qu'idée, mais (...) s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner un corps.¹⁴² » Ainsi, de ces deux espèces d'émotion, la deuxième est celle qui entraîne Bergson à sa caractérisation comme amour divin, ou comment c'est l'émotion de l'amour divin qui pousse le mystique à l'action et à la création¹⁴³. Ainsi, si l'on en croit Deleuze, qui, lui aussi, lit l'émotion comme étant finalement le seul recours de l'humanité, intelligence et sociabilité définissent sans autres explications la position humaine :

Car si l'on considère l'intelligence et la sociabilité, à la fois dans leur complémentarité et dans leur différence, rien ne justifie encore le privilège de l'homme. Les sociétés qu'il forme n'en sont pas moins closes que les espèces animales ; elles font partie d'un plan de la nature, non moins que les espèces et les sociétés animales ; et l'homme ne tourne pas moins en rond dans sa société que les espèces en elles-mêmes ou les fourmis dans leur domaine. Rien ici ne semble pouvoir conférer à

¹³⁷ C. Riquier, *art. cit.*, p. 80-81.

¹³⁸ DS, p. 35-36.

¹³⁹ DS, p. 40 « Il faut distinguer deux espèces d'émotions, deux variétés de sentiments, deux manifestations de sensibilité, qui n'ont de commun entre elles que d'être des états affectifs distincts de la sensation et de ne pas se réduire, comme celle-ci, à la transposition psychologique d'une excitation psychique. »

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ DS, p. 41.

¹⁴² DS, p. 268.

¹⁴³ DS, p. 267 et sq : « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. »

l'homme l'ouverture exceptionnelle annoncée précédemment, comme le pouvoir de dépasser son "plan" et sa condition¹⁴⁴.

Pourtant, comme souvent dans l'interprétation deleuzienne, subsiste une porte de sortie, celle-là même que nous nous évertuons à mettre au jour, à savoir, l'émotion comme venant s'intercaler dans « l'écart intelligence-société »¹⁴⁵. Cette reprise de la théorie de Bergson nous permet de saisir la notion dans toute son ampleur. Le mot d'ordre est : « l'émotion est créatrice (d'abord parce qu'elle exprime la création toute entière, ensuite parce qu'elle crée elle-même l'œuvre où elle s'exprime ; enfin, parce qu'elle communique aux spectateurs ou auditeurs un peu de cette créativité).¹⁴⁶ » Deleuze et tous les commentateurs s'accordent sur ce point, la possibilité de l'intuition de *L'Évolution créatrice* est remplacée par une « théorie de l'émotion » qui nous permet de comprendre le revirement bergsonien et la nécessité du mysticisme.

Maintenant cette mise au point établie quant au statut de la volonté et quant à son lien avec l'émotion, dans les deux dernières œuvres de Bergson, ce qu'il nous faut pointer sont les conséquences que cela entraîne au niveau de sa vision de l'humanité. Nous les avons esquissées ; nous devons les approfondir. Car si l'homme détenait une sorte de primat au sein de *L'Évolution créatrice*, étant celui par qui la continuité de l'élan était possible, celui qui pouvait dépasser sa propre condition par le biais de l'intuition ; tout se renverse au cœur des *Deux sources* et « ce qui était un mouvement, une espèce ouverte, n'est plus qu'un arrêt, une espèce close.¹⁴⁷ » Sans établir ici la cause de ce renversement¹⁴⁸, bornons-nous à constater la quasi-impuissance humaine qui en émane à première vue. En effet, de cette exigence d'émotion à la source de toute création, découle logiquement la prise en compte du mystique comme le seul être capable de soutenir l'émotion et de la retranscrire ; l'homme se retrouve une nouvelle fois dans une situation d'écho : « le mystique, depuis sa volonté qui s'unit à la volonté divine et se contracte en une éternité de vie, peut révéler à l'humanité, dont il s'excepte, son infirmité à vouloir et soulever assez sa volonté pour l'inviter à le rejoindre grâce à l'émotion qu'il suscite.¹⁴⁹ » Sortons-nous ici du cadre de l'écho tel que nous l'avons défini dans le premier chapitre ? Certes, la volonté humaine peut se soulever grâce à l'impulsion reçue du

¹⁴⁴ Deleuze, *Le Bergsonisme*, op. cit., p. 114.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁷ C. Riquier, « Le problème de la volonté... » art. cit., p. 85.

¹⁴⁸ Nous ne saurions assez conseiller de se reporter à ce propos à l'article de C. Riquier, ainsi qu'à l'ouvrage d' A. François déjà cités.

¹⁴⁹ C. Riquier, « Le problème de la volonté... », art. cit., p. 86.

mystique, pourtant, nous ne saurions assez écouter Bergson répondant lui-même aux objections soulevées par Loisy :

Loisy ne voit pas que le moyen de réforme essentiel, selon moi, n'est pas, comme il le croit, la "science psychique" ni même l'"attente du héros", mais une certaine ouverture du clos, une certaine direction imprimée au vouloir pour neutraliser l'homme fondamental¹⁵⁰.

Ainsi, si l'on en croit Bergson : « La volonté peut tout »¹⁵¹. Par ce biais, une nouvelle possibilité s'ouvre pour la suite de notre propos, car il serait dommageable de ne pas s'arrêter sur le quatrième et dernier chapitre des *Deux sources*, alors même que nous nous proposons de comprendre le cheminement de cette œuvre et les ressources qu'elle déploie. Le concept de volonté peut en effet s'avérer être une possibilité de compréhension de l'ouvert au sens proprement humain, c'est-à-dire qu'à travers un effort volitif, Bergson conçoit bien plus qu'une possibilité d'action et de création humaine ; il pose un diagnostic et permet dès lors de ne pas y rester rivé.

Maintenant, la distinction entre le clos et l'ouvert, nécessaire pour résoudre ou supprimer les problèmes théoriques, peut-elle nous servir pratiquement ? Elle serait sans grande utilité si la société close s'était toujours constituée en se refermant après s'être momentanément ouverte¹⁵².

A travers cette citation qui annonce le projet des « Remarques finales » des *Deux Sources*, Bergson semble rendre toute son ampleur à notre propos, en mettant en avant une alternative quant à la compréhension de la distinction du clos et de l'ouvert, ou comment le dernier chapitre nous place devant une ouverture possible, réelle, existante, et à l'opposé de celle promise par la figure du mystique.

¹⁵⁰ « Une mise au point de Bergson sur "Les Deux Sources" », texte inédit de Bergson présenté par C. de Belloy, in ABI, p. 134.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² DS, p. 288-289.

Chapitre IV : La normalisation ouverte de Bergson.

Intelligence et création.

La détermination de l'avenir en termes d'indétermination.

Jusqu'ici, nous avons effectué le chemin nous permettant de comprendre ce qui se trouvait en jeu dans les notions de clos et d'ouvert, cela nous a amené à retracer non seulement la méthode bergsonienne mais également ses soubassements métaphysiques. La question posée dans la citation précédente est bien, dès lors, celle qui s'impose, à savoir la portée pratique de la philosophie bergsonienne, telle qu'elle est appréhendable à partir de la distinction du clos et de l'ouvert. Nous passons ainsi de la différenciation comme processus de génétisation à sa projection dans l'avenir, à la question de la destination de l'élan. Cela pourrait sembler contradictoire en premier lieu, ou tout du moins en opposition avec la méthode bergsonienne accordée aux différences de nature qui ne s'énonce que du passé au présent¹⁵³, qui s'élabore par une critique du futur antérieur¹⁵⁴, et qui ne souhaite pas établir une détermination du réel à partir d'un simple possible. C'est pourquoi, c'est avec pleine conscience de ne pas pénétrer dans un discours normatif (au sens d'une prescription de valeurs) que nous pouvons, avec P. Soulez, comprendre ce pas bergsonien comme « analyse prospective »¹⁵⁵. A l'image de l'attente des lecteurs de Bergson pour sa philosophie morale, il nous a fallu attendre jusqu'au seuil du quatrième chapitre des *Deux sources* pour apercevoir, non pas ce à quoi le philosophe nous exhorterait, mais sa conception concrète de l'ouvert dans le monde politisé qui l'entoure.

Nous ne devons en effet pas perdre de vue que ce dernier ouvrage répond à une certaine urgence. Non pas urgence dans l'écriture, puisque nous savons que Bergson mettra vingt-cinq ans à le mûrir, mais urgence devant le mouvement de clôture grandissant propre à l'époque. Sans vouloir tomber ici dans l'écueil du regard rétrospectif, c'est Bergson lui-même, au cœur de ce dernier chapitre, qui nous communique l'urgence proprement contextuelle : « Au train dont va la science, le jour

¹⁵³ Comme nous l'avons vu avec A. François.

¹⁵⁴ Voir V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 184-185.

¹⁵⁵ P. Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, p. 280.

approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre »¹⁵⁶ ; et ce passage n'est cité ici qu'à titre d'exemple, car les dernières pages de l'ouvrage sont teintées des dangers de l'indétermination. Tout l'art de Bergson est dès lors de ne pas se laisser emporter par l'urgence à laquelle il est face, et de tenir, telle une « ultime boussole »¹⁵⁷, la distinction entre le clos et l'ouvert. C'est ainsi que le quatrième chapitre oscille entre théorie et pratique comme nous le dit F. Worms :

Ainsi, le quatrième chapitre sort bien de la visée strictement théorique des trois premiers (d'où son statut de "remarques"), mais il les prolonge ou les complète (d'où son aspect "final") par une visée pratique, qui est certes suscitée par l'urgence du moment, mais qui est encore un effet de la distinction qui décidément anime tout le livre, la distinction même entre le clos et l'ouvert¹⁵⁸.

