

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de
Philosophie.

Le problème de la liberté expressive chez Bergson :
De la liberté anthropologique à la liberté cosmologique

Mémoire présenté par M. Valenzuela Carlos,

Pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophies allemande et française : genèse,
devenirs »

Sous la direction de M. Montebello Pierre.

Toulouse, mai, 2020

Remerciements

Je voudrais remercier Madame Serban pour son assistance pédagogique.

Je voudrais remercier mon directeur de Mémoire, Pierre Montebello, qui a accepté d'être mon directeur sans me connaître et qui m'a toujours donné de conseils précises pour continuer ma recherche.

A mi padre, quien me ha apoyado en todo el camino hasta aquí. Y a Javiera Rivas, quien ha sido mi compañera en toda esta aventura.

Introduction

1. L'acte libre ou complètement expressif

Henri Bergson a sans doute repris presque la totalité des plus grands problèmes métaphysiques de la philosophie moderne (de Descartes à Kant) : l'âme (l'esprit) et le corps (la matière), le rapport entre les deux, le temps et l'espace, et le rapport entre les deux. Et en plus, il a ajouté d'autres problèmes comme la création et la vie, en élaborant peut-être une des dernières grandes métaphysiques. Néanmoins, le problème qui fascinait ses lecteurs, partisans ou ennemis, le plus – c'est le problème de la liberté, duquel il a donné une conception qui vise à dépasser le conflit entre le libre arbitre et le déterminisme, par l'établissement de degrés de liberté et degrés de nécessité, lesquels seraient inversement proportionnels.

Aucun philosophe n'a jamais défendu la réalité de la liberté comme Bergson, au-delà des jugements pratiques moraux, politiques et religieux, en montrant toute sa grandeur métaphysique. La liberté n'est plus simplement un mot ou un concept, elle est une expérience et aussi un fait propre à la durée de notre esprit et a son rapport à nos actions. C'est une expérience irréductible à l'espace et au langage, c'est par là qu'elle est si difficile à expliquer sans la dénaturer. La première caractérisation de la liberté, dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), est proprement spirituelle, mais elle n'est pas la liberté d'un esprit enfermé en soi-même, un cogito solipsiste. La liberté bergsonienne est efficace dans le monde, car l'esprit touche l'extérieur, ce qui n'est pas lui, à savoir la matière.

Néanmoins, la première façon dont Bergson pose le rapport entre l'esprit et la matière, n'est pas assez nette, car en fait l'intention principale de l'Essai n'était pas d'établir le rapport entre l'esprit et la matière, mais de poser correctement la distinction entre les deux. Le grand critère innovateur pour poser cette distinction, c'est l'expérience de la durée, laquelle lui permettra aussi de réaliser les distinctions qui ouvriront le chemin à la compréhension de la liberté : la durée et l'étendue, la succession et la simultanéité, la qualité et la quantité.¹ Ces distinctions

¹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2018, p. VII.

permettront de concevoir de manière correcte la distinction entre l'esprit et la matière à partir du mixte qui se donne à l'expérience, ainsi que le rapport expressif entre les deux qui caractériserait la liberté humaine.

Ces distinctions permettront de concevoir de manière correcte la distinction entre l'esprit et la matière à partir du mixte qui se donne à l'expérience, ainsi que le rapport expressif entre les deux qui caractériserait la liberté humaine.

Pour préciser, l'acte libre, selon l'Essai, serait celui qui exprime la totalité de nos sentiments profonds, du moi, de la personnalité ou de notre histoire. Le rapport d'expressivité est donc la clé qui permet de comprendre le rapport pratique entre notre âme et notre corps, ainsi que notre liberté. Cependant, malgré la clarté de Bergson dans son exposition, la liberté expressive reste difficile à comprendre, car la distinction entre l'esprit et la matière a été trop tranchée. Le premier est une multiplicité qualitative non numérique dont les composants s'interpénètrent et fusionnent, pendant que le second est une multiplicité quantitative numérique dont les composants sont extérieurs les uns aux autres. En plus, le problème devient plus compliqué, car Bergson affirme que notre conscience dure, tandis que les choses extérieures à notre conscience ne durent pas, et par conséquent, nous avons une distinction ontologique très forte, laquelle rend incompréhensible la communication entre les deux réalités. Alors, comment est-il possible un rapport expressif entre une multiplicité qualitative qui dure et une multiplicité quantitative qui ne dure pas ? La question reste ouverte.

Dans *Matière et Mémoire* (1896), Bergson a pleine conscience des difficultés de cette distinction entre la conscience et l'étendue, c'est pour cela qu'il va contempler le rapport entre la matière et l'esprit à partir de la mémoire de façon à atténuer ou à supprimer les difficultés qu'implique son dualisme. Néanmoins, le concept d'expression ne va pas articuler le rapport entre l'esprit et la matière, sinon celui d'actualisation dans la perception concrète, par la médiation de la distinction des degrés de tension de durée. En d'autres mots, dans *Matière et Mémoire* la communication devient compréhensible parce que la matière dure, mais selon un autre rythme que l'esprit.

La liberté comme expression tombe dans l'oubli et d'ailleurs elle est remplacée par une nouvelle définition de la liberté qui serait déterminée par la concentration de la perception et

la tension de la durée². Cependant cette définition n'annule pas la liberté expressive, plus précisément elle élargit la liberté à tous les vivants, centres d'action et zones d'indétermination, qui échappent à différents degrés à la nécessité de la matière.

Matière et Mémoire atténue la distinction entre l'esprit et la matière par l'introduction de la distinction de degrés de tension de durée, raison par laquelle Bergson peut affirmer que la matière est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise³ et que la perception pure, le degré le plus bas de l'esprit, fait partie de la matière⁴. Le rapport de tension entre l'esprit et la matière implique que la nouvelle liberté dépasse l'exclusivement humain pour devenir une catégorie ontologique, qui caractérise le degré d'indétermination des êtres, à partir de leurs degrés de tension de conscience, c'est la liberté de tension.

La nouvelle conception de la matière rend possible une nouvelle conception de la liberté, mais sans éclairer la nature du rapport expressif entre les multiplicités. On fera une brève exposition de la distinction entre les deux multiplicités pour pouvoir exposer clairement les difficultés que cette distinction implique pour la compréhension de l'acte libre.

2. Les deux multiplicités

L'*Essai* commence par une affirmation qui pourrait être valable pour tous les autres ouvrages de Bergson : « Nous nous exprimons nécessairement par des mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace »⁵. Nous pourrions en déduire qu'il y aurait une autre manière de penser moins commune, celle de penser dans le temps ou plus précisément dans la durée. La distinction entre les deux genres de multiplicité de l'*Essai*, très bien soulignée par Deleuze, est alors l'effet d'un effort de penser quelque chose qui n'a pas de nature qui puisse être pensée dans l'espace sans changer de nature, c'est-à-dire sans devenir autre chose. La conséquence la plus étonnante serait qu'il y ait alors certaines réalités qui ne peuvent pas être vraiment connues en pensant dans l'espace, comme nous le faisons la plupart du temps.

² Id., p.236.

³ Id., p.246.

⁴ Id., p.250.

⁵ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.VII.

La distinction entre les deux multiplicités commence par une réflexion sur l'action de compter, à partir de laquelle Bergson établit une définition du nombre et de son rapport à l'espace : « On définit généralement le nombre une collection d'unités ou, pour parler avec plus de précision, la synthèse de l'un et le multiple »⁶. Et après « [...] l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres »⁷. Alors, pour que l'acte de compter soit réalisable il faudrait poser la multiplicité dans un espace homogène, pour fixer et juxtaposer ses éléments constitutifs⁸, c'est justement ce que nous faisons au moment de compter les choses matérielles, lesquelles forment des multiplicités distinctes⁹.

Le problème avec le nombre commence quand nous essayons de compter les états de conscience ou des réalités spirituelles ou inévidentes. La multiplicité des états de conscience est d'un tout autre genre, puisque lorsqu'elle prend l'aspect d'un nombre, par l'intervention de l'espace, les états de conscience deviennent des représentations symboliques claires et distinctes¹⁰. Ils deviennent autre chose, différent de ce qu'on retrouve dans l'aperception immédiate¹¹. Bergson constate que pour compter il faut concevoir des différences quantitatives, et c'est l'espace homogène qui est justement la condition pour concevoir ce genre de différence¹², soit dans l'esprit, soit dans les choses.

Or, malgré les affinités entre l'espace homogène et l'étendue (les choses extérieures), ils ne sont pas identiques¹³, d'ailleurs la nature est pleine de différences qualitatives¹⁴, néanmoins, cette hétérogénéité disparaît dans l'homogénéité de l'espace, à travers laquelle on perçoit l'extérieur.

La réflexion sur le nombre révèle la différence capitale, pour l'*Essai*, entre les états matériels et les états de conscience. Bref, les objets matériels sont extérieurs à eux-mêmes, tandis que les faits de conscience s'interpénètrent : par conséquent, réfléchir sur un état de conscience

⁶ Id., p.57.

⁷ Ibid.

⁸ Id., p.58.

⁹ Id., p.59.

¹⁰ Id., p.65.

¹¹ Id., p.67.

¹² Id., p.70.

¹³ Id., p.71.

¹⁴ Id., p.72.

est réfléchir sur l'âme toute entière¹⁵, en fait seulement grâce à l'espace on peut concevoir les états de l'âme extérieurs les uns aux autres. Du coup, chaque fois qu'on conçoit nos états de conscience comme étant l'un à côté de l'autre, on pense la durée comme l'étendue¹⁶, et elle devient d'une autre nature. La pure durée propre à notre moi est une succession de changements qualitatifs, qui se fondent et se pénètrent¹⁷, c'est l'hétérogénéité pure.

La distinction entre la durée et l'espace et la distinction entre une multiplicité qualitative et une multiplicité quantitative permettent d'affirmer qu'il n'y a pas d'équivalence entre les états de conscience et les états de la matière, parce qu'ils sont de nature différente en fonction de leurs relations à l'espace et au nombre. Cette constatation permettra à Bergson de formuler un nouveau concept de la liberté, mais aussi un nouveau dualisme qui rendra incompréhensible la communication entre l'esprit et la matière et par conséquent l'acte libre.

3. Définitions de l'acte libre dans l'*Essai*

a) L'expression du moi et des sentiments profonds

Puisque tous les états de l'âme s'interpénètrent, quand un sentiment profond détermine l'âme, c'est plutôt l'âme qui se détermine soi-même¹⁸, ce qui est la base de la liberté de l'âme et de l'acte libre : « Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, car elle exprimera le moi tout entier »¹⁹. L'acte libre implique alors la relation entre un sentiment profond ou le moi tout entier et les mouvements du corps, c'est donc la relation entre une multiplicité qualitative et une multiplicité quantitative.

La difficulté de la compréhension de l'acte libre, dans l'*Essai*, c'est que la communication entre ces deux types de multiplicités est incompréhensible, vu que l'on ne peut pas établir un

¹⁵ Id., p.73.

¹⁶ Id., p.75.

¹⁷ Id., p.77.

¹⁸ Id., p.124.

¹⁹ Ibid.

rapport de causalité entre les multiplicités pour la nature des états qui composent chacun d'entre eux. En fait, l'*Essai* dégage les rapports entre les états de conscience et les rapports entre les états matériels, mais il ne conçoit pas les rapports entre ces deux genres d'états. Néanmoins, la découverte positive de l'*Essai* c'est que toute explication de causalité directe entre les multiplicités serait un non-sens dû à la méconnaissance de la différence de nature entre les deux.

Dans ce contexte, l'expression est justement un effort tout nouveau de penser d'une manière non causale du rapport entre l'esprit et le corps : non comme d'un rapport de cause à effet entre deux choses, mais comme d'un rapport de la manifestation ou de l'expression entre deux mouvements, au sentiment profond et à l'action corporelle. Toutefois, c'est une solution unidirectionnelle : l'esprit s'exprime dans la matière, mais la matière ne s'exprime pas dans l'esprit, on ne sait pas encore assez nettement quelle est l'influence de la matière sur l'esprit.

Les sentiments profonds découverts dans l'*Essai* sont le socle de notre liberté, puisqu'ils expriment l'autodétermination ou l'organisation du moi, qui, en tant que multiplicité non numérique des états d'âme interpénétrés et fusionnés, n'est pas déterminé causalement par les choses extérieures à lui. La liberté du moi est sa propre durée, puisque chaque sentiment, profond par sa nature, reflète l'âme tout entière, et si l'un d'eux s'exprime dans l'action, le moi serait alors le seul auteur de cette action.

Or, nous n'agissons pas librement tout le temps : en fait, la plupart du temps nous réalisons des actions automatisées ou automatiques, ces sont les actes qui exprimeraient des états de l'âme, qui reflètent le rapport de la conscience à l'extérieur : les sentiments superficiels, les sensations, et le sentiment d'effort²⁰. L'*Essai* montre que l'esprit, naturellement libre, devient automatique pour répondre aux urgences de la vie pratique et sociale.

b) L'expression de la totalité de notre personnalité

L'expression des sentiments profonds du moi conduit à une première définition de la liberté ; la deuxième c'est celle de l'acte libre comme expression de toute notre personnalité : « Bref,

²⁰ Id., p.6.

nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »²¹. Cette position a une nuance plus psychologique, par rapport au moi, qui appartient plus profondément à la tradition philosophique et métaphysique inaugurée par Descartes. Néanmoins, Bergson ne développe pas dans l'*Essai* une théorie de la personnalité, c'est par là que nous considérerons la personnalité comme synonyme du moi, puisque les deux renvoient à une multiplicité qualitative.

c) L'expression de la totalité de notre histoire passée

La troisième définition de la liberté a la singularité de dépasser la psychologie pour nous placer dans la temporalité : « À vrai dire, les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par des actes libres, expriment et résument l'ensemble de notre histoire passée »²². Ce passage pose un nouveau problème puisque l'acte libre, en plus d'être un rapport expressif entre l'esprit et la matière, serait aussi un rapport expressif entre le passé et le présent. Encore une fois, *Matière et Mémoire* semble avoir toutes les réponses pour cette intrigue philosophique, puisqu'elle propose une théorie sur la relation entre le passé et le présent.

4. L'expression de l'âme

Le moi libre par nature s'exprime dans nos actes libres et nos actes automatiques, néanmoins, il n'est pas du tout clair quelle est la nature de l'expression. Heureusement pour cette recherche, c'est un problème qui a entré en vigueur les dernières années entre quelques commentateurs de Bergson, parmi lesquels nous mentionnerons Frédéric Worms et David Lapoujade.

²¹ Id., p.129.

²² Id., p.139.

Frédéric Worms a très bien remarqué que l'acte libre est une expression et qu'en même temps il est une force²³, l'acte libre est expressif et productif²⁴. Cette conception du moi nous rappelle, dit Worms, la monade leibnizienne, qui était à la fois totale et dynamique, expressive et active²⁵. Worms ne suit pas jusqu'au bout cette analyse, toutefois, celle-ci lui sert pour exposer plus précisément le statut problématique de la liberté dans l'*Essai* : « Comment peut-on passer du « dynamisme interne » ou de l'activité interne de la durée à son inscription effective dans le monde ? »²⁶. Bergson a montré dans l'*Essai* la nature de la liberté du moi, mais nous ne savons pas encore comment il s'inscrit dans le monde. Les ouvrages postérieurs de Bergson s'occuperont justement de ce problème depuis différents points de vue : 1) l'inscription du moi dans la matière (*Matière et Mémoire*), 2) l'inscription du moi dans l'évolution de la vie (*L'Évolution créatrice*), et l'inscription du moi dans la société (*Les deux sources de la morale et la religion*).

Néanmoins, Worms considère que, malgré toutes les variations que subira le moi dans cette longue aventure philosophique, le concept d'expression ne perdra pas sa force : « Si Bergson ne renonce donc pas, dans la suite de son œuvre, à la doctrine de la liberté énoncée ici [dans l'*Essai*], il ne cessera pourtant de revenir sur les problèmes qu'elle pose »²⁷. La liberté sera un problème qui reviendra de plusieurs manières dans tous les ouvrages de Bergson, l'*Essai* n'était pas une réponse définitive, rien plus loin de la philosophie de la durée. On peut lire la continuité des ouvrages de Bergson comme le devenir d'un moi qui lentement s'ouvre au monde, pendant que la distinction tranchée entre les deux multiplicités est de plus en plus atténuée.

Les analyses de Worms présentées ci-dessus ont remarqué l'héritage leibnizien de la conception de la liberté dans l'*Essai*, ainsi que son problème le plus grave, à savoir que la communication entre le moi et le monde soit incompréhensible. Par ailleurs David Lapoujade essaye d'éclairer l'obscurité de l'expression à partir du calcul infinitésimal de Leibniz.

²³ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, 2013, p.75.

²⁴ Id., p.76.

²⁵ Ibid.

²⁶ Id., p.77.

²⁷ Id., p.78.