Nous tentons nous-mêmes, dans ce chapitre conclusif de serrer au plus près les exigences théoriques et pratiques, en esquisant les perspectives véritablement humaines que Bergson propose.

Ce qui est mis en lumière dans cette application pratique de distinctions notionnelles est la dimension tendancielle développée pour caractériser le clos et l'ouvert. Car au-delà de leur définition en tant que système d'habitudes relatif à l'instinct ou de création véritable car émotive et intuitive ; comprendre le clos et l'ouvert comme des tendances revient à donner plein droit à leur effectuation temporelle. Il s'agit dès lors, non de ranger les créations du côté du clos et de l'ouvert, mais de comprendre comment certaines d'entre elles s'épuisent dès leur entrée dans le monde, alors que d'autres entraînent avec elles la virtualité de leur propre dépassement. L'effectuation de la tendance permet ainsi de comprendre comment le clos et l'ouvert sont plutôt des pôles entre lesquels naviguent les créations humaines, l'homme étant justement à comprendre comme l'entre-deux de ces pôles, comme celui qui, précisément, tient la boussole.

La question d'où nous étions partis peut enfin maintenant obtenir sa réponse, car pour savoir ce qu'il reste à l'homme, ce à quoi il lui est encore possible de prétendre, nous avons dû traverser toute la philosophie bergsonienne, et cela afin de prendre en compte les ressources qu'elle offrait. En liant les déterminations sociales à une source vitale, Bergson allie ces deux termes de façon quelque peu problématique, et c'est en tentant de démêler ce qui est en jeu dans cette alliance à partir d'une confrontation avec Canguilhem et de son ouvrage *Le Normal et le pathologique*, que nous espérons

¹⁵⁶ DS, p. 305.

¹⁵⁷ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 339.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 275.

pouvoir donner les clés de la lecture bergsonienne quant à la détermination de l'avenir en termes d'indétermination au niveau anthropologique. En employant le vocabulaire de Canguilhem pour caractériser la démarche bergsonienne, nous souhaitons mettre en avant les liens entre social et vital tels qu'ils s'esquissent chez ces deux auteurs. Canguilhem pose l'irréductibilité du modèle vital pour l'organisation sociale : « proposer pour les sociétés humaines, dans leur recherche de toujours plus d'organisation, le modèle de l'organisme, c'est au fond rêver d'un retour non pas même aux sociétés archaïques mais aux sociétés animales.¹⁵⁹ » A travers cette citation, nous voyons de quelle manière la position de Canguilhem du lien entre vital et social est tranchée, elle s'articule autour des notions d'organisme et d'organisation en prônant l'irréductibilité de la seconde à la première. Il semble bien ne pas en être de même chez Bergson, et ces deux auteurs ne seraient être assimilables comme tel, nous allons voir pour quelles raisons. En effet, si Bergson peut, à première vue, paraître aux antipodes de la position de Canguilhem, c'est parce qu'il ne cesse d'utiliser la comparaison de l'organisation d'avec celle de l'organisme, pour exemple, un passage du premier chapitre des *Deux sources* :

Ainsi, nous sommes toujours ramenés à la même comparaison, défectueuse par bien des côtés, acceptable pourtant sur le point qui nous intéresse. Les membres de la société se tiennent comme les cellules d'un organisme. L'habitude, servie par l'intelligence et l'imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par la solidarité qu'elle établit entre les individualités distinctes, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées¹⁶⁰.

Nous voyons bien ici de quelle manière ce ne serait pas lui rendre justice que de croire qu'il confond ou applique platement une doctrine vitaliste aux faits sociaux, car cette comparaison est non seulement « défectueuse » ; et de plus, quand il s'autorisera à l'assertion « le social est au fond du vital »¹⁶¹, ce n'est qu'après une supposition, lourdement appuyée par le conditionnel¹⁶². Comment doit-on dès lors comprendre le positionnement bergsonien ? Chez Canguilhem comme chez Bergson, le social est irréductible au vital, mais il semblerait que ce ne soit pas pour les mêmes raisons. Alors que Canguilhem détermine le processus évolutif à partir d'une compréhension de la

¹⁵⁹ G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, (cité NP), p. 190.

¹⁶⁰ DS, p.6.

¹⁶¹ DS, p. 123.

¹⁶² « En étudiant alors, au terme d'un des grands efforts de la nature, ces groupements d'êtres essentiellement intelligents et partiellement libres que sont les sociétés humaines, nous ne devons pas perdre de vue l'autre point terminus de l'évolution, les sociétés régies par le pur instinct, où l'individu sert aveuglément l'intérêt de la communauté. Cette comparaison n'autorisera jamais des conclusions fermées ; mais elle pourra suggérer des interprétations. Si des sociétés se rencontrent aux deux termes principaux du mouvement évolutif, et si l'organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c'est que la vie est coordination et hiérarchie d'éléments entre lesquels le travail se divise : le social est au fond du vital. », *Ibid.* (nous soulignons).

créativité inhérente à la vie – il reste en ce sens bergsonien¹⁶³ – en termes de normativité quand il s'agit du vital et de normalisation face à la dimension sociale ; Bergson comprend la création radicale, l'ouvert comme un retour à l'impulsion initiale permettant la ressaisie du mouvement vital. Autrement dit, dans *Le Normal et le pathologique*, Canguilhem distingue création organique et création organisationnelle, en mettant en avant l'impossibilité d'une détermination de la seconde par la première, non seulement parce que cela tient de sa définition :

le fait qu'une des tâches de toute organisation sociale consiste à s'éclairer elle-même sur ses fins possibles (...) semble bien révéler qu'elle n'a pas de finalité intrinsèque. Dans le cas de la société, la régulation est un besoin à la recherche de son organe et des ses normes d'exercice.

Dans le cas de l'organisme, au contraire, le fait du besoin traduit l'existence d'un dispositif de régulation¹⁶⁴.

De plus car cela reviendrait tout de suite à poser un système de valeurs, car « des normes réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités conformément à l'opposition polaire d'un positif et d'un négatif », et c'est ce que Canguilhem appelle la « polarité de l'expérience de normalisation, [qui est d'ailleurs une] expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle »¹⁶⁵; la détermination de la création sociale n'est donc en aucun cas du ressort de Canguilhem. Il appuiera certes par ailleurs¹⁶⁶ sur la possibilité d'une imitation du vital par le social, mais cela n'a cours que parce que l'homme, prenant conscience de sa propre liberté n'est pas forcément à même d'être totalement créatif au point de sortir des modèles d'organisation qu'il connaît. En effet, alors que l'organisme vivant présente une certaine autosuffisance, c'est-à-dire qu'il peut fonctionner dans un circuit fermé, sans intervention extérieur dans son processus de normativité, ce n'est pas le cas de la normalisation : « L'ordre social est

¹⁶³A ce titre, nous renvoyons à un article très éclairant de G. Le Blanc « « Le problème de la création : Bergson et Canguilhem » in *Annales Bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2004, (cité ABII), p.489 à 506 ; dont nous citons ici la p. 491 : « L'analyse de Canguilhem s'inscrit au plus près de celle de Bergson par le fait que la vie est définie comme une activité, un type d'agir nullement réductible l'agir humain et par le fait que cette activité consiste prioritairement dans une création et secondairement dans une répétition. Reprenant à son compte certaines formulations de Bergson, Canguilhem peut dire que "la vie c'est la production ou, comme on l'a dit, l'émergence".»

¹⁶⁴ NP, p. 188.

¹⁶⁵ NP, p.178.

¹⁶⁶ Nous ne sommes pas en mesure d'analyser l'évolution de la pensée canguilhemienne, toutefois, nous trouvons avec G. Le Blanc de quoi esquisser une approche : « Dans une première ébauche philosophique dont *l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943) et *La connaissance de la vie* forment la clé de voûte, Canguilhem rabat la thèse d'une production du social sur celle de l'enracinement dans le vital. (...) Dans une seconde étape dont les *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1963-1966), plusieurs articles des *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968) et *Idéologie et rationalité* (1977) forment les pierres vives, Canguilhem rompt avec cette manière d'envisager les relations du vital et du social. (...) L'interprétation vitale ne peut être le critère de l'interprétation sociale », in *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2002.

un ensemble de règles dont les servants ou les bénéficiaires, en tout cas les dirigeants, ont à se préoccuper. L'ordre vital est fait d'un ensemble de règles vécues sans problèmes »¹⁶⁷.

Nous apercevons bien dès lors, de quelle manière Bergson lui-même peut tomber sous une critique canguilhemienne. En effet, malgré sa prise en compte de la durée et donc de l'avenir comme création de perpétuelle nouveauté, Bergson, au sein des *Deux sources*, détermine comme nous le savons l'ouvert comme possibilité de réappropriation de l'impulsion vitale originelle entraînant par le biais de l'émotion à une créativité active. Par là même, Bergson porte un certain jugement de valeur quant à l'évolution et à la direction dans laquelle celle-ci doit s'acheminer, c'est pourquoi les deux auteurs ne peuvent être assimilés plus longtemps. G. Leblanc nous éclaire à ce propos :

Puisqu'est normal ce qui est normatif, la création n'est pas un effort extraordinaire mais le mouvement vital pris dans son développement spécifique. (...) Sur le plan social, les créations ne sont pas réservées à des actes qui ébranlent le social, le secouent de sa torpeur. (...) Pour Canguilhem, les créations doivent être pensées d'une manière plus modeste comme de simples détournements du sens social des normes que des sujets produisent inévitablement dans leurs expériences de vie¹⁶⁸.

Pourtant, au-delà des divergences des deux auteurs, nous nous proposons de ressaisir le mouvement de création bergsonien sous des termes canguilhemiens. Nous nous sentons justifiés de cela, principalement parce que c'est maintenant la création proprement humaine que nous nous apprêtons à envisager, et nous voyons dans le vocabulaire de Canguilhem une opportunité de cerner ce qui se joue en deçà de l'intuition mystique mais au-delà de l'instinct. En effet redonner sa place à l'intelligence et envisager la création qui a cours au sein de l'entre-deux bergsonien peut être compris non seulement comme normalisation, mais nous pourrions ajouter comme normalisation close ou ouverte. La première devant être entendue comme moyen terme entre normativité et normalisation, comme si la création sociale n'arrivait pas à se détacher du modèle vital ; et la seconde mettant en jeu de nouvelles propositions de valeur, amenées à s'institutionnaliser et ainsi à valoir pour elles-mêmes¹⁶⁹. C'est donc à travers ce prisme

¹⁶⁷ NP, p.186.

¹⁶⁸ ABII, p.497.

¹⁶⁹ Nous nous référons ici une nouvelle fois à G. Le Blanc qui dans *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998, propose une distinction assez similaire entre une norme statique et une norme dynamique au sein de la normalisation : « Le normal au sens social du terme, c'est donc à la fois ce qui relève d'une affirmation d'existence (le normal statique) et d'une affirmation de valeur (le normal dynamique). », et définit la normalisation dynamique comme suit : « Nous pouvons donc distinguer trois moments dans la genèse sociale de la normalisation : l'intention normative qui vise des valeurs ; la décision normatrice instituant des règles, règlements, étalons, modèles ; l'usage normalisateur autorisant la référence de l'objet à la norme institué. », p. 82.

que nous allons essayer de comprendre comment l'intelligence présente, au sein du mixte, des potentialités d'ouverture que nous devons prendre pleinement en compte, et que nous serons à même, dans un deuxième temps, de retracer les constats et les propositions bergsoniennes du quatrième chapitre.

L'intelligence comme entre-deux

L'intelligence n'a pas encore été entendue pour elle-même, et Bergson lui laisse pourtant une place de choix dans les *Deux sources*. Lui redonner toute l'ampleur qu'elle mérite nécessite de ne plus l'envisager comme en infériorité par rapport à l'intuition, et bien au contraire de laisser s'exprimer la place, existante au sein du bergsonisme, de la création humaine. Répétons qu'il s'agit ici non pas de la création absolue du génie ou du héros mystique mais de la normalisation ouverte que nous avons mise en lumière grâce à Canguilhem. Bergson aborde pour la première fois la possibilité de l'implication de l'intelligence dans le processus de l'ouverture au chapitre trois, alors qu'il commence à sentir la difficulté de transmission auquel le mystique est confronté :

L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front : en d'autres termes, l'humanité est espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment dans ces conditions l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? Si c'est possible, ce ne pourra être que par l'emploi simultané ou successif de deux méthodes très différentes. La première consisterait à intensifier si bien le travail intellectuel, à porter l'intelligence si loin au-delà de ce que la nature avait voulu pour elle, que le simple outil cédât la place à un immense système de machines capable de libérer l'activité humaine, cette libération étant d'ailleurs consolidée par une organisation politique et sociale qui assurât au machinisme sa véritable destination¹⁷⁰.

Ce premier éloge des vertus de l'intelligence est bien vite contrebalancé dans la suite du texte car Bergson nous avertit non seulement des risques d'une telle démarche mais également de sa secondarité, puisque le mystique devra privilégier la constitution d'une communauté spirituelle en attendant que l'homme puisse prendre le loisir d'occuper son intelligence à la quête de l'amour divin. Bergson semble bien nous dire ici qu'il ne s'agit que d'une question de temps ou tout du moins d'indépendance par rapport aux nécessités vitales ; dès lors, il est plus aisé de comprendre le rôle que peut

¹⁷⁰ DS, p. 249.

jouer ici l'intelligence fabricante. Car si celle-ci, du fait de la création d'instruments augmente le risque de la guerre, elle est pourtant aussi ressource pour un dépassement de la simple instrumentalisation. En effet, d'un côté Bergson nous explique que la propriété naît, par extension, de l'utilisation des objets fabriqués par l'intelligence : « l'homme a nécessairement la propriété de ses instruments, au moins pendant qu'il s'en sert » ; et tel Rousseau, il nous explique que cette propriété est à l'origine de la guerre. Le tout (fabrication et propriété) étant voulu par la nature, nous comprenons sans peine comment la guerre est jugée naturelle : « l'origine de la guerre est la propriété individuelle ou collective, et comme l'humanité est prédestinée à la propriété par sa structure, la guerre est naturelle.¹⁷¹ » Pourtant, outre la dérive possible, de la fabrication à l'appropriation, l'intelligence peut déployer bien d'autres ressources, elle peut en effet pallier à l'improbabilité de l'apparition d'un héros, ou comment nous passons alors de la fabrication à la libération. Ainsi donc, « le talent d'invention, aidé de la science avait mis à la disposition de l'homme des énergies insoupçonnées »¹⁷².

C'est avec cet insoupçonnable que nous nous acheminons vers la pleine compréhension de l'entre-deux. Ce statut a été mis en avant tout d'abord par Jankélévitch qui envisage la positivité de la matière, celle-ci ne devant pas se réduire à une résistance de la poussée vitale mais mettant en place une « dialectique de l'organe-obstacle »¹⁷³ ; cette thématique est développée pour elle-même par Hisashi Fujita¹⁷⁴ qui propose de redéployer les potentialités de la matière à partir d'une prise en compte du double sens de la notion d'industrie. Cette dernière, comprise dans sa double acception littérale de produit et d'effort, permet de saisir le résultat positif de la vision technicienne bergsonienne. H. Fujita propose de voir les prémisses d'une telle positivité à partir de *L'Évolution créatrice*, ouvrage au sein duquel l'industrie et le langage sont développés par Bergson pour eux-mêmes, c'est-à-dire dans l'entre-deux qui leur est propre. Pour ce qui est tout d'abord de la notion d'industrie, Bergson souhaite mettre en avant de quelle manière l'intelligence permet de se soumettre la matière :

Ainsi, toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, en organe. La vie, non contente de produire

¹⁷¹ DS, p. 303.

¹⁷² DS, p. 333.

¹⁷³ Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 170.

¹⁷⁴ Afin de redéployer la pensée de H. Fujita nous nous basons sur « Le tremplin et la table. La matérialité chez Bergson et Lévinas », *Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2008, (cité ABIV), p. 269-283 ; mais également sur le contenu de cours auxquels nous avons eu la chance d'assister en avril 2009, cours basé notamment sur un exposé donné par H. Fujita lors du colloque international tenu à l'université Gakusyuin le 16 octobre 2007 et intitulé « De l'"industrie de l'être vivant" : l'organologie bergsonienne ».

des organismes, voudrait leur donner comme appendice la matière inorganique elle-même, convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant. Telle est la tâche qu'elle assigne d'abord à l'intelligence¹⁷⁵.

Alors que nous pourrions voir ici les restes d'une vision trop vitaliste — n'oublions pas que nous sommes au cœur de *L'Évolution créatrice* — ce qui nous intéresse avant tout c'est que la vie a ici à faire avec l'industrie, et que cette dernière, à partir du moment où elle permet une certaine indépendance à l'être vivant, laisse entrevoir ce qui sera également un de ses dangers à la fin des *Deux sources*, à savoir son potentiel de création pouvant toutefois se retourner contre l'homme lui-même¹⁷⁶. C'est que, des potentialités de l'intelligence en matière de transformation industrielle de la matière inorganique peuvent émerger la réussite ou l'échec. La création se faisant jour au sein de cette première figure de la normalisation ouverte, que nous pouvons ici comprendre comme progrès technique, comme industrialisation créatrice, nécessite une certaine prise de risque, concomitante à l'approfondissement de la tendance. Nous retrouvons ici également la loi dichotomie et celle de double frénésie, dernière création d'un couple de concept dans l'œuvre bergsonienne¹⁷⁷, ou comment le risque doit être pris de pousser la tendance jusqu'à son terme, si tant est qu'elle en ait un, car c'est seulement de cette manière que l'on obtiendra « le maximum de création en quantité et en qualité »¹⁷⁸, nous reviendrons sur ce point. Auparavant comprenons bien de quoi il est question avec l'industrie. Elle n'est bien sûr pas à entendre comme une tendance, mais elle participe de cette « civilisation aphrodisiaque »¹⁷⁹ qui en touche le potentiel et les limites. Elle est donc capable de formidables poussées d'ouverture, et cela, Bergson l'entrevoit dès *L'Évolution créatrice* :

Un siècle a passé depuis l'invention de la machine à vapeur, et nous commençons seulement à ressentir la secousse profonde qu'elle nous a donnée. La révolution qu'elle a opérée dans l'industrie n'en a pas moins bouleversé les relations entre les hommes. Des idées nouvelles se lèvent. Des sentiments nouveaux sont en voie d'éclore¹⁸⁰.

C'est que la « maîtrise » de la matière que l'intelligence fabricatrice met en branle permet à Bergson de conclure que cette activité est elle-même détentrice du

¹⁷⁵ EC, p. 162, cité par H. Fujita.