D'abord, Lapoujade serait d'accord avec Worms, sur le fait que l'acte libre est repris à chaque ouvrage de Bergson :

N'est-il pas vrai aussi bien qu'à chaque nouveau problème rencontré, la liberté revient à chaque fois, toujours du même côté de la distinction, toujours du côté des « données immédiates de la conscience », des multiplicités qualitatives de la durée, des tensions croissantes de la conscience, des puissances de la vie, et des aspirations du moral ouvert ?²⁸

La liberté n'est pas un accident dans la philosophie bergsonienne, en fait elle pourrait être le fil conducteur de toute l'œuvre de Bergson au même titre que la durée, puisqu'on retrouve toujours le couple durée-liberté avec des différentes nuances dans chaque ouvrage de Bergson. Petit à petit la liberté et la durée débordent le moi pour s'ouvrir à l'univers tout entier, la psychologie de l'*Essai* deviendra une cosmologie.

Bergson reviendra au problème de la liberté dans chacun de ses quatre grands ouvrages, néanmoins, le problème de l'expression restera sans solution, pour cette raison Lapoujade reposera le problème de la liberté expressive de l'*Essai* à partir de l'inspiration néo-leibnizienne de Bergson²⁹. En fait, Lapoujade considère que les données immédiates de la conscience, qui constituent notre liberté, sont des éléments infinitésimaux qui échappent à notre représentation³⁰. Ces éléments conforment notre moi profond et font de lui l'idée obscure du nombre, c'est-à-dire une multiplicité qui ne peut pas être comptée³¹, car ses composants n'existent pas l'un à côté de l'autre, ils s'interpénètrent et fusionnent, la différence entre eux est qualitative et non quantitative. Cela permet à Lapoujade de reformuler l'acte libre expressive d'une manière mathématique pour faciliter sa compréhension : « L'acte libre est l'intégrale de toute l'histoire de la personne, l'intégrale de ses sentiments, de ses pensées et de ses aspirations »³².

Grâce à l'interprétation infinitésimale de l'acte libre expressif, Lapoujade précise la singularité de l'émotion profonde dans l'acte libre, puisque l'émotion profonde serait

²⁸ Lapoujade, *Puissance du temps. Versions des Bergson*, Les Éditions de Minuit, 2010, p. 27.

²⁹ Id., p. 32.

³⁰ Id., p. 33.

³¹ Id., p. 40.

³² Id., p. 41.

justement l'élément infinitésimal de la liberté³³, lequel ne serait pas l'effet de ce qui est perçu³⁴, mais un changement de la totalité du moi : « C'est la somme de toutes ces émotions qui constitue la profondeur du moi ou plutôt qui constitue le moi comme une seule émotion profonde ou « émotion fondamentale » »³⁵. La somme dans cette phrase veut dire la pénétration et la fusion des sentiments profonds, cela signifie que la somme ne pourrait jamais obtenir le même résultat, raison par laquelle le moi ne serait pas identique à soi-même et en plus l'acte libre serait toujours une nouveauté dans l'univers.

Le plus remarquable dans la réflexion de Lapoujade est sa caractérisation des émotions comme des exigences d'expression : « Ce sont toutes ces exigences infinitésimales, presque insignifiantes prises en elles-mêmes, qui vont constituer l'énergie spirituelle dont l'acte libre sera ensuite l'expression »³⁶. Cela veut dire que l'expression sera une tendance des émotions à se matérialiser, comme les souvenirs se matérialisent dans *Matière et Mémoire*, raison par laquelle il serait possible de penser qu'il y a deux tendances de l'âme à s'extérioriser. En fait, Lapoujade lui-même propose une relation entre l'émotion et la virtualité, néanmoins, il pense plutôt à la reformulation de ce concept dans *L'évolution créatrice*. Or, à la suite de Lapoujade, on pourrait proposer que la vie journalière des êtres humains subit la force de deux exigences. D'un côté, une exigence d'expression (intérieure/émotionnelle) et de l'autre une exigence d'actualisation (extérieure-perceptive).

Les rapports entre ces deux exigences constitueraient les deux moi ou les deux côtés du moi qui auraient pour Lapoujade le rapport du tout à la partie : « Chez Bergson, profond veut dire total tandis que superficiel veut dire partiel »³⁷. Alors, la surface du moi c'est le côté du moi qui rencontre la matière mais aussi les exigences de la vie sociale : « C'est que le monde social exige de nous un certain type de perceptions, un certain type d'actions, de réactions, d'opinions et même d'émotions dont le caractère partiel suppose de réprimer les émotions profondes, celles dont nous vibrons souterrainement ».³⁸ Notre moi se divise en deux côtés

³³ Id., p. 42.

³⁴ Id., p. 43.

³⁵ Id., p. 45.

³⁶ Ibid.

³⁷ Id., p. 46.

³⁸ Ibid.

pour répondre aux exigences de notre milieu, c'est la partie « utile à la situation », laquelle déplace la totalité émotionnelle que nous sommes.

Worms et Lapoujade ont trop justement rapproché la conception bergsonienne de la liberté expressive de la philosophie et de la mathématique de Leibniz, mais néanmoins, le rapport expressif entre les deux multiplicités reste encore un mystère. Pour résoudre cette énigme il nous semble nécessaire poser de deux multiplicités comme les deux côtés d'un tout, raison pour laquelle nous pourrions croire que *Matière et Mémoire* a déjà résolu le problème. Certes, le deuxième ouvrage de Bergson a atténué le dualisme de l'*Essai* grâce au concept de tension de durée, cependant il a laissé de côté le concept d'expression. Bref, pour rendre compréhensible la conception de la liberté de l'*Essai* nous devons relier l'expression à la cosmologie de *Matière et Mémoire* : voilà notre projet.

5. La continuité de la réalité

Depuis *Matière et Mémoire* on pourrait affirmer que la réalité dure ou qu'il est une multiplicité de degrés de tension de durée. Elle serait alors constituée par le virtuel (mémoire inconsciente ontologique), l'actuel (matière pure non spatialisée) et le passage entre le deux, l'actualisation. La réalité est alors un tout où la multiplicité qualitative (mémoire) est reliée à la multiplicité quantitative (matière) par l'actualisation. Le dualisme de l'*Essai* devient une philosophie des devenirs ou de la continuité du réel : il fallait dépasser tout dualisme substantialiste pour retrouver l'unité du réel ainsi que pour comprendre l'expression.

Deleuze a fait l'effort de préciser la cosmologie de la durée : « Dans une perspective encore dualiste, la durée et la matière s'opposaient comme ce qui diffère en nature et ce qui n'a que des degrés ; mais plus profondément, il y a de degrés de la différence elle-même, la matière est seulement le plus bas, le point même où justement la différence n'est plus qu'une différence de degré »³⁹. La réalité est durée spirituelle et matérielle, la matière n'est que le plus bas degré de tension de durée, où il n'y a que des différences de degré. Selon la

³⁹ Deleuze, *L'île déserte*, Les éditions de minuit, 2015, p.36.

conception de l'*Essai* cette distinction veut dire que si nous sommes des états matériels, ils ne changent pas de nature, comme serait le cas des états de conscience.

Si nous prenons au sérieux l'interprétation de Deleuze, la réalité, en tant que durée, est un processus de différenciation : « La différenciation est le pouvoir de ce qui est simple, indivisible, de ce qui dure »⁴⁰. C'est alors le pouvoir de l'esprit, à savoir une multiplicité de fusion d'états de conscience ou la virtualité de la mémoire pure. Alors l'acte libre est un passage de différenciation de la durée spirituelle jusqu'à la durée matérielle. C'est le cas pour l'actualisation dans *Matière et Mémoire*, et nous croyons que c'est aussi le cas pour l'expression des états de conscience profonds de l'*Essai*. La réalité serait alors les rapports entre une durée-esprit, une durée-matière et une durée-actualisation, toutes les trois bien comprises comment des degrés de tension de durée.

Alors, si la réalité-tout est durée et toutes les réalités-parties sont des différences de tension de la durée, quelle est la place de l'expression ? Pour répondre à cette question il faut éviter de faire de la liberté expressive un empire à l'intérieur de l'empire de la nature, car l'expression devra être immanente à la tension de la durée.

6. Une philosophie de la nature : La tension

Afin de rendre intelligible le rapport expressif entre les deux multiplicités, lequel est la base de notre liberté dans l'*Essai*, il faudra placer l'expression à l'intérieur du mouvement de l'absolu qui est la réalité, bien comprise comme deux niveaux de tension, l'esprit et la matière⁴¹. Pour que cela soit possible il faut considérer, comme Pierre Montebello l'a proposé, que la philosophie de Bergson est une philosophie de l'univocité de l'être : « Car tous les événements vont se dire en un seul sens, à savoir comme durée »⁴². Tous les événements seront des degrés différents de tension de durée et pour cette raison la communication entre une durée-matière et une durée-esprit devient compréhensible : « Il n'y a donc une distance infranchissable entre la matière et la conscience, entre l'hétérogène et

⁴⁰ Id., p.37.

⁴¹ Montebello, *L'autre métaphysique*, Les presses du réel, 2015, p.226.

⁴² Id., p.227.

l'homogène mais une même continuité qui s'appréhende sous des différences de tension »⁴³. La continuité de tension de *Matière et Mémoire* nous permet de formuler une solution possible au problème de la liberté expressive.

La liberté expressive de l'*Essai* est inintelligible parce que la communication entre les deux multiplicités est inintelligible. Afin de sortir de cette difficulté sans renoncer à cette conception de la liberté nous essayerons de construire un rapport entre l'expression et la continuité de tension proposée par *Matière et Mémoire*.

Le deuxième ouvrage de Bergson a relié l'esprit et le corps, ainsi que le passé et le présent grâce à l'actualisation ; toutefois, cela ne suffit pas pour résoudre le problème de l'expression pour deux raisons : 1) L'actualisation du passé n'équivaut pas à l'expression du passé et 2) l'actualisation ignore les sentiments profonds, lesquels constituent notre liberté pour l'*Essai*. Pour que notre recherche soit complète, il faudra trouver le lien entre les émotions profondes et la matière et aussi établir une différence entre l'expression du passé et l'actualisation du passé. Au fond, l'aspiration plus ambitieuse de notre recherche serait la constitution de rapports entre les psychologies des deux premiers ouvrages de Bergson grâce à la cosmologie de la tension, afin de rendre intelligible la liberté expressive.

⁴³ Id., p.234.

Chapitre I. L'acte libre : Le dualisme et l'articulation du réel

1. Le fait obscur et rare

La Liberté, dit Bergson, est un fait⁴⁴, c'est un fait de conscience, l'expérience de la durée de notre esprit. Une durée pure sans mélange avec l'espace et non déterminée par les objets matériels, bref le mouvement d'organisation des états de conscience se fusionnant et se pénétrant. La liberté ainsi comprise est un fait spirituel pur.

Néanmoins, quand on pense l'acte libre nous sommes dans un fait différent, un mixte d'étendue (mouvement corporel) et d'esprit (sentiment profond). C'est le sentiment profond qui accompagne l'action, le signe de sa liberté, parce qu'on sent que l'action est conforme à ce sentiment qui traverse plusieurs états de conscience, en exprimant l'âme tout entière.

Ce modèle rompt avec un modèle classique de la liberté comme volonté qui s'autodétermine et en même temps détermine les mouvements corporels. L'âme ne fait pas un empire à l'intérieur de l'empire de l'étendue, et par conséquent c'est absurde de conserver le concept du corps comme un outil de l'esprit qui doit être maîtrisé et gouverné, dû à sa nature sensitive, affective et désirante. Néanmoins, l'âme et l'esprit n'ont pas un rapport d'identité paralléliste à la manière métaphysique ou scientifique. Bergson s'oppose ouvertement aux métaphysiques psychophysiques cartésiennes, leibniziennes et spinozistes, ainsi qu'à leurs héritiers métaphysiques et scientifiques. Toutefois, dans l'*Essai* le problème reste ouvert, car à ce moment-là Bergson ne donne pas une réponse au fonctionnement du rapport entre l'âme et le corps, et c'est cela la cause de l'obscurité de l'acte libre.

D'abord il faut préciser un certain oubli de ce problème par les commentateurs et les partisans de Bergson, qui en général centrent leurs analyses sur la liberté au niveau de l'esprit, toutefois, cet oubli n'est pas du tout un produit du manque de précision, sinon qu'il trouve son origine dans la transformation des problèmes propres à la philosophie française du XXème siècle. Très probablement l'oubli de cette difficulté trouve son explication d'un côté dans l'apparition de *Matière et Mémoire* (1896), où le philosophe s'interroge précisément

⁴⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.166.

sur les rapports entre l'âme et l'esprit, en trouvant aussi un autre modèle de liberté comme actualisation et tension de la durée par lesquels s'introduit une certaine indétermination dans notre agir. D'un autre côté l'apparition de *L'évolution créatrice* (1907), où une autre définition de liberté, à savoir, la création, apparaît.

Le problème de l'acte libre expressif tombe dans l'oubli à cause de la naissance de ces deux nouvelles définitions de la liberté et le dépassement d'un dualisme obscur vers une philosophie de la nature centrée sur les différences de la nature et leurs articulations, comme l'on bien montré Deleuze⁴⁵ et Montebello⁴⁶.

Alors il semble que pour comprendre le bergsonisme ou mieux penser de manière bergsonienne il n'y avait pas besoin de se tourner vers les complications que proposait la liberté expressive et son rapport au corps et il n'y avait pas non plus besoin de faire une théorie générale de la liberté englobant les trois théories de la liberté qu'on distingue, dans les trois ouvrages déjà mentionnés (DI, MM, EC). D'ailleurs cette situation est tout à fait conséquente avec la conviction du philosophe pour qui la philosophie consiste avant tout à bien poser les problèmes. Ainsi Bergson revient seulement à ses découvertes et créations antérieures, en fonction de leur utilité dans le but de poser un autre problème.

Poser les choses comme nous le faisons n'est pas de la philosophie, c'est plutôt de l'histoire de la philosophie, car notre projet consistera à reprendre la solution donnée par Bergson au problème de l'acte libre dans l'*Essai*, à savoir l'acte libre expressif, et montrer la difficulté de sa compréhension à cause de l'intelligibilité du rapport entre l'âme et le corps. Nous essayerons ensuite de comprendre la liberté expressive à partir des développements de *Matière et Mémoire*.

Cet exercice n'est pas un jeu intellectuel, mais un effort pour comprendre une expérience singulière qu'on appelle quotidiennement « le sentiment de la liberté », pas comme un plaisir local ou un bien-être général du corps, et non plus comme un affect produit par une représentation, sinon le fait d'être soi-même ou plutôt devenir soi-même et d'agir en conformité avec soi. En comprenant que le sentiment profond traverse les sentiments de la

⁴⁵ Deleuze, *L'île déserte*.

⁴⁶ Montebello, « Différences de la nature et différences de nature ». *Bergson. La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, PUF, 2019.

surface ainsi que nos sensations, c'est ainsi qu'il transforme nos rapports vitaux et matériels : le sentiment profond se place dans l'univers. Voilà ce que nous essayerons de montrer, l'articulation entre la profondeur de notre esprit et l'univers, le fondement de notre acte libre expressif. La grande difficulté sera, sans doute, de ne pas faire du bergsonisme un système, une chose complètement étrangère à sa philosophie⁴⁷, et systématiser le concept de liberté en effaçant les nuances de son expérience.

2. L'expérience fondamentale : La durée

Bergson a commencé son parcours philosophique par une réflexion sur le domaine de la philosophie des sciences à la manière de Spencer⁴⁸, plus précisément sur la notion du temps dans la physique mécanique⁴⁹, c'est à partir de là que Bergson arrive lentement au concept de durée⁵⁰, c'est l'irréductibilité de cette expérience qui amène le philosophe au terrain de la psychologie.

La durée, dont Bergson parlera dans tous ses ouvrages, est avant tout un concept à définir, une expérience qu'on doit apprendre à saisir, parce qu'elle a été négligée par toute l'histoire de la pensée⁵¹. Bergson trouve l'explication de cette situation d'un côté dans le nombre ou plus précisément dans l'action de compter les unités dans une multiplicité qui se donne dans l'expérience et de l'autre côté dans la condition de toute quantification ou distinction quantitative, l'espace.

Une troisième explication sera que « nous nous exprimons nécessairement par de mots, et nous pensons le plus souvent dans l'espace »⁵². Parler de quelque chose sera déjà le poser dans l'espace et faire de cela de l'étendue, une des plus grandes difficultés du Bergsonisme

⁴⁷ Bergson, *La pensée et le mouvement*, PUF, 2018, p.1.

⁴⁸ Riquier, *Archéologie de Bergson*, PUF, 2017, p.273.

⁴⁹ Bergson, *Écrits Philosophiques*, 2011, PUF, P.282.

⁵⁰ Bergson, *La pensée et le mouvement*, p.2.

⁵¹ Id., p.5.

⁵² Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. VII.

c'est justement de parler de quelque chose absolument inétendue⁵³, il faudra la création d'un tout nouveau langage philosophique pour exprimer la durée.