¹⁷⁶ A partir de cette « industrie de l'être vivant », H. Fujita met en avant trois points : « primo, les êtres vivants comme organismes sont produits par le grand souffle de la vie ; secundo, l'être vivant mobilisant l'instinct ou l'intelligence rend plus sûre sa survie ; tertio, l'intelligence et l'industrie sont un double tranchant, réalisant en même temps le succès le plus grand et le danger le plus menaçant. », AB IV, p.281-282.

¹⁷⁷ Nous renvoyons ici à la note 86 du chapitre IV, p. 500 de l'édition critique.

¹⁷⁸ DS, p. 316.

¹⁷⁹ DS, p. 322.

¹⁸⁰ EC, p. 139, cité par H. Fujita.

mouvement que doit poursuivre l'humanité, celui-ci étant pleinement orienté vers la création. Car il semble bien que l'invention possède ce don particulier, « comme si elle avait pour effet essentiel de nous hausser au-dessus de nous-mêmes et, par là, d'élargir notre horizon. »¹⁸¹ C'est bien cette position qu'approfondira Bergson au sein de « Mécanique et mystique » dans le chapitre quatre des *Deux sources*, ou comment la science et l'industrie peuvent certes mener au superflu en « suiv[ant] la mode, fabriquant sans autre pensée que de vendre »¹⁸², mais comment elles sont également, nous l'aurons au terme de ce parcours bien compris, les ressorts d'un « certain agrandissement »¹⁸³.

Au-delà de la prise en compte de l'industrie, H. Fujita met également en avant la théorie du langage telle qu'elle est abordée par Bergson dans *L'Évolution créatrice*. Alors que cette notion est d'ordinaire comprise chez Bergson sous un angle péjoratif issu de la seule prise en compte de l'*homo loquax* de la deuxième partie de l'« Introduction » de *La Pensée et le mouvant*¹⁸⁴, ou bien encore de l'incapacité du langage à rendre l'intuition¹⁸⁵ ; nous pouvons accéder à un autre stade de compréhension avec la prise en compte du langage au sein de *L'Évolution créatrice*. Dans cet ouvrage, Bergson met en effet en avant les ressources que possède le langage quant à une certaine libération de l'homme par rapport aux choses. Alors que le langage est ce qui immobilise, découpe selon le bon vouloir de l'intelligence, il permet dans le même temps de libérer cette dernière :

Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer¹⁸⁶.

A partir de cela, l'interprète sur lequel nous nous appuyons ici met en avant les fruits du langage en tant que celui-ci, par la métaphore notamment, peut exprimer au travers des mots plus que leur signification stricte. Le langage laisse donc passer quelque chose de mouvant au travers des mailles de la solidification. Nous ne nous appesantirons pas sur ce point, remarquons seulement que, par le biais de l'industrie ou du langage, nous comprenons le regain de l'intelligence qui, plus que fabricatrice, est créatrice.

¹⁸¹ EC, p. 184.

¹⁸² DS, p. 326.

¹⁸³ DS, p. 330.

¹⁸⁴ « *Homo faber*, *Homo sapiens*, devant l'un et l'autre, qui tendent d'ailleurs à se confondre ensemble, nous nous inclinons. Le seul qui nous soit antipathique est l'*Homo loquax*, dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole. » PM, p. 92.

¹⁸⁵ Voir à ce propos notamment « L'intuition philosophique » dans *L'Énergie spirituelle*.

¹⁸⁶ EC, p. 160, cité par H. Fujita.

Dès lors, il convient d'approfondir de quelle manière l'utilisation de l'intelligence sera comprise comme un échec ou comme un succès ; c'est que, pour contrer la nature dans ce qu'elle a de plus persistant, à savoir la tendance à la répétition, l'intelligence se doit de comprendre le fonctionnement et la structure de son ancrage, car ce n'est que de cette façon qu'elle pourra les surmonter. En effet, l'enjeu est bien de dépasser le naturel en ce qu'il nous pousse à la guerre, ou comment

puisqu'au fond de nos conclusions il y avait une distinction radicale entre la société close et la société ouverte, puisque les tendances de la société close nous ont paru subsister, indéracinables, dans la société qui s'ouvre, puisque tous ces instincts de discipline convergeaient primitivement vers l'instinct de guerre, nous devons nous demander dans quelle mesure l'instinct originel pourra être réprimé ou tourné, et répondre par quelques considérations additionnelles à une question qui se pose à nous tout naturellement¹⁸⁷.

Il nous semble que les analyses de l'intelligence fabricatrice, telles qu'elles ont été développées plus haut, répondent en parti à cette nécessité de « tourner l'instinct originel » ; en plus de ces propositions, Bergson fait quelques allusions à ce tournant de l'instinct originel. Cette possibilité est pour Bergson indissociable d'une compréhension de l'ensemble des forces qui sont en jeu dans les dispositions naturelles à la société. « Cette nature, l'humanité dans son ensemble ne saurait la forcer. Mais elle peut la tourner. Et elle ne la tournera que si elle en connaît la configuration.¹⁸⁸ » De plus, cette connaissance devra s'allier, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent à une volonté de passer au-delà de ce qui tient l'humanité rivée à la matière dans sa compréhension la plus négative, car « aucunes de ces difficultés n'est insurmontable si une portion suffisante de l'humanité est décidée à les surmonter. Mais il faut les regarder en face, et savoir à quoi l'on consent quand on demande la suppression des guerres.¹⁸⁹ » C'est donc la guerre, en tant qu'elle est le symptôme de la clôture la plus absolue au sein du mixte de l'expérience humaine, qui demande à être non seulement comprise dans sa structure mais également dépassée par une alliance de forces. Nous voici face aux prémisses de l'analyse qui va suivre, à savoir la compréhension de la guerre dans ses causes et de son dépassement par les propositions de remèdes bergsoniens.

Constats et propositions

¹⁸⁷ DS, p. 306-307.

¹⁸⁸ DS, p. 291.

¹⁸⁹ DS, p. 310.

Nous partons donc en quête de la connaissance de la configuration qui rattache l'homme à la guerre ainsi que des modalités nécessaires pour surmonter ce rattachement. Bergson nous livre l'un et l'autre de la manière la plus concise dans ce qui suit :

le schéma que nous venons de tracer marque suffisamment les causes essentielles : accroissement de population, perte de débouchés, privation de combustibles et de matières premières.

Éliminer ces causes ou en atténuer l'effet, voilà la tâche par excellence d'un organisme international qui vise à l'abolition de la guerre¹⁹⁰.

Commençons donc notre parcours en prenant le temps de comprendre quel rôle joue la guerre au sein du bergsonisme. Nous avons expliqué plus haut de quelle façon l'intelligence fabricatrice était en lien avec la guerre, comment elle pouvait concourir, par l'extension de la fabrication à la propriété, à provoquer l'instinct guerrier. Cet « instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature.¹⁹¹ » C'est que, dans un premier temps, la société naturelle s'est organisée selon la plus grande clôture, l'instinct guerrier se manifestant dans la conquête — conquête que Bergson comprend sous le signe de la commodité¹⁹² — et la guerre étant essentiellement liée au territoire et à sa gouvernance. Dès lors, si les sociétés manifestaient le besoin d'une alliance, ce n'était pas d'après une raison intrinsèque d'alliance mais de défense, parce que l'ennemi pouvait être commun. On comprend en ce sens comment la création d'une nouvelle société, d'un empire était le fait d'une normalisation close. Bergson note pourtant un point positif dans ce processus, c'est le patriotisme entendu comme « un principe d'union qui monte du fond de chacune des sociétés élémentaires assemblées »¹⁹³. En ce qui concerne la gouvernance de ces sociétés naturelles, Bergson développe l'idée selon laquelle le commandement en place au sein de la monarchie ou de l'oligarchie n'est pas forcément seulement issu de la force, encore moins bien sûr d'une supériorité naturelle, mais qu'il appartient pour une bonne part à une croyance du reste de la population en cette illusion d'une supériorité naturelle¹⁹⁴, et par là même à un assentiment quant à la supériorité sociale. Cette inégalité fondamentale, concomitante d'un rapport de commandement et d'obéissance, se décline parfois avec férocité, car « la nature, massacreuse des individus en même temps que génératrice des espèces, a dû vouloir le chef impitoyable si elle a

¹⁹⁰ DS, p. 308.

¹⁹¹ DS, p. 303.

¹⁹² DS, p. 294.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Voir à ce propos la note 35 du chapitre IV de l'édition critique.

prévu des chefs. »¹⁹⁵ Nous savons depuis le premier chapitre de notre étude de quelle façon Bergson réagit face à la dichotomie dominant/dominé, puisqu'il prend parti pour un dimorphisme en chacun de nous. Au terme de ce parcours nous pouvons donc comprendre que les caractères de la société naturelle, si nous la laissons faire, se cantonnent à : « repliement sur soi, cohésion, hiérarchie, autorité absolue du chef, tout cela signifie discipline, esprit de guerre. »¹⁹⁶

Cette compréhension de la guerre comme naturelle, qui plus est comme fondant un groupement que l'on puisse appeler société¹⁹⁷, et comme découlant d'un instinct guerrier, donne les soubassements pour comprendre la distinction entre deux formes de guerre : les guerres accidentelles et les guerres essentielles¹⁹⁸. Les premières étant plutôt à entendre comme des querelles et se caractérisant par un esprit de conquête et une certaine vanité, alors que les secondes s'attacheraient plutôt à une volonté de maintien « à un certain niveau de vie au-dessous duquel on croit qu'il ne vaudrait plus la peine de vivre.¹⁹⁹ » Les secondes vont nous intéresser ici, en ce qu'elles sont le plus attachées à l'instinct guerrier — les guerres accidentelles ne se produisant que « pour empêcher l'arme de se rouiller »²⁰⁰ — et en ce qu'elles développent une férocité croissante. Nous avons rapidement croisé dans notre citation d'introduction les raisons fondamentales de la guerre selon Bergson, nous nous y arrêtons maintenant. La principale cause de la guerre est pointée comme étant la surpopulation. La guerre essentielle naît en effet de la nécessité de la survie la plus basique, elle est lutte pour la nourriture. Ce besoin allant en s'accroissant avec la population²⁰¹, nous comprenons par là pourquoi Bergson pointe ce problème comme cause principale de la guerre. Il promeut alors, pour pallier à ce problème, un interventionnisme étatique pour la régulation des naissances, interventionnisme qui ne sera efficace que s'il est corollaire d'une décision mondiale. Un organisme mondial de décision est, comme chacun sait, une des propositions les plus fortes de Bergson dans ce quatrième chapitre, et nous y reviendrons très vite. Auparavant, il s'agit de comprendre dans quelle position Bergson se trouve en prônant la

¹⁹⁵ DS, p. 297.