3. La durée révélée par le nombre : Deux multiplicités

Le titre du premier ouvrage de Bergson renvoie à la durée, elle est la donnée immédiate de la conscience, c'est-à-dire, une donnée non rendue quantité par l'espace. Cependant l'avant-propos ne met pas l'accent sur la découverte de la durée, sinon sur la position d'un problème philosophique dont elle est la réponse :

« Mais on pourrait se demander si les difficultés insurmontables que certains problèmes philosophiques soulèvent ne viendraient pas de ce qu'on s'obstine à juxtaposer dans l'espace les phénomènes qui n'occupent point d'espace, et si, en faisant abstraction autour desquelles le combat se livre, on n'y mettrait pas parfois un terme ». ⁵⁴

La difficulté de plusieurs problèmes de la philosophie, selon Bergson, aurait pour origine l'acte de penser comme simultanées et juxtaposables à certaines réalités qui n'ont rien de spatial ou qui ne sont pas étendues. La durée, en tant qu'expérience et concept, dépasserait ces problèmes, en donnant des outils adéquats pour penser des réalités qui ne sont ni étendues ni spatiales, réalités d'ordre temporel (changement, mouvement, devenir), à savoir les états de conscience.

La liberté serait donc l'exemple par lequel Bergson montrerait l'effectivité théorique de la durée, en résolvant le faux problème de la discussion entre le libre arbitre et le déterminisme⁵⁵. Néanmoins, , comme Lapoujade l'a déjà souligné⁵⁶, la durée est intimement liée à la liberté et elle n'est pas simplement une application de la méthode, dans une certaine mesure elle fait partie de la méthode bergsonienne.

⁵³ Bergson, *La pensée et le mouvement*, p.5.

⁵⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. VII.

⁵⁵ Bergson, *Écrits Philosophiques*, p. 288.

⁵⁶ Lapoujade, *Puissance du temps. Versions des Bergson*, p. 28.

Ainsi le premier chapitre de l'*Essai* constate l'existence du problème annoncé dans l'avant-propos à partir d'une discussion sur la mesurabilité des états de conscience, plus précisément des sensations, selon la position scientifique de Fechner⁵⁷ et celle, philosophique, de Kant, qui conçoivent chacun à leur manière des grandeurs intensives, un faux concept depuis le point de vue bergsonien, parce que l'intensité des états de conscience n'est pas mesurable, car ce qu'on peut mesurer, compter, quantifier est de l'étendue et ils sont inétendus.

En ayant constaté ce fait problématique, le deuxième chapitre, en continuité avec le précédent, ne commencera pas par la durée, sinon par la nature du nombre, pour élucider la condition de mesurer, quantifier et compter, à savoir l'espace. C'est l'analyse du nombre qui permettra de réaliser la distinction entre l'espace et la durée⁵⁸ : le premier est la condition de toute mesure/grandeur et le deuxième la réalité qui est par nature impossible à mesurer. La confusion entre les deux sera l'origine de certains problèmes philosophiques déjà annoncés dans l'avant-propos. La manière par laquelle Bergson dégage avec clarté l'expérience de la durée est sans doute remarquable, car elle est restée longtemps négligée par la pensée philosophique. Il s'agit de revenir à une opération mentale très commune, à savoir compter, une action qu'on réalise tous les jours au quotidien et qui est d'une grande valeur pratique et sociale. Néanmoins, compter est aussi un fait au cœur de l'activité scientifique qui mesure les faits. Ainsi Bergson introduit la durée à partir d'une opération qui s'inscrit en deux registres : le sens commun et la science.

Alors, qu'est-ce que ce numéro qu'ouvre une de plus grandes aventures philosophiques ? : « Nous dirons donc que l'idée de nombre implique l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres »⁵⁹. Ici l'intuition n'a pas encore le sens technique proprement bergsonien comme ce sera le cas après l'*Introduction à la métaphysique* (1903), à ce moment-là l'intuition conservera une nuance kantienne, elle veut dire faire l'expérience d'une multiplicité dont nous distinguons des composants semblables. Alors pour que cette expérience soit possible on doit se représenter simultanément les objets juxtaposés, c'est-à-dire on les pose dans l'espace⁶⁰, par lequel on

⁵⁷ Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, Éditions Kimé, 2014, p.19.

⁵⁸ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.40.

⁵⁹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 57.

⁶⁰ *Id.*, p. 57-58.

fixe les mouvements, en obtenant une multiplicité distincte dont on peut compter les composants⁶¹.

Seulement après avoir compris les conditions pour l'expérience du nombre ou de compter ou d'additionner, Bergson affirme qu'on ne peut pas compter toutes les choses de la même manière, c'est la réflexion sur cette expérience qu'introduit la distinction entre deux types de multiplicités⁶², qui ne sont pas réductibles à la différence entre les objets matériels et les états de conscience, mais qui, comme le dit Worms, établissent des critères structuraux irréductibles pour les distinguer⁶³.

Une des multiplicités serait celle des objets matériels qui forment immédiatement un nombre⁶⁴ et l'autre celle des états de conscience qui forment un nombre à partir de leur représentation symbolique dans l'espace. Les objets matériels par leur nature peuvent être immédiatement comptabilisés, c'est un cas complètement différent pour les états de conscience, qui ne peuvent pas l'être par leur nature, il faut les poser dans l'espace, en faisant d'eux des symboles qui peuvent être comptabilisés. L'espace dans ce cas-là est une action de l'esprit qui consiste en l'intuition ou conception d'un milieu homogène⁶⁵, qui nous permet de faire des distinctions non pas d'ordre qualitatives, parce qu'il est sans qualité⁶⁶, mais l'espace rend possible de faire des distinctions quantitatives.

C'est par cela que Bergson affirme que l'espace n'est pas identique à l'étendue⁶⁷, parce que cette dernière a des qualités⁶⁸, cela veut dire que l'étendue est hétérogène et que son homogénéité vient de l'espace. Ainsi le philosophe affirme que l'hétérogénéité est le fond de notre expérience⁶⁹, même s'il y a deux expériences de la multiplicité, ce sont deux expériences de deux types de qualités de différente nature en fonction de leur rapport au nombre et à l'espace. Mais l'expérience quotidienne est, comme le dit Deleuze, un mixte de

⁶¹ *Id.*, p. 59.

⁶² *Id.*, p. 63.

⁶³ Worms, Bergson ou les deux sens de la vie, p.40.

⁶⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 65.

⁶⁵ *Id.*, p. 70.

⁶⁶ *Id.*, p. 70-71.

⁶⁷ *Id.*, p. 71.

⁶⁸ *Id.*, p. 72.

⁶⁹ *Ibid.*

ces deux qualités et de l'espace, ainsi le problème de l'*Essai* est de poser correctement ces différences comme l'annonce l'avant-propos.

Les états de conscience ne peuvent pas être comptés immédiatement parce qu'ils ne sont pas des unités séparées, ils se pénètrent⁷⁰, raison pour laquelle ils ne peuvent pas être considérés comme grandeurs⁷¹. Mais aussi ils se succèdent, et la forme que prend la succession des états de conscience quand notre moi se laisse vivre, c'est la durée pure⁷², sans mélange d'espace, dans laquelle nous ne séparons pas l'état présent des états antérieurs.

La durée de l'esprit, comme l'ont remarqué Robinet⁷³ et Deleuze⁷⁴, est continuité et hétérogénéité. Mais Deleuze ajoute que cette succession qui semble indivisible par l'espace, se divise en fait en changeant de nature⁷⁵. Ce mouvement de changer de nature en se divisant serait, pour Deleuze, le mouvement propre de la durée. Voilà que chaque fois que l'on pense nos états de conscience à partir de l'espace, on retrouve seulement l'arrêt artificiel de ce mouvement.

L'expérience de la durée pure est l'expérience de la succession de nos états de conscience :

Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changement qualitatifs, qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les unes pour rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogène pure.⁷⁶

Succession, fusion, pénétration et hétérogénéité, voilà les caractéristiques de la durée pure propre à la multiplicité des états de conscience, lesquelles ne peuvent pas être comptés sans devenir autre chose, le temps homogène, la quatrième dimension de l'espace, une durée impure. Alors nous avons devant nous les deux multiplicités, d'un côté des objets matériels qui seraient quantitatifs, et de l'autre côté des états de conscience, qui seraient qualitatifs.⁷⁷

⁷⁰ *Id.*, p. 73.

⁷¹ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.197.

⁷² Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 74.

⁷³ Robinet. *Bergson*, Editions Seghers, 1966, p.28.

⁷⁴ Deleuze, *Le bergsonisme*, 2004, PUF, p.29.

⁷⁵ *Id.*, p.36.

⁷⁶ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 77.

⁷⁷ *Id.*, p. 90.

Avant de nous poser dans le rapport entre les deux, il nous faut revoir la distinction entre les deux moi qui donne une piste intéressante pour comprendre ce rapport.

4. Une différence dans la durée : Les deux moi

La découverte de la durée comme une donnée immédiate de la conscience est cachée par les illusions du langage et l'utilité ainsi que l'habitude de penser spatialement⁷⁸. C'est la redécouverte du moi comme profond, dans les mots de Montebello, comme « une donnée absolue, irréductible »⁷⁹, le « je pense » cartésien est remplacé pour un « je dure » ou peut-être « il y a durée » qui impliquera des conséquences pour la métaphysique et la psychologie, c'est-à-dire, pour les disciplines qui étudient l'esprit, surtout vu qu'elles limitent la puissance explicative de l'atomisme (physique et psychologique) en même temps qu'elles refusent le parallélisme psychophysique. C'est pour cela que Bergson semble utiliser indistinctement moi ou personnalité quand il parle de ce qui s'exprime dans l'acte libre. Néanmoins, la nouvelle distinction entre superficiel et profond s'applique seulement au moi, c'est très probablement à cause de la valeur fortement métaphysique du moi inaugurée par Descartes.

L'intérêt de cette distinction pour notre recherche est triple, d'abord il ne veut pas dire qu'il y a deux moi, sinon que le moi a deux côtés (profond-superficiel), ensuite c'est une différence pure ou qualitative car il n'y a rien de spatial en elle, elle exprime une différence interne dans la succession hétérogène, de pénétration et fusion du moi. Finalement cette distinction indique dans l'*Essai* certains rapports entre l'esprit et les objets matériels ou l'étendue. Nous allons présenter la distinction entre les deux moi en remarquant ces trois points qui nous aideront à comprendre l'acte libre. Puisque c'est une des plus difficiles distinction de l'ouvrage de Bergson, nous allons commencer par sa première apparition :

En un mot, notre moi touche au monde extérieur par sa surface ; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes ; et c'est pourquoi

⁷⁸ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.199.

⁷⁹ *Id.*, p.193.

notre vie psychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous coûte un grand effort.⁸⁰

Ce long et complexe paragraphe introduit le rapport métaphysique entre l'esprit et l'étendue, c'est alors la surface de l'esprit qui entre en contact avec l'étendue. Cette surface n'est pas une partie du moi, qui impliquerait l'intervention de l'espace, sinon une différence qualitative dans l'esprit. Ainsi selon cette première présentation, le moi superficiel serait l'ensemble des sensations qui se succèdent et se fondent, lesquelles conservent quelque chose de l'extériorité réciproque des objets matériels qui sont leurs causes. C'est pour cela que Bergson affirme que notre vie psychologique superficielle, à ce moment-là, les sensations, se développe dans l'espace (le milieu homogène), sans grand effort. On peut conclure qu'il y a un rapport intime entre les sensations qu'on éprouve et les objets matériels qu'on perçoit, mais qui ne sera pas encore éclairé.

Dans l'*Essai* il semble que Bergson veut dire plus que ce qu'il peut démontrer à ce moment-là, ce qu'il faut retenir maintenant c'est que le moi superficiel s'identifie aux sensations par lesquelles on rentre en rapport avec les objets matériels ou avec l'étendue, et qu'il semble être caractérisé pour une certaine passivité réceptive. Tout au contraire du moi profond :

le moi intérieur, celui qui sent et se passionne, celui qui délibère et se décide, est une force dont les états et modifications se pénètrent intimement, et subissent une altération profonde dès qu'on les sépare les uns des autres pour les dérouler dans l'espace.⁸¹

Le moi profond se caractérise par le fait d'être un changement absolument qualitatif qui est aussi une force, laquelle par son activité détermine l'action d'un être humain (délibérer/décider), c'est l'acte libre, selon lequel le moi exerce une puissance sur les objets matériels. Mais malgré toutes les différences entre les deux moi, ils durent de la même manière⁸², situation qui pourrait changer si on relit ce passage à partir de la théorie du cône de *Matière et mémoire*, et surtout dans la manière par laquelle Bergson crée un langage pour

⁸⁰ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2018, p. 93.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2018, p. 93.

penser les différences de durée comme différence de tension. On reviendra à cela dans les chapitres suivants.

Toutefois, déjà dans l'*Essai* Bergson semble insinuer une différence dans la manière de durer des deux moi, parce qu'il pense la production progressive du moi superficielle ou la spatialisation du moi à partir du rapport aux objets matériels :

Ainsi se répercute, ainsi se propage jusque dans les profondeurs de la conscience cette extériorité réciproque que leur juxtaposition dans l'espace homogène assure aux objets matériels : petit à petit, nos sensations se détachent les unes des autres comme les causes externes qui leur donnèrent naissance, et les sentiments ou idées comme les sensations dont ils sont contemporains.⁸³

La succession hétérogène de notre esprit devient progressivement spatiale, notre conscience devient un ensemble distinct de sensations, idées et sentiments, c'est ainsi qu'a été fondée presque toute théorie de l'esprit, qui prend l'esprit spatialisé, à cause des rapports aux objets, pour l'esprit lui-même ou la totalité de l'esprit, qui devient impersonnelle comme les choses qui nous entourent. Ce moi des états bien distingués ou symboles⁸⁴, n'est pas simplement une dénaturalisation du moi, sinon qu'il a une valeur pratique car il se prête à la vie sociale et au langage⁸⁵.

En plus le langage lui-même contribue fortement à fixer et stabiliser les sensations⁸⁶ en mots et à leur donner une forme impersonnelle, qui est très effective pour les rapports sociaux mais qui annule la richesse de la sensation et même du sentiment⁸⁷, qui par nature se développe et change, c'est-à-dire dure⁸⁸. C'est comme cela qu'on arrive à parler de sensations et d'émotions qui n'appartiennent à Personne, mais qui servent à l'organisation de la société. On dénaturalise les idées qui nous appartiennent plus profondément car elles sont les plus

⁸³ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 94.

⁸⁴ *Id.*, p. 97.

⁸⁵ *Id.*, p. 96.

⁸⁶ *Id.*, p. 98.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Id.*, p. 99.

difficiles à dire⁸⁹, à cause de leur nature vivante et changeante, leur durée échappe au langage qui veut les introduire dans l'espace et les faire devenir symboles impersonnels.

Le moi de Bergson est un moi vivant qui paradoxalement devient chose impersonnelle dans l'espace pour agir dans l'univers, ainsi le rapport aux choses et aux hommes favorise le développement du moi superficiel-spatial et renforce la confusion entre les états de conscience et les objets matériels⁹⁰. Mais de toute façon il faut penser aussi les deux moi comme deux expériences de la durée qui correspondent à la distinction des deux expériences de multiplicités⁹¹, ainsi le moi profond qui répond à la multiplicité qualitative est le moi superficiel à la multiplicité quantitative, le mélange de durée est espace. L'expérience d'une multiplicité qualitative c'est toujours l'expérience posée sur l'espace homogène, peu importe qu'elle soit le moi superficielle ou l'étendue.

Ainsi les deux moi sont deux manières de penser ou s'approcher à la conscience : une manière directe par laquelle elle se donne comme qualité pure, une multiplicité non numérique et une autre manière où la conscience est posée dans l'espace⁹². Alors il y a un rapport étroit entre le développement du moi superficiel, l'espace, le rapport aux objets matériels, la société et le langage : « La tendance en vertu de laquelle nous nous figurons nettement cette extériorité des choses et cette homogénéité de leur milieu est la même qui nous porte à vivre en commun et à parler »⁹³. Bergson ne spécifie pas à ce moment-là la nature de cette tendance qui se différencie de ces trois manières (espace homogène/société/langage) et qui est à l'origine du moi superficiel, qui ne serait pas la seule production du rapport au monde, sinon le signe de la rencontre entre cette tendance de l'esprit et le monde. Pour l'instant nous reviendrons au premier chapitre de l'*Essai* pour aller plus loin sur le rapport entre les deux moi et l'étendue à partir de la distinction entre différents états de conscience, qui « composent » la multiplicité qualitative qui est l'esprit.

⁸⁹ *Id.*, p. 101.

⁹⁰ *Id.*, p. 97.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Id.*, p. 102.

⁹³ *Id.*, p. 103.