¹⁹⁶ DS, p. 302.

¹⁹⁷ Voir DS, p. 295 : « Il faut prendre la société au moment où elle est complète, c'est-à-dire capable de se défendre, et par conséquent, si petite soit-elle, organisée pour la guerre. »

¹⁹⁸ DS, p. 303 et p. 305.

¹⁹⁹ DS, p. 305.

²⁰⁰ DS, p. 303.

²⁰¹ A ce titre, L. Lawlor décrit *Les Deux Sources* comme un livre sur la sexualité, voir à ce propos, « L'ascétisme et la sexualité : le progrès éthique dans Les deux sources de la morale et de la religion », ABI, p. 231 à 242.

régulation des naissances ; nage-t-il en plein malthusianisme ? La doctrine de Malthus est, nous le savons, basée sur un contrôle politique des naissances, à partir d'une analyse de la croissance démographique dans son lien avec la production des substances alimentaires²⁰² ; ces dernières étant jugées insuffisantes, la démographie demande alors à être régulée. Bergson fait le même constat, et c'est dans cette lignée que nous pouvons comprendre « laissez faire Vénus, elle vous amènera Mars. »²⁰³ Au-delà d'un constat malthusien, Bergson amplifie même le propos puisqu'il pense l'industrie, comme créatrice de besoins superflus pouvant passer pour nécessaires, d'où la possibilité d'une guerre non pas pour la survie, mais pour le maintien du niveau de vie. Ainsi, la radicalisation bergsonienne se propose non seulement de questionner la démographie, mais également l'effort industriel en tant qu'il court vers des plaisirs de plus en plus effrénés²⁰⁴. On notera au passage l'actualité de telles problématiques, tournées aujourd'hui vers des perspectives de répartition ou de redistribution que Bergson évoque également d'ailleurs²⁰⁵. Le diagnostic est dès lors posé entre gestion de l'industrie et gestion de la démographie. Afin de pouvoir tourner l'instinct guerrier, c'est par une gestion en termes de réglementation qu'il faut passer « (vilain mot, mais qui dit bien ce qu'il veut dire, en ce qu'il met impérativement des rallonges à règle et à règlement).²⁰⁶ » Bergson se pose par là comme défenseur de la politique ; en tant que le politique est entendu comme un produit de l'intelligence, réfléchissant sur ces instincts guerriers, et la politique comme l'application pratique de ces réflexions. Dès lors, nous pouvons comprendre avec P. Soulez, comment Bergson, dans ce chapitre, « passe d'une réflexion sur le politique à des "considérations", selon ses propres termes, sur la politique. (...) De théoricien du politique, Bergson devient donc, en bon "bergsonien", penseur de quelques problèmes politiques. »²⁰⁷ Et en bon bergsonien, Bergson se doit alors de donner les clés et remèdes de ces problèmes, il le fait au fil du texte, nous proposons ici de traiter ces solutions à part, afin de mettre en avant ce en quoi elles sont strictement bergsoniennes.

Nous avons ici choisi de nous concentrer sur trois exemples de remèdes, sur trois compréhensions de la normalisation ouverte ; deux d'entre eux (la démocratie et les organisations internationales) étant des propositions politiques au sens strict, malgré la

²⁰² Malthus considérant que la croissance démographique augmente de manière exponentielle, tandis que la production des denrées augmenterait de manière arithmétique.

²⁰³ DS, p. 309.

²⁰⁴ DS, p. 310.

²⁰⁵ DS, p. 309.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Bergson politique, op. cit.*, p. 278.

limite inhérente à la pensée politique si tant est qu'elle se veuille bergsonienne, et la troisième étant plutôt à envisager comme une théorie historique (nous nous interrogerons en effet sur l'appel à la simplicité issu des lois de dichotomie et de double frénésie). Alors que Bergson énumère les maux d'une société construite sur l'instinct de guerre, nous ne devons pas oublier que la part d'ouvert que ce mixte comprend est également isolable, et de fait qu'elle est thématifiée par Bergson. La première manifestation de l'ouvert est selon lui à retrouver dans le régime démocratique. La démocratie est en effet, selon Bergson, d'« essence évangélique »²⁰⁸, principalement car elle est à la source de la réconciliation des deux principes fondamentaux que sont l'égalité et la liberté, à travers le témoignage de la fraternité. La devise républicaine est donc tenable grâce à l'amour divin lui permettant de lier les opposés. Par sa volonté d'universalité, la démocratie instituée est donc un dépassement intentionnel de la clôture : « De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la "société close".²⁰⁹ » La position bergsonienne quant à ce régime s'éclaire donc et pourrait être résumée en accord avec la proposition de W. Churchill : « La démocratie est le pire des régimes, à l'exception de tous les autres déjà essayés dans le passé. » Car c'est bien le « en intention » qui fait toute la portée en même temps que la limite de la démocratie. Et c'est également à partir de lui que l'on peut saisir de quelle manière cet exemple de normalisation ouverte, étant tout entier basé sur une dimension religieuse, respecte l'indétermination créative de l'avenir :

Comment demander une définition précise de la liberté et de l'égalité, alors que l'avenir doit rester ouvert à tous les progrès, notamment à la création de conditions nouvelles où deviendront possibles des formes de liberté et d'égalité aujourd'hui irréalisables, peut-être inconcevables ? On ne peut que tracer des cadres, ils se rempliront de mieux en mieux si la fraternité y pourvoit²¹⁰.

La définition en reste donc totalement ouverte, d'aucuns diront floue, mais peut-être vaut-il mieux penser ce laxisme théorique que de surdéterminer les individus aux travers de textes de lois indigestes. La démocratie, de par son ouverture constitutive est alors plus à penser comme direction que comme régime, « il faut y voir simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité. »²¹¹ Cette caractérisation en termes d'idéal dote la démocratie d'un statut tout particulier, elle n'est en effet par là, selon les mots de P. Soulez, « jamais adéquate à un régime particulier, ni même à la limite à l'idée de "régime", en tant que celui-ci impliquant un contenu déterminé s'oppose à l'idéal qui

²⁰⁸ DS, 300.

²⁰⁹ DS, p. 299.

²¹⁰ DS, p. 300-301.

²¹¹ DS, p. 301.

est par définition indéterminé.²¹² » Cette conception pourrait par là même évincer Bergson du champ de la politique, mais il n'en est rien, car il peut par ce biais mettre en avant le trait fondamental de la démocratie, comme structure (à défaut de régime) permettant l'opposition. La volonté de Bergson n'est pas de passer outre les problèmes pratiques de l'application effective des principes démocratiques, d'ailleurs il en note les difficultés²¹³, mais bien plutôt de penser en toute rigueur les capacités de cet idéal à développer son potentiel. C'est pour cette raison que Bergson ne pense pas l'indétermination comme un moins, comme quelque chose de vague, mais comme « l'inadéquation de tout contenu par rapport à l'idéal (...) la difficulté à *préciser* (par le symbole) les contours d'une réalité néanmoins déterminée »²¹⁴ ; la précision pouvant parfois être l'écueil d'une pensée politique basée sur la tendance à l'idéal. C'est en tout cas de ce point de vue que P. Soulez, une fois venu le moment de classer Bergson politiquement parlant, qualifie son apport à une pensée dite « de gauche ». L'interprète se propose en effet de comprendre une pensée « de droite » ou « de gauche » comme privilégiant respectivement l'ordre ou la justice. Dès lors, un parti au pouvoir ne pouvant permettre le désordre, il est concevable de tenir tout parti au pouvoir comme « de droite », là serait d'ailleurs un des apports bergsoniens à une pensée privilégiant l'ordre, car « une pensée politique ne peut pas être toute entière de "renversement" ». ²¹⁵ » P. Soulez défend également le point de vue selon lequel Bergson apporterait quelque chose à une pensée politique « de gauche » de part sa compréhension de l'idéal :

c'est que la stéréotypie des formules et des recettes n'est pas une manière adéquate de poursuivre la réalisation d'un idéal dont le contenu est par principe indéterminé. Il est conforme à la méthode politique de l'idéal de procéder à des révisions sans pour autant renoncer à l'accomplissement ni affaiblir la volonté²¹⁶.

Ainsi, si l'interprète hésite dans la façon de « classer » Bergson politiquement parlant, notamment à cause de son *international mind*, qui fait rempart contre toute tentative de classification hâtive au niveau d'une politique intérieure, il n'est cependant pas impossible de qualifier la démarche bergsonienne, car affleure, au cours des *Deux sources*, une position plus interventionniste que libérale, tant au niveau d'une gestion internationale des problèmes que nationale visant à diriger l'industrie et l'économie²¹⁷.

²¹² *Bergson politique, op. cit.*, p. 286.

²¹³ Notamment quant à un régime parlementariste.

²¹⁴ *Bergson politique, op. cit.*, note 136, p. 301.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 298.

²¹⁶ *Bergson politique, op. cit.*, p. 301.

²¹⁷ Voir à ce propos les notes 73 et 76 du chapitre IV de l'édition critique.

Bergson se pose en effet en défenseur et en précurseur des organisations internationales, puisqu'il défend notamment la mise en place et le rôle de la Société des Nations (SdN). Outre le fait qu'il ait été président de la Commission Internationale de Coopération Intellectuelle (CICI), il pose le principe même d'une organisation internationale comme un des piliers d'émergence de l'ouvert au sein du clos. Sa réalisation est dépendante, une fois n'est pas coutume, de grands hommes de bien ayant adopté à l'égard des problèmes une vision particulière : « comme tous les grands optimistes, ils ont commencé par supposer résolu le problème à résoudre. »²¹⁸ Ce problème reste bien sûr celui de la guerre, et de l'esprit belliqueux, n'oublions pas que la SdN est fondée en 1919 avec le Traité de Versailles. Cette société est donc fondée sur l'espoir « fou » du contexte de l'entre-deux guerres, après la « Der des Ders ». A travers la promotion des Organisations internationales dont Bergson envisage l'action non seulement au niveau d'une entente commune pour la régulation des naissances²¹⁹, mais également au niveau d'une politique agricole en liaison avec une force industrielle rationalisée²²⁰, nous voyons s'affirmer le choix bergsonien d'un interventionnisme étatique et supra-étatique fort. Cependant, il note également les limites d'un tel genre d'organisation, notamment quant au rôle d'arbitre que celui-ci serait amené à jouer. En effet, concevoir une organisation internationale engagée pour une défense de la paix revient à opposer à l'instinct de guerre une discipline close, ou comment elle aurait à trouver sa place au sein d'un monde encore rongé par la clôture dans lequel les belligérants n'iraient à la recherche du juge que s'ils y « sont obscurément encouragés par l'instinct de discipline immanent à la société close »²²¹. Bergson met donc bien ici en avant une des raisons de l'improbabilité de l'effectivité d'une telle organisation. Et P. Soulez souligne ce problème en convoquant le « différend » de Lyotard :

Par définition deux peuples n'ont pas de juge commun. (...) Dans ces conditions, où est la règle commune qui permettrait d'arbitrer leur querelle ? (...) il y a *différend*, en ce sens qu'il n'existe aucun idiome commun accepté de part et d'autre permettant de traduire dans la langue de l'un le dommage que l'autre estime avoir subi. Traduisant, pour notre part, la pensée de Bergson à travers l'"idiome" philosophique de J.-F. Lyotard, nous pourrions dire que pour Bergson les individus d'une même société n'ont entre eux que des "litiges", si graves soient-ils, les peuples des "différends" si minimes qu'en soit l'enjeu aux yeux d'un tiers ou de la postérité. C'est justement ce regard du tiers qui est refusé. S'il était accepté, il y aurait par hypothèse lien social et idiome commun²²².

²¹⁸ DS, p. 306.

²¹⁹ DS, p. 308-309.

²²⁰ DS, p. 326-327.

²²¹ DS, p. 306.

²²² Bergson *politique*, op. cit., p. 289.

Pourtant, malgré cela, *Les Deux Sources* reste un texte optimiste par rapport au projet de construction d'un langage commun, nous savons qu'il n'en sera pas toujours de même, puisque Bergson finira par admettre l'échec de la SdN, en soulignant toutefois ses ambitions et son hypothétique portée. Car même si « tout fut compromis et peut-être perdu, par la défection des Etats-Unis qui entraîna celle de l'Angleterre », il n'en reste pas moins que pour Bergson, la SdN est envisagée comme la continuation « de l'esprit évangélique dans les rapports entre nations.²²³ » C'est ainsi que l'histoire rattrapa l'idéal, ou qu'une portion vraisemblablement insuffisante de l'humanité fut encline à surmonter sa propre nature, la mise en place du projet s'étant enrayé dans une lutte sénatoriale, alors que Bergson continuait de juger ce projet tout à fait réalisable. A partir de là, il ne s'agit pas de condamner les organisations internationales d'après un procès historique, ou de creuser le fossé entre la proclamation de leur principe et l'application qu'elles doivent en faire, mais bien plutôt de tenir en même temps le rôle qu'elles ont à jouer dans l'agrandissement des sociétés — agrandissement porté par l'idéal de l'ouverture, bien que restant d'une nature fondamentalement différente²²⁴ — ainsi que dans le changement des mentalités que cette demi-ouverture voudrait apporter. Bergson envisage en effet la propagation de l'ouverture, par le biais de l'agrandissement, à travers la compréhension de l'étranger par la connaissance de sa langue.

Celui qui connaît à fond la langue et la littérature d'un peuple ne peut pas être tout à fait son ennemi. On devrait y penser quand on demande à l'éducation de préparer une entente entre nations. La maîtrise d'une langue étrangère, en rendant possible une imprégnation de l'esprit par la littérature et la civilisation correspondantes, peut faire tomber d'un seul coup la prévention voulue par la nature contre l'étranger en général²²⁵.

Cette vision traduit bien le rôle primordial que doit jouer l'éducation et la culture au sein d'une société où les peuples sont de plus en plus amenés à se côtoyer. La connaissance de l'autre, à travers sa langue et ses différences culturelles devenant ainsi la possibilité d'un pont et d'un dialogue. N'oublions pas quel rôle Bergson a joué au sein de la CICI, car ce qu'il nous dit ici dépasse la prise en compte d'un simple agrandissement de culture ou de milieu intellectuel, et Bergson tient déjà ce qui se fera jour comme une des problématiques les plus épineuses du siècle à venir, à savoir la tension entre mondialisation et uniformisation, entre globalisation et diversité. En nous exhortant à la connaissance de la différence, à la maîtrise de la langue étrangère,

²²³ *Mélanges, op. cit.*, p. 1565-1566, cité par G. Waterlot et F. Keck dans la note 63 du chapitre IV de l'édition critique.

²²⁴ *Bergson politique, op. cit.*, p. 287-288.

²²⁵ DS, p. 305.

Bergson passe au-delà de l'illusion de l'esperanto, dont il percevra d'ailleurs les dangers²²⁶, et par là même promeut un modèle de maintien des particularités sans préjugés, mais nourris d'efforts de compréhension. Le mouvement bergsonien est teinté de cet espoir que l'effort portera ses fruits et permettra de surmonter jusqu'à ce qui semble persister comme inhérence. Ainsi, même s'il met en place une vision plus générale de l'avenir que nous nous apprêtons à envisager pour finir, celle-ci est à comprendre dans le même sens ; le retournement ne se fera qu'au prix de la compréhension des excès.

Au-delà des appréhensions politiques, ce quatrième chapitre des *Deux sources* permet à Bergson de proposer deux lois d'évolution des tendances ; nous les avons entrevues, il s'agit de la loi de dichotomie et de la loi de double frénésie, nous devons maintenant les approfondir afin de voir comment métaphysique et histoire se lient dans le dernier mouvement des *Deux Sources*. Bergson met en place un schéma de compréhension du progrès historique, il ne s'agit pas ici pour lui d'établir des lois au sens strict, car il précise bien qu'il ne croit pas « à la fatalité en histoire »²²⁷, mais d'utiliser un mot qu'il juge « commode quand nous nous trouvons face à une régularité suffisante »²²⁸. La régularité que l'on peut retrouver ici émerge avec la compréhension des tendances, ou comment Bergson passe, dans l'utilisation du terme de tendance, de la vie comme dissociation de tendances, à l'appréhension du domaine de la liberté (psychologique et sociale) au sein duquel il nous dit que la divergence cohabite dans l'individu ou la société²²⁹. Dès lors le processus de développement des tendances mis à jour sera différent de ce que nous avons rencontré jusque là, et c'est pourquoi Bergson forge ces deux derniers concepts. Par là, il nous montre l'inexorable excès de chaque tendance prise à part, car la cohabitation des deux directions ne se fait que dans une lutte, cette dernière n'étant toutefois pas comprise dans un sens négatif. A ce stade de la réflexion, Bergson nous parle en effet des bienfaits d'une lutte entre les tendances qui serait créatrice, ou comment le progrès n'émergerait que par oscillation²³⁰. La frénésie est donc à comprendre comme exagération ou amplification telle de la tendance que, ce n'est que devant la catastrophe de son excès que l'humanité peut réagir. En appliquant sa pensée « biologisante » au domaine de la liberté, Bergson nous propose une grille de

²²⁶ Voir note 59 du chapitre IV de l'édition critique.

²²⁷ DS, p. 313.

²²⁸ DS, p. 316.

²²⁹ DS, p. 314.

²³⁰ Ainsi celui qui ne conçoit pas le progrès voit la lutte, tandis que celui qui le conçoit voit l'oscillation, « la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès », DS, p. 317.

lecture historique envisageant le quinzième et le seizième siècle comme une période d'ascétisme et de simplicité durant laquelle le mysticisme s'est propagé. Pour son développement, il a eu besoin de faire recours à la mécanique, en ce qu'elle semblait pouvoir libérer l'homme de ses besoins vitaux, nous avons vu de quelle manière plus haut. Seulement, il ne faut pas oublier que si la mystique a ainsi appelé la mécanique, cette dernière exige également une mystique afin de se sortir de la frénésie de luxe et d'amusement dans laquelle elle est tombée²³¹. Le développement matériel accru doit donc être appuyé par un renouveau spirituel, par une exigence de simplicité. Nous comprenons dès lors, comment c'est en ayant conscience de l'impulsion à la base de l'industrie, en en comprenant l'appel essentiel et les dérives superflues, que l'humanité pourra s'engager dans ce que Bergson appelle un progrès. Cette possibilité ne dépend que d'elle, car d'elle seule sont nées les dérives imprimées à l'industrie par le biais de l'esprit d'invention²³². C'est en ce sens qu'il nous a paru important de souligner le retour en force de la notion de volonté dans le chemin bergsonien menant aux *Deux sources*, car le célèbre appel final ne dit finalement pas autre chose : tout dépend de nous.