5. Les deux pôles extrêmes de la conscience : Les sentiments profonds et la sensation

La distinction des deux moi repose sur la distinction des différents types des états de conscience, dans la multiplicité qualitative qui est l'esprit. On reviendra à ces distinctions pour éclairer les deux moi et aussi l'acte libre, car toute la métaphysique de l'acte libre se fonde sur la durée de l'esprit et la distinction entre deux moi, mais surtout dans la distinction parmi les émotions profondes qui ne sont pas déterminées par aucun objet, sinon pour eux-mêmes et les sensations qu'on peut rattacher aux objets matériels.

L'*Essai* s'ouvre avec un premier chapitre qu'on pourrait caractériser négativement comme la critique du faux concept de grandeur intensive, néanmoins, il faut faire attention à un programme tout à fait positif par lequel il développe une distinction non spatiale des états de conscience : sensations, sentiments, passions, efforts⁹⁴. Curieusement cette distinction respecte déjà la durée de l'esprit, de laquelle Bergson n'a pas encore parlé, en affirmant que les états de conscience son inétendus, et par conséquent qu'ils n'ont pas de quantité et ne sont pas mesurables.

Sans doute est-il clair que Bergson n'a pas créé ces distinctions ou concepts qui proviennent d'une longue tradition philosophique (Hume, Bentham, J.S. Mill, Bain, Spencer) et psychologique (Wundt, Fechner). Néanmoins, Bergson proposera qu'entre ces états de conscience il y ait une différence qualitative de nature et non pas une différence quantitative de degré.

Bergson explique la mesure des états de conscience à partir de la spatialisation de la conscience, laquelle rend possible la division d'états de conscience et l'établissement de comparaisons entre eux en fonction des besoins pratiques, c'est comme cela que l'intensité d'un état de conscience sera définie par le nombre et la grandeur de ses causes objectives⁹⁵. C'est une évaluation pratique⁹⁶ qui affirme en quelque sorte spontanément un rapport causal entre les objets et nos états de conscience, rapport qui n'est pas gratuit, sinon une manière de penser notre rapport à notre milieu et de reconnaître qui font l'ensemble des objets sur nous, et ainsi pouvoir réfléchir sur nos actions. Ce processus pratique, qui répond à un finalisme

⁹⁴ *Id.*, p. 1.

⁹⁵ *Id.*, p. 3.

⁹⁶ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.214

pratique⁹⁷, se fait à partir des habitudes et fonctionne de la même manière que le sens commun, la philosophie et les sciences, car il pense en fonction de l'action ou avec un langage qui a été produit principalement pour l'action.

Bergson critique cette manière de concevoir les états psychologiques, en affirmant qu'il y a des états de conscience profonds qui émanent de nous⁹⁸, c'est ainsi qu'est présentée une des premières affirmations de l'autonomie de notre esprit et de notre liberté.

Ainsi Bergson propose que l'incompréhension de l'intensité des états de conscience a été produite pour méconnaître la différence de nature entre les émotions, les sensation et l'effort⁹⁹. La manière par laquelle Bergson décrit cette différence nous intéresse beaucoup pour compléter l'analyse des deux moi, parce que d'un côté les sensations et les efforts sont caractérisés comme les états les plus superficiels de la conscience, et toujours associés à la perception des mouvements et des objets extérieurs¹⁰⁰, pour autant ils correspondraient à la surface du moi qui « touche » la matière ou le moi superficiel. De l'autre côté il y a certaines émotions qui semblent être autosuffisantes telles que les joies et les tristesses profondes, les émotions réfléchies et les émotions esthétiques¹⁰¹, qui correspondraient au moi profond. Bergson parle de ces sentiments comme des qualités ou des nuances qui colorent une masse d'états psychiques, c'est le mouvement de propagation d'un sentiment qui commence à pénétrer des autres états de conscience, en changeant ses nuances¹⁰².

Le mouvement de pénétration et de propagation n'est pas du tout banal, sinon qu'il change notre manière d'être affecté par les objets, c'est comme une altération de la perception et par là il est déterminant pour la compréhension de la liberté, parce que si la liberté se fait à partir des sentiments profonds, on comprend grâce à ce mouvement comment la profondeur se mélange avec la superficialité, en conservant leur autonomie en même temps qu'elle transforme notre rapport à l'étendue.

⁹⁷ *Id.*, p.215.

⁹⁸ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 4.

⁹⁹ *Id.*, p. 5.

¹⁰⁰ *Id.*, p. 6.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

Ainsi Bergson lui-même explique que quand nous disons qu'une émotion utilise une grande place dans l'âme, cela veut dire qu'elle pénètre mille souvenirs et sensations en changeant leurs nuances¹⁰³. C'est la conception dynamique de l'émotion, qui s'oppose à la conception atomiste et mécanique des associationnistes et qui nous permet de réhabiliter le concept d'intensité croissant des états de conscience, qui correspond à un changement qualitatif qui est un changement de la nature même de l'état de conscience, qui « [...] se différencie dans son procès même »¹⁰⁴. C'est une intensité non mesurable à la manière scientifique, mais vécue par la conscience¹⁰⁵, il est clair que non mesurable ne veut pas dire indifférenciée, le problème comme toujours pour Bergson c'est la différence entre la durée éprouvée et l'illusion rétrospective de l'explication qui travaille sur un mixte de durée et d'espace. Paul-Antoine Miquel a bien montré que ce problème est profondément connecté à celui de la liberté¹⁰⁶, parce que la liberté elle-même est un sentiment qui ne peut pas être mesuré parce qu'elle dure, ou plutôt la liberté est le signe même de la puissance de nos sentiments profonds qui durent.

L'exemple de Bergson pour présenter les émotions ou passions profondes, c'est la joie qu'il caractérise comme l'orientation des états de conscience à l'avenir¹⁰⁷. L'intéressant c'est que ce sentiment profond, qui n'a rien de corporel, commence à pénétrer les sensations, les efforts, la perception et les souvenirs, et il transforme notre action. Ainsi que chez Spinoza, la joie n'est pas passivité, sinon un appel à l'action, ouverture à l'avenir, et peut-être, signe de la puissance d'agir. La tristesse au contraire est la direction de tous nos états vers le passé, comme si l'avenir était fermé. Nous ressentons un appauvrissement des idées et des sensations, accompagné du sentiment d'inutilité de toute lutte, il nous reste seulement une aspiration au néant¹⁰⁸. La tristesse c'est le sentiment de l'impuissance de notre action, à cause de laquelle nous restons immobiles.

¹⁰³ *Id.*, p. 7.

¹⁰⁴ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.207.

¹⁰⁵ Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, p.19.

¹⁰⁶ *Id.*, p.21.

¹⁰⁷ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 7.

¹⁰⁸ *Id.*, p. 8.

Il faut être très clair sur ce point, les émotions ne sont pas de simples ornements de notre esprit, tout au contraire elles sont complètement déterminantes au moment d'agir, comme nous venons de le montrer, mais elles ne fonctionnent pas à la manière mécanique des atomistes, il n'y a pas de sentiments séparés dans l'esprit. La description des émotions/passions profond(e)s divisé(e)s entre la joie et la tristesse, est d'importance capitale pour la description ultérieure du moi profond et de l'acte libre. Surtout parce qu'elle marque le rapport entre le moi profond et l'action, la profondeur commence à transformer la surface du moi et de la même manière transforme le rapport au monde.

C'est ainsi que Bergson dégage un des pôles extrêmes de la conscience qui caractérise notre moi profond et notre liberté. Alors nous allons préciser l'autre pôle de la conscience, les sensations et les sentiments des efforts musculaires qui caractérisent notre moi superficiel et notre rapport à l'étendue ou la matière.

La grande nouveauté sur ce point, comme nous l'avons déjà dit, c'est de montrer que les sensations et les efforts ne sont pas étendus et par la même leurs intensités ne sont pas mesurables mais ils sont expérimentés. Ainsi Bergson explique que la conscience d'augmentation de l'intensité des efforts musculaires vient d'une double perception, d'un plus grand numéro de sensations périphériques et d'un changement qualitatif de quelques sensations¹⁰⁹. Malgré leurs différences avec les sentiments profonds, ils ont un point commun : « Dans l'un et dans l'autre cas, il y a progrès qualitatif et complexité croissante, confusément aperçue »¹¹⁰. Seulement grâce au langage et l'espace nous percevons de sentiments qui ne changent pas de nature et des efforts qui restent fixement localisés. Tous les deux ont perdu leur durée et leur dynamisme propre, en fonction de l'utilité pratique et de la participation sociale, de plus c'est le même pour tous les cas intermédiaires entre les deux extrêmes de la conscience.

Bergson caractérise les états intermédiaires comme des états psychologiques accompagnés de contractions musculaires et de sensations périphériques, qui se classifient en deux types. Le premier c'est l'attention ou l'effort intellectuel, où les éléments superficiels sont coordonnés par une idée purement spéculative. Les seconds sont les émotions violentes ou

¹⁰⁹ *Id.*, p. 19.

¹¹⁰ *Ibid.*

aiguës où les états superficiels s'ordonnent en fonction d'une représentation d'ordre pratique¹¹¹. Ces états intermédiaires permettent de comprendre les rapports entre les deux moi et entre eux, le corps et l'action. Lentement Bergson dégage une dynamique de l'esprit qui essaye de saisir les changements subtils et constants de l'esprit, lesquels échappent à notre conscience réfléchie qui pose tout sur l'espace. Il faut prendre en compte que ces sentiments ne sont pas expressifs de notre liberté, parce qu'ils ne sont pas le fruit de la maturation de notre moi en conformité au développement de notre personnalité.

L'intérêt de la distinction des états intermédiaires est qu'elle marque un rapport entre les mouvements de l'esprit et les mouvements du corps, mais qui n'est pas de nature causale. En fait Bergson parle d'accompagner, sans éclairer la nature de ce rapport, probablement pour éviter de tomber dans les caractérisations précritiques d'un parallélisme comme chez Leibniz et Spinoza. Néanmoins, ce qui est remarquable c'est la constatation par l'expérience d'un accompagnement entre les mouvements de l'âme et du corps. C'est ainsi que nous jugeons plus ou moins violente une émotion selon le nombre et la nature des sensations périphériques que l'accompagnent¹¹². La spécificité de l'effort est donc claire, nous verrons le cas de la sensation.

Bergson pense la sensation par rapport à l'état présent de l'organisme et à un acte futur, elle n'est pas pure passivité, en fait il affirme que ce rapport est plus ou moins mécanique, en précisant que le vivant qui éprouve le plaisir et la douleur est moins mécanique, est il y a là un commencement de la liberté¹¹³. Ainsi l'intensité réelle ou qualitative, sans mélange avec l'espace, des états des sensations affectives est la conscience des mouvements involontaires qui commencent ou qui se dessinent dans ces états¹¹⁴, des mouvements qui peuvent être plus ou moins automatiques.

Nous comprenons à quoi renvoie la distinction entre les deux moi. D'une part le moi profond inclus toutes les passions et les sentiments profonds qui ont leur origine exclusive dans le mouvement du moi, c'est-à-dire sa durée propre. D'autre part le moi superficiel qui considère

¹¹¹ *Id.*, p. 20.

¹¹² *Id.*, p. 23.

¹¹³ *Id.*, p. 25.

¹¹⁴ *Id.*, p. 26.

les sensations, les sentiments d'effort musculaire et tous les états intermédiaires entre les états profonds et les états superficiels, bref tous les états qui indiquent un rapport à la matière. Toute cette multiplicité de pénétration d'états de conscience constitue le moi vivant, ces sont des distinctions à l'intérieur d'une même durée, d'un même mouvement, d'un même changement indivisible. En comprenant l'unité et la différence du moi nous pouvons constater que notre liberté touche la matière, par la fusion et la pénétration des états de conscience.

6. L'acte libre expressif : le moi, les émotions profondes, la personnalité et l'histoire

Les distinctions entre la durée et l'espace, les états de conscience profonds et les états de conscience superficiels, et le moi profond et le moi superficiel, permettent à Bergson d'affirmer l'autodétermination du moi, ou plutôt son auto-composition ou son auto-organisation¹¹⁵, à partir du mouvement propre des états profonds de conscience qui pénètrent tout le moi, ainsi quand un sentiment profond détermine le moi, c'est le moi qui se détermine à lui-même¹¹⁶.

C'est l'autodétermination du moi, conséquence de la pénétration et de la fusion des états de conscience, ce qui caractérise l'unité/multiple de l'âme, ce qui définira la liberté de l'esprit. Ainsi l'acte libre sera celui qui « extériorise » ou « manifeste », un état profond, puisqu'il exprimera le moi tout entier¹¹⁷. Cette expression, explique Bergson, a de degrés¹¹⁸, l'acte libre peut exprimer plus ou moins le moi profond, cette différence n'est pas une différence de quantité d'un moi divisible, sinon une différence qualitative de la pénétration du sentiment profond aux autres états de conscience, cette situation est frappante car rien d'extérieur ne pourrait dire quelque chose du degré de liberté, qui serait seulement indiqué pour le sentiment intérieur¹¹⁹.

¹¹⁵ Lapoujade, *Puissance du temps. Versions des Bergson*, p. 30.

¹¹⁶ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 124.

¹¹⁷ *Id.*, p. 125.

¹¹⁸ *Id.*, p. 125 et 126.

¹¹⁹ Astesiano, *Bergson pas à pas*, ellipses, 2018, p. 41.

Le point plus remarquable de cette compréhension de l'acte libre, c'est justement que ce n'est pas l'esprit qui fait agir le corps, sinon que les mouvements du corps expriment, extériorisent ou manifestent l'âme tout entière en un certain degré variable, il n'y a pas un écart temporel ou causal entre un commandement spirituel et une action corporelle.

Bergson est conscient des difficultés pour comprendre l'acte libre selon sa définition, puisqu'il est rare¹²⁰, car notre moi profond est recouvert par une croûte dure qui fait de nous des automates, qui donnent des réponses comme réflexes aux circonstances. C'est le cas de la plupart de nos actions journalières, auxquels notre personnalité ne s'intéresse pas, c'est-à-dire ce sont des actions impersonnelles qui ne répondent pas à la singularité de notre esprit sinon aux exigences pratiques et sociales, qui ont été répétées. Cet automatisme n'est pas un fatalisme sinon un avantage¹²¹, car il n'exige pas un grand effort de l'esprit. Il est sans doute remarquable que le philosophe affirme que l'associationnisme¹²² n'est pas tout à fait faux, sinon que le règne de son applicabilité est justement l'automatisme qui régit la surface de notre vie psychique. Voilà un autre fait qui montre le contact de l'esprit et de la matière : l'automatisme pratique.

L'acte libre n'est pas seulement rare mais aussi troublant, étonnant ou effrayant, parce qu'il déborde la croûte des habitudes acquises et donne une action qui pourrait sembler sans raison¹²³, si on essaye de la comprendre à partir de la théorie associationniste déterministe qui peut seulement comprendre la surface de notre esprit. Si l'acte libre ainsi compris semble déraisonnable c'est parce qu'il s'explique par le moi profond, pour l'agrandissement d'une émotion qui pénètre en différents degrés nos états de conscience, une émotion qui par sa nature est difficile d'identifier, nommer ou expliquer, parce qu'elle ne répond à aucune habitude, elle n'est pas une répétition et elle ne peut pas non plus être répétée.

Il faut préciser que l'acte libre n'est pas simplement émotionnel sinon qu'il répond aussi à notre conception de la vie, du bonheur et de l'honneur, qui seraient l'équivalent de toute notre vie passée¹²⁴. Cela veut dire qu'il y a une téléologie dynamique dans l'esprit qui essaye de

¹²⁰ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 126.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Id.*, p. 127

¹²³ *Id.*, p. 128.

¹²⁴ *Id.*, p. 128 et 139.

« matérialiser » de certaines valeurs qui lui appartiennent, même si elles sont indéfinissables, parce que les mots les réduiraient aux sentiments superficiels communs à une certaine communauté parlante. Est-ce que le moi tend à s'exprimer ? Si c'était le cas la liberté impliquerait le rapport au monde et l'expression serait intimement liée à l'univers¹²⁵.

Finalement l'acte est libre quand il émane de la totalité de notre personnalité¹²⁶. C'est ainsi que l'acte libre est celui qui appartient profondément à notre moi, notre mémoire et notre personnalité. Dans l'*Essai* Bergson parle uniquement sur le moi, il faut attendre *Matière et Mémoire* pour parler de la mémoire, et le cas de la personnalité est plus étrange parce qu'elle sera un sujet de réflexion constante chez Bergson depuis « Introduction à la Métaphysique ». Notre recherche aura pour but d'expliquer l'expression des émotions profonds et de la mémoire à partir de *Matière et Mémoire*, pour dépasser le dualisme et poser notre esprit dans l'univers.

Bergson montre les conséquences de penser la délibération à partir de la durée, en débordant les positions du libre arbitre et du déterminisme qui posent la durée du moi dans l'espace, en construisant un schème qui efface la délibération et l'acte qui s'accomplissent¹²⁷. Le présent échappe à l'espace qui pense toujours le passé ou imagine le futur à partir de lui, en constituant des possibles. Le tort de l'associationnisme est qu'il pense un moi fixe qui est affecté par des motifs fixes eux aussi. La réalité est que le moi change à chaque moment et que chaque motif ou émotion qui l'appelle à l'action est changeant, alors la délibération libre est un processus dynamique de pénétration et fusion que Bergson, homologue à une évolution naturelle¹²⁸, de laquelle l'acte libre serait le résultat.

Quand on comprend la délibération comme le parcours entre le point O et les points X et Y, on fait abstraction de l'écoulement du temps¹²⁹, en fixant le moi en même temps que les motifs, de telle façon que nous ignorons le progrès dynamique du moi vivant qui change tout le temps comme les motifs eux-mêmes¹³⁰.

¹²⁵ Astesiano, *Bergson pas à pas*, p. 41.

¹²⁶ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 129.

¹²⁷ *Id.*, p. 135.

¹²⁸ *Id.*, p. 129.

¹²⁹ *Id.*, p. 136

¹³⁰ *Id.*, p. 137.

7. La difficile articulation de l'esprit et de la matière

L'esprit est une multiplicité qualitative d'états de conscience hétérogènes qui se succèdent, s'interpénètrent et fusionnent, lesquels n'ont rien d'étendu ou de spatial. C'est la durée de l'esprit, une succession sans extériorité d'états de conscience, c'est l'hétérogénéité pure. Par la durée l'esprit est libre et nos actes sont libres dans la mesure où expriment la totalité de notre esprit.

Le problème de cette conception de l'acte libre c'est justement l'expression, le passage de l'esprit à l'étendue, parce que la communication entre les deux est inintelligible dû à la différence radicale entre les deux : L'esprit dure tandis que l'étendue ne dure pas, même si nous constatons son changement¹³¹. Les objets matériels ne durent pas parce qu'ils ne se succèdent pas comme les états de conscience et même il semble que leur succession n'existe que pour la conscience¹³², c'est une succession relative, projetée par la durée de la conscience sur eux¹³³.

L'étendue est l'extériorité simultanée sans succession qui se caractérise par une certaine affinité à l'espace, qui dans *l'Essai* est plus une activité de l'esprit qu'une réalité, Bergson n'affirme pas que l'étendue soit spatiale, mais il affirme qu'elle a des qualités, que l'espace homogène efface et ordonne. L'étendue donc est la multiplicité quantitative, qui se caractérise par pouvoir être pensée dans l'espace sans changer de nature, elle n'est pas proprement spatiale, mais elle a une certaine affinité à l'espace homogène, qui n'a aucune qualité, mais qui est la possibilité de toute quantification, c'est-à-dire, de toute mesure et par là même de toute science.

La différence entre l'esprit et l'étendue rend intelligible le rapport entre l'âme et l'esprit, ainsi que l'acte libre. Néanmoins, Deleuze a souligné que dans *l'Essai* il y a déjà quelque chose en commun entre l'esprit et l'étendue, qui donnerait la possibilité de penser la continuité entre les deux et l'acte libre : « S'il y a des qualités dans les choses non moins que dans la conscience, s'il y a un mouvement des qualités hors de moi, il faut que les choses durent à

¹³¹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 171.

¹³² *Id.*, p. 170.

¹³³ Désesquelles, *La philosophie de Bergson*, J. Vrin, 2011, p.97.

leur manière »¹³⁴. Le problème se pose autrement : Quelle est le rapport entre les qualités spirituelles et les qualités matérielles ?

Le premier problème de la liberté expressive est alors la différence de nature entre l'âme et le corps. L'âme dure et le corps ne le fait pas, comment peut-on comprendre la communication entre les deux réalités qui serait d'une certaine façon la condition ontologique de l'expression de notre âme dans l'action ? La première difficulté de la liberté expressive est le dualisme de l'*Essai*, néanmoins, il ouvrira les recherches postérieures : « Le dualisme de départ de Bergson a été la condition nécessaire à la constitution d'une théorie de l'être englobant progressivement tous les étages de la nature »¹³⁵. Pour nous, à la suite de Deleuze et Montebello, la philosophie de Bergson est une philosophie de la Nature et non pas une philosophie de l'esprit : « Loin d'introduire dans un subjectivisme métaphysique, Bergson, avec la durée, nous ouvre une nouvelle philosophie de la nature »¹³⁶. Cette philosophie de la nature, alors, ne ferait pas son début dans l'*Évolution créatrice*, sinon depuis l'*Essai* jusqu'aux *Deux sources*, en traversant toute l'ouvrage de Bergson. Le dualisme entre l'esprit qui dure et est libre, et l'étendue qui ne dure pas et est nécessaire, c'est la première philosophie de la nature de Bergson.

Le deuxième problème de la liberté expressive serait qu'elle est rare, parce que la plupart du temps nous agissons automatiquement. Cet automatisme généralisé de nos actions journalières exige une explication détaillée de sa production, laquelle semble empêcher notre liberté. Pour quoi si notre esprit est libre n'agissons-nous pas librement tout le temps ? Comment notre esprit libre devient-il un automate ? Il faudrait trouver une généalogie du moi superficiel.

Nous pourrions résoudre les deux problèmes de l'acte libre expressif grâce aux différences de degrés de tension de durée de *Matière et Mémoire*. Il faut faire rentrer la durée de notre esprit dans le mouvement total de l'univers, seulement comme cela retrouvera-t-on une continuité entre la liberté de notre esprit et nos actions.

¹³⁴ Deleuze, *Le bergsonisme*, 2004, PUF, p.44.

¹³⁵ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.199-200.

¹³⁶ Vieillard-Baron, « Introduction : La durée et la nature ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.11.

Chapitre II. La matière retrouvée

1. L'incommunication : l'esprit (le passé) et la matière (le présent)

L'*Essai* comme tout grand ouvrage philosophique a une richesse inépuisable, toujours inséparable d'un héritage d'intuitions larvaires ainsi que des problèmes. Parmi tous les problèmes que l'*Essai* nous a laissés, le plus important est le statut ontologique de la matière et sa relation à l'esprit, puisque, comme nous l'avons montré, il rend problématique la compréhension de l'acte libre expressif. Ce problème a été très bien remarqué par André Robinet : « Le seul être qui soit ressaisi par la philosophie de l'*Essai* est le moi humain, considéré dans son individualité non communicante, dans son ermitage hostile à toute participation »¹³⁷. La clé est l'expression « non communicante », il semble que le moi ne communique pas avec la matière, le prix à payer pour la liberté du moi c'est la consistance de monde, justement parce que la matière a été anéantie face à la durée de l'esprit.

Pour Camille Riquier *Matière et Mémoire* est, alors l'ouvrage où Bergson reprend ce problème de la communication : « Au seuil de *Matière et Mémoire*, se pose donc de façon surdéterminée le problème de l'influence réciproque de la matière et de l'esprit que l'*Essai* avait rendu, par la radicalité de ses oppositions (espace/durée ; quantité/qualité ; homogène/hétérogène, etc.), inintelligible »¹³⁸. Puisque la communication entre l'esprit et le corps est inintelligible, l'acte libre est inintelligible, mais cela n'implique pas que l'*Essai* soit un échec, il était le point final d'une recherche et le début d'une enquête plus large qui serait complétée dans *Matière et Mémoire*. En quelque sorte, les deux premiers ouvrages de Bergson font un seul livre de métaphysique et psychologie.

La continuité de *Matière et Mémoire* par rapport à l'*Essai* et sa nouveauté est bien caractérisée par Frédéric Worms, qui a pris pour centre la nature de l'espace : « la critique de l'espace, étendue à la perception de la matière, conduit à une métaphysique de la durée, elle-même étendue à la réalité de la matière »¹³⁹. L'ensemble des deux ouvrages forme une métaphysique de la durée qui enveloppe une philosophie de l'esprit et une philosophie de la

¹³⁷ Robinet, *Bergson*, p.55.

¹³⁸ Riquier, *Archéologie de Bergson*, p.313.

¹³⁹ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, 2013, p.113.

matière, lesquelles constituent une cosmologie ou la première philosophie de la nature de Bergson.

Cette philosophie de la nature résout le problème de la communication entre l'esprit et la matière, mais aussi le problème de la communication entre le passé et le présent, lequel n'est pas moins important pour l'acte libre expressif, puisqu'il exprime la totalité de notre passé. Ce point a été remarqué par Jean-François Marquet : « si dans la durée réelle, il n'y a que de la totalité, comment est-il même possible d'y distinguer un passé et un présent, et d'affirmer que le premier vient s'exprimer dans le second, c'est-à-dire s'y presser pour en rejaillir ? »¹⁴⁰. Bref pour que l'acte libre expressif soit intelligible il faut faire communiquer l'esprit et la matière, ainsi que le passé et le présent, c'est justement la tâche de *Matière et Mémoire*.

2. La théorie des images

La durée de la matière est plutôt la conclusion que le début de *Matière et Mémoire*, en fait il faut faire un long travail critique pour y arriver comme le montre le début du premier chapitre : « Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur »¹⁴¹. D'un coup Bergson refuse de rentrer dans les combats philosophiques de l'époque, d'un côté le spiritualisme contre le matérialisme et de l'autre l'idéalisme contre le réalisme. Le premier effort de l'ouvrage est de nous placer dans l'expérience de la perception de la matière, cela est la fonction de la théorie des images qui nous place dans la fiction d'une vision naïve de la matière. Plus précisément ainsi on peut éviter tomber sur ces théories métaphysiques préconçues¹⁴² excessives¹⁴³.

L'avantage de penser l'univers matériel comme une ensemble d'images, c'est justement d'éviter la discussion entre l'idéalisme et le réalisme sur la distinction entre l'existence et

¹⁴⁰ Marquet, « Durée bergsonienne et la temporalité ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.79.

¹⁴¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.11.

¹⁴² Jean-Louis Vieillard-Baron, « L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.48.

¹⁴³ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.1.

l'apparence de ce qui est perçu, puisque l'image est en soi¹⁴⁴. La distinction entre être et apparaître est dépassée parce que l'image s'applique à la matière (corps et univers) ainsi qu'au contenu des représentations¹⁴⁵. L'image ouvre la voie pour penser une continuité entre l'esprit et la matière : « nous pouvons donc appeler « images » non seulement les contenus de notre perception, mais les choses elles-mêmes »¹⁴⁶.

Deleuze voit dans cette théorie des images un énorme geste philosophique qui n'a rien d'anodin, c'est le fait de tracer un plan d'immanence¹⁴⁷. Le premier chapitre efface toutes les distinctions entre le sujet et l'objet, ainsi qu'entre le corps (le cérébral) et esprit (le mental), pour nous placer dans l'immanence des images, il n'y a que des images¹⁴⁸, il n'y a rien dehors des images et leurs mouvements¹⁴⁹ : « Ici tout existe, tout est donné dans le même plan d'immanence »¹⁵⁰. Nous sommes dans l'absolu¹⁵¹ comme dans la substance de Spinoza, l'exemple par excellence de Deleuze pour présenter le plan immanence¹⁵². Le plan des images permet poser autrement le problème moderne du rapport de la conscience au monde extérieur comme le problème de la différence entre les images. À la fin de l'ouvrage on verra que c'est une différence de durée¹⁵³.

Il faut remarquer qu'une différence de durée n'a rien à voir avec une différence tranchée spatiale, c'est pour cela que Montebello remarque que l'image est un mixte, il n'est pas une chose ni un état de conscience, elle est le milieu entre la chose et la représentation¹⁵⁴, le mixte précède toute distinction : « Il faut entendre par milieu ce qui s'offre à moi depuis que je perçois »¹⁵⁵. Une des difficultés de *Matière et Mémoire* c'est de reconnaître la nouveauté de la position de Bergson, c'est une création de concepts étonnant dissimulé pour les usages habituels des mots.

¹⁴⁴ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.2.

¹⁴⁵ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.121

¹⁴⁶ Id., p.127.

¹⁴⁷ Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de minuit, 1991, p.50.

¹⁴⁸ Panero, *Corps, cerveaux et esprit chez Bergson*, L' Harmattan, 2019, p.7.

¹⁴⁹ Id., p.17.

¹⁵⁰ Id., p.20.

¹⁵¹ Id., p.17.

¹⁵² Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p.50.

¹⁵³ Panero, *Corps, cerveaux et esprit chez Bergson*, p.21.

¹⁵⁴ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.222.

¹⁵⁵ Ibid.

3. L'ensemble d'images et le centre d'action

En revenant à l'expérience perceptive apurée de toutes les théories sur le monde extérieur, nous sommes face à un ensemble d'images qui agissent et réagissent entre eux, en fonction de lois constantes, les lois de la nature qui nous permettent de prévoir et de calculer l'avenir, qui serait déjà contenu dans le présent des images, lesquelles ne pourraient pas ajouter aucune nouveauté¹⁵⁶.

Je connais tous ces images à partir de perceptions, à savoir de l'extérieur, néanmoins, il y a une image singulière que je puisse connaître aussi à partir des affections, c'est-à-dire de l'intérieur, c'est mon corps¹⁵⁷. On constate que ces affections s'intercalent avec des mouvements qui s'imposent de l'extérieur et des mouvements que je vais exécuter, pour cette raison les affections sont des invitations à agir¹⁵⁸ et les mouvements du corps par rapport aux affections seront de l'ordre de la décision ou du choix¹⁵⁹.

Néanmoins, tous les actions du corps ne sont pas des choix, en fait Bergson distingue deux types de mouvements du corps : les mouvements automatiques et les mouvements où assiste la conscience sur la forme de sentiments ou de sensations¹⁶⁰. Ce dernier mouvement, dans lequel mon corps décide entre différents démarches¹⁶¹ possibles, ajoute quelque chose de nouveau à l'univers¹⁶², pendant que les mouvements des images non vivants semblent déterminés, calculables et en conformité aux lois de la nature¹⁶³. La singularité du corps vivant par rapport aux autres corps, c'est donc, qu'il ne réagit pas immédiatement aux variations qu'il subit dans son rapport aux autres corps¹⁶⁴ et non pas qu'il crée des représentations, puisqu'il est malgré tout une partie de l'ensemble d'images : « Mon corps,

¹⁵⁶ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.11

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Id., p.12.

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Id., p.15.

¹⁶² Id., p.12.

¹⁶³ Id., p.15.

¹⁶⁴ Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, PUF, 1997, p.55.

objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action ; il ne saurait faire une représentation »¹⁶⁵.

La théorie des images permet ainsi de reformuler la distinction entre la perception et la matière, comme la relation de la partie au tout. Pendant que la perception est une partie de la totalité des images coupés en fonction de l'action de mon corps sur elles, la matière et l'ensemble des images¹⁶⁶. Ma perception est toujours la mienne parce qu'il est lié aux mouvements d'un corps particulier¹⁶⁷, qui, étant le centre de tous les images, est un point de vue¹⁶⁸.

4. L'intérêt pratique de la perception et le système nerveux : Les centres d'action et leur zone d'indétermination

Bergson pense qu'une des erreurs du réalisme et l'idéalisme est de concevoir que la perception a un intérêt spéculatif, c'est-à-dire, qu'elle cherche la connaissance pure, autrement dit, pour eux percevoir est connaître¹⁶⁹ : « C'est pourquoi ils affirment que la perception n'a rien d'étendu, et que la matière n'a rien de continu. En accusant la distance entre matière et conscience, mouvement et qualité, ils font de la perception un problème insoluble. Mais ce problème est la clé de la compréhension de la matière donc du réel, et pour tout dire du cosmos »¹⁷⁰. Montebello montre comment la primauté pratique de la perception est capable de résoudre nombreux problèmes métaphysiques par son alliance à la théorie des images.

Bergson essaiera de démentir la conception contemplative de la perception à partir de l'analyse du système nerveux des animaux¹⁷¹, pour ainsi prouver l'étroit rapport entre la perception et l'action. L'organisme vivant subit les variations de l'ambiance et répond à eux,

¹⁶⁵ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.14.

¹⁶⁶ Id., p.17.

¹⁶⁷ Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, p.34.

¹⁶⁸ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.132.

¹⁶⁹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.24.

¹⁷⁰ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.227.

¹⁷¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.24.

néanmoins, ces réponses changent selon la constitution du vivant, ils peuvent être automatiques ou prendre du temps, ils oscillent entre l'automatisme et l'acte volontaire¹⁷².

Le cerveau communique la perception et la réponse moteur, il impose une distance temporelle entre les deux grâce à laquelle la réponse n'est pas imposé mécaniquement sinon choisi¹⁷³. Ainsi le cerveau analyse les mouvements reçus et sélectionne un mouvement à exécuter, dans les deux cas il transmet et divise des mouvements¹⁷⁴. Ainsi Bergson confirme que le cerveau n'a rien à voir avec la fabrication de représentations¹⁷⁵, sinon à une communication singulière de mouvements, l'action. Les vivants sont des véritables centres d'action¹⁷⁶, dans l'ensemble des images, qui se caractérisent pour le développement de mouvements, d'actions moins déterminées que ceux des autres images qui seraient caractérisées pour le déterminisme réciproque.