L'humanité gémit, à demi-écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux.

Le recours à la simplicité, à la divinité est donc à comprendre comme un appel, car à défaut de pouvoir prétendre au génie ou à l'héroïsme mystique, nous avons essayé de montrer que l'héroïsme quotidien, à portée de l'homme, prenait sa source dans l'idéal de la destination dessinée par l'ouverture la plus radicale. C'est ainsi que nous pourrions puiser la force nécessaire à l'effort pour « tourner un à un les obstacles que la nature dresse contre notre civilisation »²³³.

²³¹ DS, p. 329-330, voir la note 115 du chapitre IV de l'édition critique qui parle à ce propos de « cercle vertueux ».

²³² DS, p. 328.

²³³ DS, p. 338.

Conclusion

« Devenir n'est pas mourir à petit feu, ou se morfondre en faisant des mots croisés dans l'attente de la fin, mais se réaliser à l'infini. »

Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 245.

Notre traversée des *Deux sources*, entre ellipses et insistances, a permis, nous l'espérons, de renouer avec l'homme bergsonien. Le mouvement qui fut le notre s'est voulu dépassement du spectaculaire mystique. Car si métaphysique et histoire nous mettent bien face au voyage créateur du héros, il ne faut jamais perdre de vue que ce n'est pas là le dernier mot de Bergson. Au-delà du mystique, doit pouvoir être pensable l'action proprement humaine, non exceptionnelle, quotidienne, vraie parce que réelle. Toute la difficulté venant alors du terme même d'action, car pour qu'elle soit valorisée en tant que telle, elle doit présenter les caractères de la création et de la nouveauté, sceau bergsonien de la durée, témoignage de la liberté.

La méthode bergsonienne propre au mouvement métaphysique doit alors être pensée avec la plus extrême rigueur tout en ne niant pas l'empirique duquel elle tire sa substance. C'est ainsi que nous pouvons comprendre comment l'importance de la différence de nature, dégagée dans le premier pas de notre étude, révèle les ambitions bergsoniennes de précision quant aux pures qui cohabitent au sein du mixte de notre expérience. Du clos ou de l'ouvert, il s'agit de se forcer à la distinction. Seulement, une fois comprise la pureté métaphysique, il n'est pas question de l'appliquer telle quelle au réel ; car nous avons vu jusqu'où une différence de nature, dans toute sa radicalité pouvait nous entraîner. Si la philosophie bergsonienne peut être qualifiée d'aristocratique en ce qu'elle réserve le privilège de l'excellente vertu aux seuls héros, elle ne va jamais jusqu'au point de non retour consistant à penser une nature de héros, ou une prédisposition de naissance. Le clivage est plus complexe, et la métamorphose, à défaut d'être pensable, reste possible. La tentation est dès lors grande de vouloir savoir par quel chemin passer pour devenir héros. Nous y avons d'une certaine manière succombé, puisque penser la différence de nature dans son entre-deux revient à interroger la voie à suivre. Le mystérieux passage a ainsi pris tour à tour la figure de l'écho, du bond, de

l'affrangement ou de la tension bergsonienne. Chaque fois nous approchant un peu plus du mouvement, nous en manquons, tout comme Bergson nous en avait prévenu, l'essence. Nous répondons donc à Spencer, à notre façon, en maintenant l'ampleur des conséquences que comprend la pensée d'un principe tout entier action, qui ne se décomposera donc qu'au prix de l'amplitude, qu'au prix de la cohabitation de la continuité et de la discontinuité.

Le génie bergsonien des *Deux sources* réside, selon nous, dans la prise en compte radicale de la finitude humaine, tout en ne l'y réduisant pas. L'homme est pensé comme acteur d'une possible tension, au prix d'un effort qu'il peut engendrer. Au cœur de l'histoire, ou d'une pensée politique, la philosophie métaphysique bergsonienne déploie ses ressources comme autant de balises sur le chemin de la liberté. De la vulgarisation de l'émotion présidant à la pure ouverture peuvent émaner quelques conséquences libératrices du joug de la clôture. C'est ce que nous nous sommes évertués à montrer dans le dernier chapitre de notre étude, ou comment l'entre-deux peut être compris non pas comme un déchet d'ouverture, mais comme tout entier tendu vers l'ouvert, si tant est que celui-ci ait été entendu ou perçu à défaut d'être vécu. Il restera donc dans cette position quelques reliquats de l'écho tel qu'il a été présenté, mais l'entre-deux possède également une certaine autonomie, toute entière intellectuelle, où il ne s'agit pas de croyance en l'ouvert, mais de véritable dépassement. Car au-delà de la croyance en l'amour divin, la seule chose à laquelle nous exhorte Bergson est la philosophie. Partagée entre intuition et intelligence, nous avons, au travers de notre travail, insisté sur la dimension de libération attenante à l'intelligence.

En ce sens, la création inhérente à la durée sonne comme un idéal que les hommes doivent vouloir à défaut de pouvoir la rendre effective. La création de valeurs éthiques, morales ou religieuses peut être envisagée en deçà de la pureté mystique. Appréhender l'ouvert au sein du clos revient à saisir leur contagion et à amplifier leur dénouement. Entre intellectualité et volonté, Bergson se fait porteur d'une pensée politique d'envergure. Cette politique restera quelque peu problématique puisqu'elle ne prescrit pas, de peur de fermer. Toute entière universelle, elle reste sur le fil de l'énonciation de l'idéal, irréalisable par définition mais présidant pourtant aux plus grandes mises en œuvre. La boussole du clos et de l'ouvert permet à l'homme qui la détient, l'orientation dans son action, et ainsi, peut-on l'espérer, le progrès.

Les Deux Sources se révèle être un ouvrage au sein duquel, plus que jamais, Bergson met à l'épreuve sa pensée philosophique face à l'implacable du réel. La spéculation

métaphysique pourrait se heurter avec l'empirie, et pourtant il n'en est rien ; l'entraide joue à plein. Certes, seul le regard rétrospectif pourra nous donner les clés de lecture nécessaires au jugement de la réussite ou de l'échec de l'entreprise, mais il n'est aucunement question de voir dans cette démarche une désespérance à l'action. Au contraire, la prise de risque est assumée, au nom de la tendance, mais également afin d'affubler l'homme de l'étoffe de sa responsabilité.

Références bibliographiques

Ouvrages de Bergson :

- *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, et éditée par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2008.
- *L'Énergie spirituelle*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1919.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1927.
- *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1907.
- *La Pensée et la mouvant*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1938.
- *Matière et mémoire*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1896.
- *Mélanges*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1972.
- « Une mise au point de Bergson sur Les Deux Sources, texte inédit de Bergson », présenté et commenté par Camille de Belloy, in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002.

Ouvrages sur Bergson :

- Deleuze Gilles, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- François Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, Paris, PUF, 2008.
- Goddard Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- Gouhier Henri, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1987.
- Jankélévitch Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959.
- Soulez Philippe, *Bergson politique*, Paris PUF, 1989.
- Worms Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.
- Worms Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997.

Articles sur Bergson :

- Deleuze Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », in *Les Études Bergsoniennes*, vol. IV, Paris, Albin Michel, 1956, p. 79-112.

- Deleuze Gilles, « Image-mouvement et image-temps », cours Vincennes-St Denis, datant du 05/01/1981, disponible sur :
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=70&groupe=ImageMouvementImageTemps&langue=1>, consulté le 10/02/08.
- François Arnaud, « Justice et histoire. Genèse et généalogie de la justice chez Nietzsche et Bergson », disponible sur :
[http://www.doiserbia.nb.rs/\(A\(RFvoyMvlyQEkAAAANDJkNTRhOWYtNmJiZi00MWIyLWE0NGU+MTImMDUyYzlkYzZjQlB1Pg8yChrOA8qjqES9hJldPo1\)\)/img/doi/0353-5738/2008/0353-57380801009F.pdf](http://www.doiserbia.nb.rs/(A(RFvoyMvlyQEkAAAANDJkNTRhOWYtNmJiZi00MWIyLWE0NGU+MTImMDUyYzlkYzZjQlB1Pg8yChrOA8qjqES9hJldPo1))/img/doi/0353-5738/2008/0353-57380801009F.pdf), consulté le 05/05/09.
- Fujita Hisashi, « Le tremplin et la table. La matérialité chez Bergson et Lévinas » in *Annales Bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2008, p. 269-283.
- Goldschmidt Victor, « Cours sur le premier chapitre de Matière et mémoire (1960) », édités et présentés par Debora Morato-Pinto in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002, p.69-128.
- Keck Frédéric, « Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans Les Deux Sources de la morale et de la religion », in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002, p. 195-214.
- Le Blanc Guillaume, « Le problème de la création, Canguilhem et Bergson », in *Annales Bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2004, p. 489-506.
- Leonard Lawlor, « L'ascétisme et la sexualité, le problème éthique, dans Les Deux Sources de la morale et de la religion », in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002, p. 231-242.
- Riquier Camille, « Le problème de la volonté ou Bergson en chemin vers Les Deux Sources » in *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ouvrage dirigé par Ghislain Waterlot, Paris, PUF, 2008, p. 65-94.
- Robinet André, « Bergson et l'Indien Sioux », in *Revue internationale de philosophie*, n°177, 1991, p. 97-107.
- Sitbon-Peillon Brigitte, « Bergson et le primitif : entre métaphysique et sociologie », in *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, volume édité par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2002, p. 171-194.