La zone d'indétermination du vivant est relative à la distance que sa perception peut soutenir avec ce qui est perçu. Ainsi le contact exige une réaction immédiate, pendant que la vue et l'audition permettent beaucoup plus de temps pour la réponse, c'est-à-dire, un plus grand choix¹⁷⁷ : « la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps »¹⁷⁸. Il faut préciser, c'est n'est pas l'espace homogène de l'*Essai*, sinon une différence qualitative dans l'expérience, la distance est une expérience qualitative avant d'être une différence géométrique dans l'espace homogène.

Or, les vivants ou centres d'indétermination se caractérisent par le fait de recueillir les mouvements des autres images sur eux et d'utiliser ces mouvements¹⁷⁹, cette singularité dépend des organes qui Bergson classifie en deux types en fonction de leurs buts. Il y a des organes d'action, que l'on diviserait entre organes sensitifs et organes moteurs, qui ont pour fonction de recueillir les impressions et accomplir les mouvements, respectivement. Et il y a

¹⁷² Id., p.24-25.

¹⁷³ Id., p.26.

¹⁷⁴ Id., p.26-27.

¹⁷⁵ Id., p.27.

¹⁷⁶ Id., p.27-28.

¹⁷⁷ Id., p.28.

¹⁷⁸ Id., p.29.

¹⁷⁹ Id., p.65-66.

des organes de nutrition qui entretiennent les premiers organes¹⁸⁰, un bon exemple, presque littéral, serait le système digestif, mais on pourrait penser aussi au système respiratoire.

Or., c'est le système nerveux qui indique en quelle mesure nous sommes indéterminés¹⁸¹, autant qu'il connecte les organes sensitifs et les organes moteurs. Pour toutes ces raisons Bergson conclut : « elle [une perception quelconque] exprime et mesure la puissance d'agir de l'être vivant, l'indétermination du mouvement ou de l'action qui suivra l'ébranlement recueilli ». Puisque notre corps devient le centre de cet ensemble d'images et de mouvements, la perception se révèle comme la prolongation de notre action dans le monde¹⁸² et par conséquence notre présent est idéo-moteur est non contemplative¹⁸³.

5. La perception conscient (organique) : Délimitation de la perception et indétermination de l'action

Bergson propose que la différence de distance dans la perception lointaine prenne la forme d'une perception consciente¹⁸⁴, laquelle semble être marquée pour la représentation, c'est le sens de la vue qui semble être déterminant sur ce point. Or, une image représentée et une image coupée où isolée de l'ensemble des images, c'est pour cela qu'une image peut être présente sans être représentée¹⁸⁵, elle existe sans être perçue, c'est justement parce qu'elle existe qu'elle peut être perçue, c'est-à-dire sélectionnée par le corps et aussi éclaircie par la mémoire. Dans les centres d'indétermination que sont les vivants, les images deviennent des perceptions conscientes ou représentations en fonction de ce qui intéresse le vivant, elles sont définies d'abord par leur rapport aux fonctions organiques, à savoir les organes perceptifs et moteurs, et le système nerveux¹⁸⁶. Pour le vivant existe d'abord seulement ce qui intéresse ses organes, le reste des images s'effacent dans le même mouvement perceptif.

¹⁸⁰ Id., p.66.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Id., p.71

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Id., p.29.

¹⁸⁵ Id., p.32-33.

¹⁸⁶ Id., p.33.

La perception organique n'ajoute rien à l'ensemble d'images de la matière, sauf obscurcir les images en fonction de son intérêt pratique, c'est-à-dire, en fonction de son action possible sur les corps, elle efface les actions réelles en fonction des actions virtuelles, c'est-à-dire en fonction du rapport du corps aux autres images¹⁸⁷. Cette conception de la perception permet à Bergson d'affirmer qu'entre être et être perçu il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre les images¹⁸⁸. La perception de la matière devient justement l'élimination de ce qui n'intéresse pas à nos fonctions et besoins, elle mesure notre action possible sur les corps¹⁸⁹. Pour Bergson dans la délimitation de la perception est déjà la conscience, parce que délimiter dans ces cas-là c'est choisir. Les images sont perçues en fonction de l'action de notre corps sur eux¹⁹⁰, cet appauvrissement de notre perception consciente annonce déjà la liberté, en forme de discernement¹⁹¹.

La perception est, en théorie, l'image de la totalité de la matière qui est divisée en fonction de ce qui nous intéresse, c'est justement cette délimitation qui dessine l'indétermination des démarches de notre corps.¹⁹² Il y a une dépendance réciproque entre le cerveau et la perception consciente, les deux étant deux fonctions de l'indétermination du vouloir¹⁹³. Celle-ci serait symbolisée dans les éléments nerveux intéressés dans la perception concrète, d'eux dépend notre indétermination¹⁹⁴. Plus précisément mon système nerveux est un conducteur qui transmet, repartit et inhibe du mouvement¹⁹⁵. Les perceptions sont alors des questions posées à mon activité motrice et elles sont capables de somnilliciter ma volonté¹⁹⁶.

De cette façon la perception a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir¹⁹⁷, encore une fois la perception concrète semble être une fonction du vivant que Bergson caractérise par l'action¹⁹⁸. Alors le vivant à un tendance à agir et sa perception est

¹⁸⁷ Id., p.34-35.

¹⁸⁸ Id., p.35.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Id., p.34.

¹⁹¹ Id., p.35.

¹⁹² Id., p.38.

¹⁹³ Id., p.39.

¹⁹⁴ Id., p.40.

¹⁹⁵ Id., p.43.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Id., p.44.

¹⁹⁸ Id., p.43.

une sollicitation à l'action, une question posée à notre activité motrice¹⁹⁹, pour cette raison la perception est alors dans nos centres sensoriels et nos centres motrices²⁰⁰.

6. La perception pure et la perception personnelle

La perception vivante n'est pas ainsi depuis toujours, elle se dessine dans l'expérience. La perception est d'abord impersonnelle, petit à petit notre corps devient notre centre d'action et les perceptions nos perceptions²⁰¹. Dans cette affirmation Bergson suggère en quelque sorte une théorie de la subjectivation qui dépend du corps, en forme de l'image qui demeure dans toute perception par rapport aux autres images qui apparaissent et disparaissent. Les représentations des objets et leurs différences à notre corps, sont construites petit à petit, dégagés de la perception pure, en constituant à chaque moment la perception concrète qui fait la singularité de notre action.

Puisque les sens ne sont pas coordonnés de toute l'éternité, ils ont besoin d'éducation²⁰² pour s'accorder avec les choses, mais aussi pour s'accorder entre eux²⁰³. Ça veut dire qu'on ne localise pas immédiatement des sensations dans notre corps et non plus on identifie des objets. Il faut apprendre à couper l'ensemble d'images ou plutôt notre perception concrète est toujours une coupure dynamique des images qui se développe dans le temps. Elle se transforme en développant certaines prédilections en fonction du rapport aux autres images, où en vivant par rapport à notre milieu et plus précisément dans le cas humain, sauf quelques exceptions, dans la société humaine.

Les autres corps sont d'abord pour la perception des symboles relatifs à l'action possible de mon corps et à mes besoins²⁰⁴ : « Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout à ce discernement pratique »²⁰⁵. La conscience veut dire action possible²⁰⁶,

¹⁹⁹ Id, p.45.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Id., p.47.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Id, p.48.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Id., p. 50.

par rapport aux mouvements déterminées de la matière non vivant. Nos besoins et fonctions organiques ont coupé le flux de qualités qui est la perception pure ou la matière, nous avons besoin de l'éducation de sens justement pour retrouver des objets relatifs à notre puissance motrice²⁰⁷.

Or, mon corps n'est pas le bon commencement pour la compréhension de la perception, parce qu'il fait partie de la totalité des images et c'est petit à petit qu'il devient le centre de ma perception, tandis que la perception pure se limite²⁰⁸. Commencer pour le corps efface la dynamique même d'organisation de la perception et l'action. La délimitation de la perception est amenée justement pour l'expérience du pouvoir sensori-motrice du corps, c'est-à-dire de son pouvoir d'accomplir actions et d'éprouver des affections²⁰⁹. En quelque sorte, c'est la nature singulière de l'image de mon corps ce qui délimite ma perception pure, c'est grâce à lui que tous les images de ma perception, sont perçues par rapport à lui, à ses mouvements, à ses actions. Mais les sensations ne sont non plus le bon point de départ pour comprendre la perception, puisque si on les considère inextensives, la matière et notre esprit se rendent mystérieux, ainsi que leur relation²¹⁰.

Alors le bon commencement c'est la théorie des images ou théorie de la perception pure laquelle n'est pas la perception journalière et d'ailleurs, comme constate Montebello, elle prive la perception de son privilège²¹¹, mais aussi le corps propre qui devient secondaire par rapport à la perception pure. Le corps propre et la perception concrète émanent de la perception pure, qui est une partie de l'univers matériel. On peut peut-être aller un peu plus loin et affirmer que d'un point de vue matériel, je ne suis pas un corps, mais une perception pure qui contient mon corps. Par conséquent, chacun de nous est une variation de l'univers.

7. Les images dans notre corps : Les sensations affectives

²⁰⁷ Id., p.48-49.

²⁰⁸ Id., p.62.

²⁰⁹ Id., p.62-63.

²¹⁰ Id., p.65.

²¹¹ Montebello, *Nature est subjectivité*, Editions Jérôme Millon, 2007, p.74.

Notre corps devient le centre de notre perception et de notre univers par ses mouvements, mais aussi parce qu'il peut être perçu de l'intérieur²¹² à partir des affections, celles sont des sensations singulières, des images qui se donne dans notre corps²¹³. Alors parmi l'ensemble d'images duquel notre corps fait partie, on peut distinguer les sensations-images perceptives et les sensations-images affectives qui seulement se localisent dans notre corps et nous donne une connaissance particulière de lui différente de la connaissance des autres images ou plutôt de la perception des autres images. Néanmoins, , en tant qu'images toutes les deux sensations sont extensives comme la perception, elles sont étendues²¹⁴.

On pourrait dire que pour Bergson la perception et d'abord un flux de sensations ou qualités étendues, comme chez James, à partir duquel on extrait les objets par coupures réalisés en premier instance par nos sens. Les coupures sont dynamiques et variables en fonction de l'éducation des sens, bien comprise non comme une pédagogie fait pour autre, sinon comme une organisation dynamique construite dans les rapports avec notre milieu.

Le corps propre est soumis aux mouvements des autres corps, il recueille les mouvements, mais il peut absorber les mouvements, c'est le cas de la douleur et plus largement de l'affection²¹⁵ : « On pourrait donc dire, par métaphore, que si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps, l'affection en mesure le pouvoir absorbant »²¹⁶. Plus précisément la perception mesure l'action possible de notre corps sur les objets en même temps que leurs actions sur notre corps, en fonction de la distance qui symbolise l'urgence de notre action. La perception d'un objet exprime l'action virtuelle de notre corps, toute perception est d'abord relative à l'action de notre corps.

Le décroissement de la distance peut arriver à faire passer l'action virtuelle à une action réelle²¹⁷, c'est justement cette dernière action qui est exprimée par l'affection : « Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle »²¹⁸. Alors la différence entre les sensations perceptives et les sensations

²¹² Bergson, *Matière et Mémoire*, p.63.

²¹³ Id., p.52.

²¹⁴ Id., p.55.

²¹⁵ Id, p.57.

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Id., p.58.

affectives dépend de leur localisation ainsi que de son rapport à l'action de mon corps. Toutefois, tous les deux sont dans la perception pure, c'est-à-dire dans la matière, elles sont extensives. Quand nous disons que la sensation est intérieure à moi, cela veut dire qu'elle se donne dans mon corps²¹⁹, non dans mon esprit, elle est ma sensation parce qu'elle est dans mon corps et je suis le seul qui a un accès affectif à mon corps, qui pour les autres et perçu de l'extérieur.

Bergson précise les rapports entre la perception et les sensations et affirme qu'il n'y a pas de perception sans affections : « L'affection est donc ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs »²²⁰. Cela veut dire, comme Bergson constant un peu avant, que les actions virtuelles se compliquent et s'imprègnent des actions réelles, c'est-à-dire il y a un étroit lien entre les sensations et les perceptions et entre les actions réelles et les actions virtuelles.

8. Le rôle de la conscience dans la perception : le choix et l'indétermination des actes

La perception pure, de laquelle nous avons parlé jusqu'à ici, n'est qu'une perception idéale²²¹, c'est une distinction qui aurait par objet éclaircir la perception conscient²²², puisque la perception concrète est toujours mêlée avec la mémoire. La perception pure serait une perception immédiate et instantané de la matière, absorbée dans le présent²²³, une perception impersonnelle à la base de toute notre connaissance de choses²²⁴. En quelque sorte, la perception pure est le monde matériel, c'est-à-dire l'ensemble des objets ou des images, ainsi que leurs rapports de mouvements entre eux : agir et réagir²²⁵.

Alors commencer par les images et l'action permet à Bergson d'affirmer la réalité de la matière et de constater notre accès à elle et à sa connaissance : « Notre perception, à l'état

²¹⁹ Id., p.59.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, p.83.

²²² Bergson, *Matière et Mémoire*, p.31.

²²³ Ibid.

²²⁴ Id., p.30.

²²⁵ Id., p.71.

pur, ferait donc véritablement partie des choses »²²⁶. La sensation ne serait qu'une variation de l'image qui est le centre de notre perception et de notre univers, à savoir notre corps²²⁷. Depuis l'*Essai* les sensations sont déjà la partie plus extérieure de la conscience, le moi superficiel. Alors il semble que dans les sensations perceptives ou affectives le moi se pose dans l'univers, le moi superficiel se constituera en un premier moment dans le rapport de l'esprit à la matière, mais aussi dans la délimitation de la perception.

Or, le choix et l'indétermination des vivants n'est pas assuré exclusivement pour la constitution matérielle des organes et leurs rapports, sinon aussi pour la conscience :

Car si ces corps ont pour vue de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il s'opérer au hasard. Ce choix, s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pour caprice, la conservation des images perçues²²⁸.

Cette citation dégage sommairement le rôle de la conscience dans le choix. D'abord il faut remarquer que l'acte indéterminé qui est celui choisi n'est pas arbitraire justement par l'action de la conscience. Néanmoins, la conscience de laquelle parle Bergson est profondément liée à la mémoire et nous pourrions même affirmer qu'elles sont synonymes, dans la mesure où dire mémoire est dire esprit. Un deuxième point à remarquer c'est la réalité des expériences passées, l'existence du passé, conservé dans où par la mémoire, rend possible le choix et l'acte indéterminé.

La perception concrète, qui existe en fait, est toujours mélangée avec la mémoire : « Disons d'abord que si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer »²²⁹. Ce point est très intéressant parce que si la mémoire est l'esprit et la perception pure est la matière, notre esprit est lié avec la matière dans la perception concrète.

²²⁶ Id., p.66.

²²⁷ Id., p.67.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Id., p.68.

Alors les images passées sont gardées comme images-souvenir pour être utiles en complétant et enrichissant notre expérience présent²³⁰, de cette manière grâce à la mémoire notre action peut devenir indéterminée et nous pouvons choisir nos réponses. La perception présente a pour fonction d'appeler le souvenir, de lui rendre actuel pour faciliter la décision et l'action²³¹, et par conséquent les intuitions présentes ne sont que des signes pratiques²³², relatives à notre action, au point que nous risquons de perdre la situation présente dans l'ensemble de souvenirs qu'elle appelle²³³.

9. La différence de nature : perception pure (matière) et souvenir pur (mémoire/esprit)

Si bien qu'il y a toujours dans la perception concrète un mélange entre perception et souvenir, Bergson affirme qu'il faut retrouver la différence de nature entre le souvenir pur et la perception pure, pour comprendre la dynamique de la perception concrète et ainsi éviter les confusions théoriques produites pour postuler une différence de degré entre les perceptions et les souvenirs²³⁴. Cette différence de nature nous fera comprendre le rapport entre l'esprit et la matière pour préciser la nature de l'acte libre expressive.

L'erreur de la différence de degrés implique trois problèmes²³⁵ : 1) On ne comprend pas la différence entre le passé et le présent. 2) On ne comprend pas la reconnaissance. 3) On ne comprend pas les mécanismes de l'inconscient. Tous ces problèmes viennent de concevoir le souvenir comme une perception plus faible et la perception comme un souvenir plus fort²³⁶. De même, on ne peut pas comprendre la perception pure ou la matière si l'on oublie la différence de nature entre perception et souvenir : « On méconnaîtra l'acte originel et fondamental de la perception, cet acte constitutif de la perception pure, par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses »²³⁷.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ Id, p.30.

²³⁴ Id., p.69.

²³⁵ Id., p.70.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid.

La différence de nature entre la perception et le souvenir est aussi une différence temporelle, le premier serait le présent et le deuxième le passé, et en plus une différence pratique, le premier serait agissant, tandis que le deuxième n'agit pas²³⁸. Encore un fois cette distinction est capitale pour comprendre l'expression parce que ce qui s'exprime dans l'acte libre, c'est justement la totalité du passé dans le présent, alors les deux temporalités sont profondément liées.

Or, la perception concrète est la matière, elle est un morceau de l'univers limité par la puissance sensori-motrice de mon corps²³⁹, en ce sens la perception nous donne du discontinu²⁴⁰, mais la matière reste encore justement ce que nous apercevons²⁴¹. Néanmoins, la perception concrète est aussi les souvenirs que la mémoire introduit²⁴², par lesquels elle relie les instantanés de la matière coupés par le corps, pour cette raison la perception concrète dure²⁴³. La mémoire est alors le caractère subjectif et personnelle de notre perception concrète pendant que les qualités sensibles des objets sont dans les choses, dans la matière²⁴⁴.

Bergson déplace le problème de l'extériorité, le problème n'est plus le rapport entre la perception extérieure et le monde extérieur. Puisque la perception est déjà partie de la matière, le problème devient le rapport entre la matière et la mémoire dans la perception concrète. C'est la présence constante de l'activité de la mémoire ce que nous fait douter de la réalité de la matière ainsi que croire que quelques de ces qualités sont dans notre esprit²⁴⁵.

Bergson délimite le rôle de notre corps dans la perception à la réception et l'exécution de mouvements²⁴⁶, en fait il prépare nos actions²⁴⁷. Mais il reste éclaircir sa solidarité avec notre mémoire²⁴⁸, c'est pourquoi Bergson revient aux études physiologiques de la mémoire pour prouver à partir des faits sa théorie du premier chapitre, que Panero qualifie de

²³⁸ Id., p.71.

²³⁹ Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, 1999, p. 19.

²⁴⁰ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.72.

²⁴¹ Id., p.75.

²⁴² Id., p.74.

²⁴³ Id., p.30-31.

²⁴⁴ Id., p.72.

²⁴⁵ Id., p.76.

²⁴⁶ Id., p.77.

²⁴⁷ Id., p.78.

²⁴⁸ Ibid.

métaphysique²⁴⁹ avant tout. Avec l'étude de la mémoire, il s'agira de confirmer l'hypothèse sur la fonction du corps et l'hypothèse selon laquelle la perception nous place dehors de nous²⁵⁰.

²⁴⁹ Panero, *Corps, cerveaux et esprit chez Bergson*, p.16.

²⁵⁰ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.79-80.

Chapitre III. L'esprit touche la matière : L'indétermination de l'action et la reconnaissance

1. L'indétermination de l'action

La distinction entre les deux multiplicités de l'*Essai* a rendu inintelligible la participation de l'esprit dans l'action humaine, puisque la communication entre l'esprit et le corps n'est pas claire, néanmoins, Bergson a affirmé la communication entre les deux en proposant que l'esprit par sa surface touche la matière. Les deux premiers chapitres de *Matière et Mémoire* ont dégagé l'énigme de cette affirmation grâce à la réflexion sur la perception.

D'abord nous constatons que Bergson distingue deux types de perception, une perception pure et une perception concrète. Cette distinction propose que la perception concrète ne puisse pas être exclusivement subjective ou spirituelle, sinon qu'elle est un mixte entre la perception pure et les souvenirs. La perception pure est le caractère non subjectif de la perception concrète, laquelle ne serait qu'une partie de l'univers matérielle, et puisque l'univers est la totalité d'images, la perception pure est un ensemble d'images, lequel inclut nôtres corps et tous ses sensations perceptives et affectives.

La théorie de la perception pure rendre plus claire la relation entre l'esprit et la matière puisqu'elle nous place dans la matière parce qu'elle est matérielle et en même temps elle rend plus claire notre action. Bergson constate que la perception n'est pas contemplative sinon qu'il vise d'abord l'action. Ainsi notre perception est matérielle en tant qu'elle est une partie de l'univers et elle est aussi organique en tant qu'elle vise l'action. Alors si l'action humaine est un mouvement matériel, nous avons besoin de comprendre quelle est sa singularité, à savoir ses degrés d'indétermination.

L'indétermination de l'action ou sa liberté a une double origine, d'un côté une origine organique/matérielle laquelle serait le système nerveux et le système sensorimoteur et de l'autre côté la conservation et l'actualisation des souvenirs. C'est la deuxième origine laquelle nous permettra d'établir les liens pratiques entre le corps et l'esprit et aussi connaître une nouvelle liberté qui déborde le plan anthropologique pour s'ouvrir à tous les vivants.

2. La conservation des souvenirs : Mécanismes moteurs et souvenirs indépendants

Le premier chapitre de *Matière et Mémoire* a proposé que la conservation des souvenirs était capitale pour l'indétermination de l'action, une idée qui sera développée dans le deuxième chapitre, lequel ira un peu plus loin et affirmera la survie du passé, c'est un saut depuis la psychologie à la métaphysique : « Le passé se survit sous deux formes distinctes : 1 dans des mécanismes moteurs ; 2 dans des souvenirs indépendants »²⁵¹. Ces deux manières de conservation du passé contribuent à l'indétermination de l'action comme deux formes de reconnaissances pour répondre à la situation actuelle : une reconnaissance motrice et une reconnaissance représentative ou imaginaire²⁵². Depuis le deuxième chapitre la perception concrète veut dire agir, choisir et aussi reconnaître.

Or, Bergson précise la distinction entre les deux types de reconnaissance à partir du souvenir d'une leçon apprise par cœur : « Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la recomposition de l'action totale »²⁵³. C'est le premier type de reconnaissance où la leçon apprise par cœur revient comme des mouvements automatiques, elle se répète de la même manière que nous l'avons apprise²⁵⁴. Le deuxième type de reconnaissance est exemplifiée par l'effort de se rappeler d'une des lectures de la leçon apprise, lequel se caractériserait par l'image de cette situation singulière et différente des autres lectures de la même leçon²⁵⁵. Entre ces deux reconnaissances il y a une différence de nature²⁵⁶, car cette dernière souvenir est une représentation, pendant que l'autre, la répétition de la leçon, est une action, elle est vécue ou agie mais non représentée²⁵⁷.

À partir de la distinction de ces deux types de reconnaissance, Bergson postule l'existence de deux mémoires théoriquement indépendants. La première est une mémoire qu'imaginer laquelle garde tous les événements de notre vie journalière, comme des souvenirs-images

²⁵¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.82.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Id., p.84.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Id., p.85.

²⁵⁷ Ibid.

et la deuxième est une mémoire qui répète et vise toujours l'action, laquelle garde le passé comment des mécanismes moteurs montés dans le corps et par conséquent le passé est plutôt joué que représenté²⁵⁸.

La mémoire imaginaire est la mémoire par excellence, tandis que la mémoire motrice est l'habitude, laquelle par répétition crée de mécanismes moteurs qui limitent la mémoire-souvenir pour faire revenir exclusivement les images utiles à adaptation à la situation présente²⁵⁹. En fait la mémoire habitude maîtrise la spontanéité involontaire²⁶⁰ et stabilise le caractère fugitif de la mémoire par excellence²⁶¹.

Or, pour Bergson la mémoire habitude va dans le sens de la nature, pendant que la mémoire par excellence prendre la direction contraire²⁶². Cette affirmation veut dire que la direction de l'habitude est l'action ou plus précisément l'adaptation au milieu ou à la situation présente, mais aussi que la mémoire-souvenir ignore le présent et l'action, et par conséquent serait-il possible une perception qui ne vise pas l'action.

Bergson avait affirmé que les deux mémoires étaient théoriquement indépendants, car en fait les deux sont deux formes à l'état pur d'une même mémoire divisée par des raisons méthodologiques²⁶³. Pour Frédéric Worms, Bergson nous présente un sujet divisé en une mémoire individuelle et une mémoire fonctionnelle²⁶⁴, quoique cette division ne soit pas une division réelle, puisque dans la vie journalière les deux mémoires ne sont qu'une ou si on le préfère elles sont mélangées²⁶⁵.

3. La reconnaissance motrice

L'indétermination de l'action humaine est possible, depuis un point de vue spirituelle, grâce à ce que la perception concrète est reconnaissance. Nous allons développer ce point afin

²⁵⁸ Id., p.86-87.

²⁵⁹ Id., p.90.

²⁶⁰ Ibid.

²⁶¹ Id., p.91.

²⁶² Id., p.94.

²⁶³ Id., p.95.

²⁶⁴ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.150.

²⁶⁵ Id., p.151.

d'obtenir une vision plus dynamique de la liberté : « La reconnaissance d'un objet présent se fait par des mouvements quand elle procède de l'objet, par des représentations quand elle émane du sujet »²⁶⁶. Notre vie journalière est un continuum de perception et d'action, lequel nous place par l'activité de la reconnaissance dans un monde d'objets et même d'ensembles de relations d'objets, à savoir de situations. Cette reconnaissance qui est la perception concrète et l'action de la vie journalière se fait alors grâce à un passé qui revient soit par des mouvements, soit par de représentations.

La reconnaissance-mouvement aurait à la base un phénomène moteur²⁶⁷, cette reconnaissance, donc, ne serait pas une représentation, sinon une action, qui n'aurait pas besoin d'une souvenir explicite²⁶⁸ : « Reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s'en servir »²⁶⁹. Puisque cette reconnaissance est liée à la mémoire-habitude, elle limite et stabilise aussi la mémoire par excellence, raison par laquelle nous constatons que la reconnaissance comme la perception vise d'abord l'action : « Il n'y pas de perception qui ne se prolonge en mouvement »²⁷⁰.

L'éducation des sens du premier chapitre devient plus claire quand nous l'ajoutons la mémoire : « L'éducation des sens consiste précisément dans l'ensemble des connexions établies entre l'impression sensorielle et le mouvement qui l'utilise. À mesure que l'impression se répète, la connexion se consolide »²⁷¹. La consolidation des systèmes de mouvements est utile pour la reconnaissance et pour l'adaptation au présent, néanmoins, depuis qu'ils sont montés leur ordre est très difficile à modifier²⁷². La reconnaissance n'existe pas en général, elle est toujours circonstancielle ou plus précisément développée dans un certain milieu et par conséquent son application efficace est limitée. Pour ces raisons la reconnaissance motrice est plutôt jouée que pensée, pour elle les objets qui nous entourent sont des invitations à jouer un rôle²⁷³, à mettre en place certains mouvements acquis.

²⁶⁶ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.82.

²⁶⁷ Id., p.101.

²⁶⁸ Id., p.100.

²⁶⁹ Id., p.101.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Id., p.102.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Id., p.103.

La totalité de notre vie psychologique passé, la mémoire par excellence, se conserve avec tous ses détails, néanmoins, elle est inhibée par l'équilibre du système sensori-moteur²⁷⁴. Toutefois, l'inhibition n'est pas exclusivement négative, plutôt elle aide à sélectionner ou laisser passer les images plus utiles à la situation présente²⁷⁵. Alors cette première reconnaissance d'ordre motrice réduit l'objet perçu à son utilité immédiate, c'est-à-dire à l'action présente de notre corps sur lui et à ses effets sur notre corps, elle est automatique.

Or, la mémoire par excellence, aidée par la reconnaissance motrice, conduit à une reconnaissance d'un autre genre, une reconnaissance attentive, qui réalise l'effort de capter les contours et les détails de l'objet par l'introduction d'images-souvenirs²⁷⁶. La distinction entre deux reconnaissances pures est un effort pour comprendre la reconnaissance concrète, un mixte des deux : La reconnaissance concrète est le revenir dynamique du passé comme des images-souvenirs et des mouvements.

4. La reconnaissance attentive

La reconnaissance attentive implique le lien subtil et presque imperceptible ou inconscient entre les souvenirs ou le passé et les mouvements corporels ou le présent : « On passe, par degrés insensibles, des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent l'action naissante ou possible dans l'espace. »²⁷⁷. La mémoire participe tout le temps dans notre perception et notre action.

Malgré la subtilité du passage des souvenirs aux mouvements, Bergson peut constater que la reconnaissance attentive semble être dans le sens contraire de la reconnaissance motrice : « Supposons en effet, comme nous l'avons déjà fait pressentir, que l'attention implique un retour en arrière de l'esprit qui renonce à poursuivre l'effet utile de la perception présente : il y aura d'abord une inhibition de mouvement, une action d'arrêt »²⁷⁸. Pendant que la reconnaissance motrice se développe comme des mouvements lesquels répondent à la

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Id., p.104.

²⁷⁶ Id., p.107

²⁷⁷ Id., p.83.

²⁷⁸ Id., p.110.

situation présent, l'attention exige l'arrêt de l'action pour pouvoir se diriger au passé. Elle ne renonce pas au présent, plutôt elle est un effort d'établir un rapport entre lui et le passé par la médiation des images-souvenirs.

Cette médiation vise justement à éclaircir les détails du présent : « Mais toute perception attentive suppose véritablement, au sens étymologique du mot, une réflexion, c'est-à-dire la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet, et qui vient se mouler sur ses contours »²⁷⁹. L'image-souvenir n'est pas une image passée, présentée de la même façon qu'elle a été vécue une autre fois, sinon une véritable création qui n'existait pas proprement avant, laquelle permet de dégager les contours de l'objet présent. Cette image-souvenir capable d'interpréter l'image présente, s'adhère si parfaitement à elle, que nous n'arrivons pas à distinguer l'une de l'autre²⁸⁰, comment nous l'avons déjà remarqué le passage est insensible.

L'image-souvenir qui nous aide à interpréter la situation présente n'arrive pas d'un seul coup, plus précisément la reconnaissance attentive est un processus circulaire ou un circuit fermé où tous les éléments sont en tension, c'est une aller-retour continuée entre l'objet et les souvenirs :

Dans la seconde, au contraire, un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concertation supérieur sans créer de toutes pièces autant de circuits nouveaux qui enveloppent le premier, et qui n'ont en commun entre eux que l'objet aperçu²⁸¹.

Le travail attentif de trouver plus de détails de l'objet implique un aller-retour sans cesse depuis l'objet à l'image-souvenir, par lequel tout le deux changent constamment. C'est un processus qui construit à chaque fois de circuits plus grands, lesquels contiennent les antérieurs, par la croissance de la profondeur des niveaux de mémoire auxquels on a accès pour interpréter l'objet présent, qui se transforme dans chaque nouveau circuit²⁸². L'esprit tout entier participe de la reconnaissance attentive, mais à différents degrés de tension, lesquels

²⁷⁹ Id., p.112

²⁸⁰ Id., p.113.

²⁸¹ Id., p.114.

²⁸² Id., p.115.

déterminent les souvenirs-images qui se présentent à la conscience²⁸³ : « Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique en fonction du niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions »²⁸⁴.

Par la réflexion sur la reconnaissance nous obtenons une autre conception de l'action, puisque depuis d'un point de vue spirituelle, agir signifie contracter la mémoire par excellence pour présenter les images-souvenirs capables de répondre à la situation présent²⁸⁵. Dans l'action humaine les deux types de reconnaissance travaillent ensemble de manière dynamique, puisque tous les deux sont les deux côtés d'une même reconnaissance qui se joue dans notre vie journalière d'innombrables manières. Ainsi Bergson est capable de constater que l'esprit participe toujours dans nos actions, même les plus simples ou automatiques, mais par différents niveaux ou degrés de tension ou de contraction de mémoire.

5. La perception complète

La perception complète est la rencontre de deux courants : « Cela ne revient-il pas à dire que la perception distincte est provoquée par deux courants de sens contraires, dont l'un, centripète, vient de l'objet extérieur, et dont l'autre, centrifuge, à pour point de départ ce que nous appelons le « souvenir pur » ? »²⁸⁶. La perception concrète est un rapport dynamique entre la perception pure ou la matière et le souvenir pur, lequel resterait virtuel et impuissant s'il n'était pas attiré par la perception, qui l'actualise ou le matérialise²⁸⁷.

L'actualisation du souvenir, c'est la manière par laquelle l'esprit participe de l'action du corps et par là même du mouvement de l'univers ou de l'ensemble des images : « Le progrès par lequel l'image virtuelle se réalise n'est pas autre chose que la série d'étapes par laquelle cette image arrive à obtenir du corps de démarches utiles »²⁸⁸. Le deuxième chapitre de *Matière et Mémoire* démontre que l'indétermination de l'action humaine a une origine

²⁸³ Id., p.116.

²⁸⁴ Id., p.115.

²⁸⁵ Id., p.116.

²⁸⁶ Id., p.142.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Id., p.146.

matérielle ou organique et une origine spirituelle. La première correspond à la constitution du corps, plus précisément à l'articulation du système nerveux et à sa capacité de sélectionner les images par rapports aux besoins organiques et aussi de sélectionner les mouvements du corps pour répondre aux images. La deuxième c'est la mémoire qui conserve tout notre passé comme souvenir pur qui peut s'actualiser en forme de mouvements ou d'images-souvenirs pour répondre au présent. Bref, la liberté ou l'indétermination de l'action chez *Matière et Mémoire* est vital et spirituelle à la fois.