- Waterlot Ghislain, « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à "l'auteur de L'Évolution créatrice" », in *Archives de philosophie* 2008/2, Tome 71, p. 269-288.
- Worms Frédéric, « Le clos et l'ouvert dans Les Deux Sources de la morale et de la religion : une distinction qui change tout », in *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ouvrage dirigé par Ghislain Waterlot, Paris, PUF, 2008, p. 45-64.

Autres œuvres citées :

- Canguilhem Georges, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Le Blanc Guillaume, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2002.
- Le Blanc Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.

Résumé

En s'interrogeant sur la place de l'homme dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, nous sommes dans l'obligation de prendre en compte la distinction qui traverse cet ouvrage, à savoir la distinction entre le clos et l'ouvert. Celle-ci nous permet à la fois de comprendre ce qui se joue au cœur des morales et des religions, traçant au sein de ces dernières une ligne de partage irréversible, mais également de saisir la particularité de l'humain tel qu'il est décrit par Bergson. Établir la centralité de ces notions, dans leur irréductibilité nous permet dès lors de comprendre comment métaphysique et empirie cohabitent. C'est donc en premier lieu en démêlant le mixte de façon métaphysique que nous pouvons égrener les ressources du clos et de l'ouvert. Celles-ci révèlent une différence de nature entre deux rapports au monde et à l'autre. La nécessité de penser cette différence tient à la méthode philosophique bergsonienne qui entend retrouver les véritables articulations du réel ; et dans le cas précis des *Deux sources*, l'irréductibilité du clos et de l'ouvert qui est pensée à travers le phénomène de la guerre, entendu comme transgression ultime de l'éthique. Ce phénomène révélateur du clos ne peut être jugé que depuis un point de vue à partir duquel il apparaît comme radicalement condamnable. Ainsi naissent, du même geste, clos et ouvert, caractérisant respectivement la société et l'humanité. Le clos représente en effet la frontière, qu'elle soit spatiale ou morale, c'est-à-dire que la relativité du point de vue clos, de l'âme ou de la morale close, de la justice close ou encore de la société close tient à l'exclusion fondatrice du sentiment d'appartenance. Au contraire l'ouvert est à comprendre comme amour de l'humanité en général, c'est-à-dire ne prenant en compte aucune frontière, mais tenant son élan de l'universalité qu'elle veut transmettre. Notons ici que nous subsumons, dans toute notre analyse, le statique sous le clos et le dynamique sous l'ouvert, car c'est plus le mouvement de l'un à l'autre que les particularités de chaque terme que nous interrogeons.

À partir de là, Bergson ne peut attribuer le privilège de l'ouverture qu'à certains grands hommes de bien, héros ou mystiques. Et de l'irréductibilité conceptuelle naît un indépassable concret, celui de l'homme et du surhomme. Ainsi, quand il s'agit de penser la différence incarnée, nous aboutissons à la plus grande irréductibilité portée par une pensée philosophique, à savoir qu'il existe une différence d'*anthropos* entre l'homme et

le mystique. Pourtant, Bergson ne nous désigne aucunement les héros, mais pointe la surhumanité en cours de création, au niveau d'une prise en compte au présent. Ainsi, même si ce n'est que du point de vue rétrospectif, cette différence entre homme et mystique subsiste, nous devons donc nous interroger sur les ressources humaines telles qu'elles sont présentées par Bergson, et pour ce faire, nous nous proposons de prendre en compte les possibilités d'accès à l'ouvert que Bergson envisage au sein des *Deux sources*.

Tout d'abord, il s'agit pour lui de faire place à un écho ; c'est que le mystique, en propageant son élan d'amour dont il a trouvé l'impulsion dans l'élan vital créateur, principe d'amour divin, peut parfois, par son action ou son récit, évoquer quelque chose à l'homme qui le regarde ou l'écoute. Dès lors, celui-ci peut, par imitation, toucher à quelque chose de l'ouvert, mais nous comprenons bien en quoi cet ouvert ne sera que contrefaçon. Car le seul accès finalement possible à l'ouvert est à comprendre comme un bond, comme une métamorphose ; ou comment si l'on touche l'ouvert, on perd son humanité au profit (certes) d'une quasi-divinité. Cela se comprend si l'on tient à plein ce qu'implique la différence de nature entre le clos et l'ouvert. En effet, Bergson nous avertit maintes fois des dangers qu'il y a à vouloir penser un passage par graduations entre le clos et l'ouvert, tels que le fait l'histoire des religions pas exemple. Pourtant, au sein de la méthode elle-même, nous pouvons nous interroger sur l'impossibilité d'un passage par graduations car le clos et l'ouvert émanent d'une pensée de la vie, il nous faut savoir jusqu'à quel point celle-ci fait office de principe, jusqu'à quel point elle est unité. C'est que cette méthode des différences de nature est appréhendable philosophiquement ou métaphysiquement parlant grâce à l'intuition. Comprise comme supra-intelligence malgré sa proximité d'avec l'instinct, celle-ci peut être entendue comme une frange qui continuerait d'entourer l'intelligence, parce que l'une et l'autre proviendraient d'une commune origine. Déployer ici les ressources de *L'Évolution créatrice* permet à Bergson de nous faire comprendre comment la vie évolue par différenciation. Ce processus, dans toute sa complexité oscille entre différence de degrés et différence de nature si l'on en croit Deleuze. Dès lors, le passage par une frange d'intuition est à mettre en question, car il nous faut savoir si l'intuition est accessible à l'homme, cela revient à demander si la vie doit être entendue comme un principe moniste ou dualiste. La position deleuzienne, ainsi que l'approfondissement du quatrième chapitre de *Matière et mémoire*, convoqué ici à titre d'exemple, laissent penser à un monisme, au sein duquel le passage entre les

différents pôles ne se ferait certes plus par degrés mais par intensité. Pourtant, dans une optique fidèle au bergsonisme, cette position n'est pas tenable, car elle est radicale et simplificatrice. C'est dès lors en posant frontalement la question du monisme ou du dualisme chez Bergson, grâce à quelques lettres au père J. de Tonquédec que nous pouvons cerner la philosophie bergsonienne comme un monisme et un dualisme. Cela revient à penser un principe qui soit action, c'est-à-dire que si la vie est bien LA vie, elle ne procède que par différenciations ; dès lors, quand LA vie émerge, elle est d'emblée manifestationS divergentes. S'il en est ainsi, nous comprenons mieux de quelle manière le mystique est créateur. Il ne l'est en effet que par ressaisie du principe vital, et il nous faut appuyer ici sur le glissement de *L'Évolution créatrice* aux *Deux Sources*, car si la ressaisie se fait au travers de l'intuition dans un cas, elle dépend de l'émotion dans l'autre. C'est qu'entre ces deux œuvres, le statut de l'homme a évolué, et que ce qui était pensé en continuité de l'élan créateur dans le premier ouvrage, est maintenant dépendant d'une émotion suscitée par la rencontre avec le principe, cette émotion devant propager une véritable action. Le processus des *Deux sources* est donc étroitement lié avec une conception du principe comme volonté, c'est-à-dire comme tonus plus ou moins grand de la conscience dans son insertion dans l'avenir, par le biais de l'action. C'est ainsi que la traversée de l'humain dans les différents ouvrages bergsoniens se termine par une place laissée grande ouverte à la création et dont l'homme est entièrement responsable.

Nous aboutissons par là au dernier chapitre des *Deux sources*, qui permet de comprendre de quelle manière Bergson envisage la création humaine, et quelle place il laisse à l'homme. Cette compréhension est dépendante d'une nouvelle distinction, à savoir celle du vital et du social dans leur proximité et leur divergence. C'est donc au travers de Canguilhem, qui nous sert à mettre en relief le positionnement bergsonien que nous envisageons les liens entre organisme et organisation, c'est-à-dire avec le vocabulaire canguilhemien entre normativité et normalisation. Ce dernier terme étant à entendre comme la spécificité du social où la norme doit avoir valeur d'idéal grâce à la boussole du clos et de l'ouvert. Ainsi, l'intelligence montre ses ressources, car elle peut contrer l'instinct. Cela fait parti du deuxième « plan » bergsonien, une fois admis la quasi-impossibilité du mystique. Cet entre-deux n'est pas qu'un arrêt de l'élan et peut aussi donner lieu à la création, notamment par le biais de l'industrie et du langage. Mais grâce à la politique, ou comment la guerre pourrait être endiguée par des décisions

politiques rationnelles. Bergson met à ce propos en avant deux formes de gestion politique ouvertes : la démocratie et les organisations internationales.

Le sauvetage de l'humain a donc bien lieu dans *Les Deux Sources* ; malgré un éclairage immédiat donné aux mystiques, cette œuvre recèle et révèle les ressources nécessaires à la compréhension des données anthropologiques bergsoniennes. Il s'inscrit par là dans une veine assez classique de la philosophie qui veut voir l'homme comme un pont, comme quelque chose à dépasser. Mais loin de prôner par là une mort de l'homme dans un style foucauldien, Bergson y voit bien plutôt la possible concrétisation des aspirations propre à l'idéal rationnel.