Cette nouvelle alliance entre l'esprit et le corps es plutôt d'ordre pratique, c'est-à-dire tous le deux conforment une unité dynamique qui répond à l'urgence des images autour d'elle. Néanmoins, nous ne savons pas comment les sentiments profonds déterminent l'action puisqu'elle dépend plutôt de la capacité de l'individu d'actualiser ses souvenirs. La liberté est la marque d'une différence entre les mouvements de la matière inerte et la matière vivante, laquelle trouve son fondement dans la capacité des êtres vivants de conserver la totalité de son passé et du pouvoir l'actualiser de plusieurs manières pour transformer l'action, c'est-à-dire le présent.

La liberté prend un caractère biologique ou même évolutionniste, puisqu'elle semble être la plasticité du vivant qui par sa constitution organique et son mémoire est capable de s'adapter à son milieu. Or, bien que la liberté expressive semble avoir disparu, cette liberté adaptative pourrait nous donner les conditions pour comprendre comment les émotions profondes s'inscrivent dans notre action. C'est le point plus important à démontrer dans notre recherche. Afin d'arriver à cela dans le chapitre suivant nous verrons la nouvelle conception de l'esprit en tant que mémoire pure qui peut se lier à la matière et même qui est indissociable de la matière lorsque nous vivons.

À différence de la distinction entre les deux multiplicités où la relation entre l'esprit et la matière n'est pas assez claire, le deuxième chapitre de *Matière et Mémoire* propose une relation pratique entre les deux, par le développement du caractère psychologique de l'esprit, une condition nécessaire pour arriver à comprendre son caractère ontologique, très bien remarqué par Deleuze.

Chapitre IV. La mémoire de l'univers et les plans de conscience

1. La perception concrète : La perception pure et la mémoire pure

L'acte libre de l'*Essai* était inintelligible parce que la communication entre les deux multiplicités était inintelligible. *Matière et Mémoire* est capable de construire la communication entre les deux grâce à la théorie des images, la théorie de la perception pure et la primauté pratique de la perception. Ainsi la perception concrète devient la communication entre les deux multiplicités, puisque toute perception est reconnaissance, c'est-à-dire toute perception est pleine de souvenirs. La reconnaissance n'est pas simplement la constatation de la rencontre entre l'esprit et la matière sinon qu'elle renouvelle la conception de l'esprit.

L'esprit, étant toujours en contact avec la matière, peut être divisé en trois niveaux reliés, dans toute la perception : le souvenir pur, l'image-souvenir et la perception. La perception concrète est alors l'actualisation du souvenir pur en une image-souvenir capable de compléter et d'interpréter la perception.²⁸⁹

Le souvenir pur est virtuel, il n'est pas une image, pour participer de la perception pure, c'est-à-dire de l'ensemble d'images qui participe de la totalité des images, à savoir la matière, il faudra que le souvenir pur s'actualise dans l'image-souvenir qui est capable d'entrer en contact avec la perception et la transforme²⁹⁰. La nature du souvenir pure renouvelle la conception du passé : « Essentiellement virtuel, le passé ne peut pas être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour »²⁹¹. Le virtuel est le souvenir pur et le passé, en fait, comme a remarqué Arnaud François, le souvenir et le passé²⁹². Deleuze a très bien remarqué les conséquences ontologiques de cette identification : « En rigueur, le psychologique, c'est le présent. Seul le présent est « psychologique » ; mais le passé, c'est

²⁸⁹ Id., p.147.

²⁹⁰ Id., p.148.

²⁹¹ Id., p.150.

²⁹² François, Bergson, Éditions ellipses, 2008, p. 31.

l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique »²⁹³. La mémoire pure ontologique est alors le passé virtuel et inconscient et le présent psychologique est le champ d'images du premier chapitre, les images toujours mixtes, mentales ou matérielles, soit une image-souvenir ou un objet perçu. L'actuel est toujours une image plus ou moins défini.

Or, le présent est toujours en rapport avec le passé :

Il y a donc un « passé en général » qui n'est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le « passage » de tout présent particulier. C'est le passé en général qui rend possible tous les passés²⁹⁴.

La virtualité est la condition de toute image-souvenir, laquelle est une virtualité qui est devenu actuelle, elle est ce qu'elle est grâce au passé virtuel. Ainsi la réflexion du chapitre trois déborde le plan purement psychologique pour sauter sur la métaphysique ou l'ontologie. Bergson formule une nouvelle théorie du temps, une nouvelle distinction du passé et le présent grâce à la distinction entre le virtuel et l'actuel : « Le passé et le présent ne désignent pas deux moments successifs, mais deux éléments qui coexistent, l'un qui es le présent, et qui ne cesse de passer, l'autre, qui es le passé, et qui ne cesse pas d'être, mais par lequel tous les présents passent »²⁹⁵. Le passé et le présent sont réels, ils coexistent comme la virtualité et l'actualité, liés par la conservation de tout présent qui passe et l'actualisation du souvenir.

Bien que la mémoire pure est ontologique, elle est aussi spirituel, mas c'est le côté inaccessible de l'esprit lequel nous ne connaissons que par ses effets, c'est-à-dire les souvenirs-images, ils sont justement le côté psychologique de l'esprit, celle auquel nous pouvons accéder : « L'erreur constante de l'associationnisme est de substituer à cette continuité de devenir [la mémoire pur, le souvenir pur et l'actualisation], qui est la réalité vivante, une multiplicité discontinue d'éléments inertes et juxtaposées [les souvenirs-images] »²⁹⁶. L'erreur est alors de croire que les produits de l'esprit sont la totalité de l'esprit ou dit autrement, de confondre les parties avec le tout.

²⁹³ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.51.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Id., p.54.

²⁹⁶ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.148.

2. La perception concrète : Un nouveau présent

La perception concrète est toujours mêlée avec la mémoire, pour cette raison notre présent a dû être redéfini : « Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui occupe nécessairement une durée »²⁹⁷. Mon présent dure, et par conséquence, affirme Bergson, il n'est pas un point géométrique ou un instant mathématique, c'est-à-dire il n'est pas proprement spatial ou quantitative. Néanmoins, il ne dure pas comme la multiplicité qualitative de l'*Essai*, puisque notre présent est notre perception concrète, il est une mixte de souvenir et de perception, d'esprit et de matière.

Or, le présent inclut aussi le passé et l'avenir : « Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat »²⁹⁸. Mon présent loin d'être une chose il est une durée qui enveloppe le passé immédiat et l'avenir immédiate. Or,, Bergson précise que le passé immédiat est sensation pendant que l'avenir immédiate est mouvement ou action, est par conséquence mon présent est un tout indivisible de sensation et mouvement, bref il est sensori-moteur²⁹⁹.

Cette définition du présent explicite son lien à notre corps : « C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps »³⁰⁰. Or,, si notre présent est notre corps en tant que centre d'action il nous place dans le présent de l'univers : « il [notre corps] est, de ce monde matériel ce que nous sentons directement s'écouler ; en son état actuel consiste l'actualité de notre présent »³⁰¹. Le corps n'est pas seulement une image singulière, un centre d'action, qui communique avec les autres images, il est aussi notre présent, un présent ouvert au présent de l'univers, par son rapport aux autres images qui l'entourent.

La nouvelle conception du présent réaffirme la différence de nature entre les souvenirs et la perception : « la sensation est, par essence extensive et localisé ; c'est une source de mouvement ; - le souvenir pur, étant inextensif et impuissant, ne participe de la sensation en

²⁹⁷ Id., p.152.

²⁹⁸ Id., p.153.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Id., p.154.

aucune manière »³⁰². Cette distinction nous rappelle la différence entre les deux multiplicités, néanmoins, il y a une communication entre les souvenirs purs inextensifs et le présent extensif, grâce à l'actualisation des souvenirs purs en souvenirs-images, lesquels seraient états actuels qui se confond avec une partie de mon présent sensori-moteur³⁰³. Le passé ou le virtuel ne rentre en contact direct avec le présent ou l'actuel que par son actualisation, du coup seulement les états actuels entrent en rapport avec d'autres états actuels.

3. Le présent et l'inconscient

Les états de conscience présents ne sont pas la totalité de l'esprit, puisque quand un état cesse d'être conscient ou actuel, il ne cesse pas d'exister, il existe autrement, de manière inconsciente³⁰⁴. Or, être inconscient est le propre de la mémoire pure, mais il est aussi une propriété du passé ontologique, bref virtuel veut dire inconsciente. Ce qui est conscient c'est l'actuel ou les champs des images, non pas la totalité d'images, sinon cette partie de l'univers qui est mon présent et les états de conscience liés à lui.

Les états de conscience inconscient sont virtuels est par conséquence impuissants, pendant que les états conscients ou actuels sont agissants³⁰⁵. Être conscient ou avoir conscience veut dire avoir la puissance d'actualiser les souvenirs purs et d'obtenir des images-souvenirs pour éclairer un choix³⁰⁶. La conscience est le champ de l'actuel et de l'action, mais toujours en lien avec un inconscient impuissant dont elle se sert pour faire sa tâche, le discernement. Puisque nous n'avons pas conscience de tout l'univers, notre conscience ou notre présent se place entre un inconscient spirituel et un inconscient matériel³⁰⁷.

L'inconscient complète la définition du présent : « Nous ne percevons, pratiquement, que le passé, le présent pur étant l'insaisissables progrès du passé rongant l'avenir »³⁰⁸. Le présent

³⁰² Id., p.155.

³⁰³ Id., p.156.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Id., p.157.

³⁰⁷ Id., p.161.

³⁰⁸ Id., p.167.

pur et le passé pur échappent à la conscience, laquelle habite entre les images, c'est dans les images que sa puissance de choisir est effectif. Nous sommes dans un monde d'images grâce à la loi fondamentale de la vie, la loi de l'action³⁰⁹, en quelque sorte notre corps nous rattache à un monde d'images, de rapports entre images où nous agissons. Notre présent étant sensori-moteur est organique ou vital.

4. Les deux mémoires et le présent

Le passé ou la mémoire pure ou la mémoire par excellence ou la mémoire vraie existe comme virtualité coextensive au présent ou à la conscience³¹⁰. Cette mémoire vraie est la conservation de la totalité du passé qui puisse s'actualiser dans le présent, tandis que la mémoire motrice ou habitude joue le passé³¹¹. La mémoire est virtuelle et l'habitude est actuel, parce qu'il est présent, il est le passage des actions reçus à des actions réalisés, pour cette raison Bergson parle même de la mémoire du corps³¹². Le corps est une image parmi les images, il ne peut pas conserver le passé puisqu'il est une image, or, le corps est aussi notre présent, ce point non mathématique, cette durée qui relie notre passé immédiat et notre avenir immédiate. C'est en ce sens précis que l'habitude est une mémoire corporelle.

La nouvelle conception du présent et du corps renouvelle la distinction entre les deux mémoires en montrant l'appui mutuel entre les deux. La mémoire proportionne à l'habitude tous les souvenirs dont il a besoin pour répondre à la situation présente et l'habitude proportionne les conditions à la mémoire pour actualiser les souvenirs³¹³.

Les analyse du présent et de l'inconscient se rejoignent justement par la solidarité entre ces deux extrêmes de notre conscience, laquelle a été très bien remarquée par Miquel : « Le souvenir pur est impuissant et inextensif dans le présent non pas au sens où il pourrait s'en détacher complètement, ce qui est une absurdité, mais plutôt au sens où il y a *coextensivité*

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ Id., p.168.

³¹¹ Ibid.

³¹² Id., p.169.

³¹³ Ibid.

du souvenir sans appel du souvenir lui-même »³¹⁴. L'inconscient existe dans le présent comment ce qui peut être appelé³¹⁵, il existe comme une virtualité qui peut devenir actuel. Miquel constate le caractère inséparable du passé et le présent, du virtuel et de l'actuel : « D'un certain point de vue, donc, et pour conclure, le passé coextensif est immanent dans le présent »³¹⁶.

De cette façon est ouverte une nouvelle manière de penser le monde, puisque le monde est virtuel, actuel et le passage entre les deux, l'actualisation. L'impuissance du souvenir pur ou du virtuel n'est pas absolue, parce que l'actuel ne serait jamais sans le virtuel, ce sont les deux côtés d'un même mouvement du tout.

Les analyses de Miquel proposent que mon présent a une durée, une durée mixte, une durée spirituelle et matérielle³¹⁷, nous pourrions dire que mon présent est une durée-actualisation, un passage dynamique. Or, mon présent est aussi mon corps, c'est-à-dire une image en rapport avec des autres images et une partie de l'univers. Cela veut dire que mon présent est en rapport avec des autres présents que sont les autres images et aussi une partie du présent de l'univers³¹⁸ : « S'il y a un présent de l'univers qui n'est pas forcément simplement mon présent, alors forcément l'univers dure. Il y a une durée vécue par l'univers qui n'est pas que ma durée. Il y a donc à la fois une conscience, une matérialité et une mémoire de l'univers »³¹⁹.

L'analyse de Miquel est tout-à-fait conséquente avec l'analyse du passé ontologique de Deleuze et nous conduit à une cosmologie bergsonienne constitué par une mémoire ontologique de l'univers coextensive au présent de l'univers. Cette mémoire devient actuelle de différentes manières selon les différents changements de l'univers, en étant les plus singuliers les mouvements des êtres vivants.

Le troisième chapitre de *Matière et Mémoire* ouvre le passage de la psychologie à l'ontologie et aussi à la cosmologie, comment souligne Montebello : « Ainsi le passé pur n'est pas

³¹⁴ Miquel, *Bergson dans le miroir des sciences*, p.61.

³¹⁵ Id., p.62.

³¹⁶ Id., p.67.

³¹⁷ Id., p.69.

³¹⁸ Id., p.70-72.

³¹⁹ Id., p.72.

seulement ontologique, il est cosmologique, toutes les choses sont en rapport avec le passé pur du monde, avec une mémoire cosmique, pas seulement l'homme »³²⁰. La singularité des êtres vivants par rapports aux objets inertes c'est donc, la capacité de s'approprier du passé pour agir.

5. L'équilibre pratique entre les deux mémoires ou le bon sens

Dans l'action de chaque être humain il y un rapport entre les deux mémoires, la solidité de la solidarité entre les mémoires c'est ce qui caractérise « l'homme équilibré » ou « l'homme adapté à la vie », c'est l'homme du « bon sens », lequel actualise les souvenirs utiles à la situation présent³²¹. Les points extrêmes du déséquilibre entre les deux mémoires peuvent devenir deux types humains. D'un côté l'impulsif qui répond immédiatement aux stimules du milieu, il est plutôt dans l'habitude qui répond de manière mécanique. De l'autre le rêveur, qui habite dans le passé, il aime revisiter le passé, se promener par lui, faire passer des images, mais sans utiliser le passé pour répondre à la situation présente³²².

Le bon sens est l'inhibition de l'spontanéité de la mémoire, par les habitudes, pour se servir d'elle pour la situation présente, néanmoins, lorsque nous nous désintéressons de l'action elle revient, c'est le cas du sommeil³²³. Rêver c'est en quelque sort laisser aller la mémoire, sans la limiter aux besoins de l'action, à ce moment-là l'actualisation des images-souvenir est régie par la spontanéité de la mémoire. La vie journalière des hommes est un mouvement dynamique entre ces deux états extrêmes : la mémoire contemplative et la mémoire motrice³²⁴.

6. Les niveaux ou les plans de conscience : les degrés de tension de mémoire

³²⁰ Montebello, *Deleuze esthétiques - la honte d'être un homme*, Les presses du réel, 2019, p.36.

³²¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.170.

³²² Ibid.

³²³ Id., p.171.

³²⁴ Id., p.173.

L'Essai a libéré notre vie affective de l'associationnisme atomiste, *Matière et Mémoire* fait un travail analogue sur la mémoire, lequel renouvelle la conception de l'esprit. Dans le premier ouvrage l'esprit était une multiplicité des états qui s'interpénètrent et se fusionnent, dans la deuxième ouvrage l'esprit se caractérise pour sa contraction et sa dilation ou pour avoir des niveaux ou plans de conscience. L'image du cône permet d'explicitier comme l'esprit change de niveaux sans jamais se diviser, il est tout entière à chaque niveau, il est tout entier à chaque moment de notre vie. On va exposer cette nouvelle dynamique de l'esprit.

Voici le cône : « En S [le sommet du cône] est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la bases AB seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité »³²⁵. Les deux extrêmes du cône sont les deux extrêmes de notre vie psychique. D'un côté c'est le sommet du cône, qui est notre présent, c'est-à-dire notre corps placé dans l'univers et la mémoire habitude. De l'autre côté c'est la base du cône, qui est la mémoire pure virtuel et inconscient. Le cône est une image qui sert à exprimer le rapport entre les deux mémoires et le présent. C'est une image alors psychologique et ontologique, puisqu'elle intègre la perception pure (l'univers) et la mémoire pur (le passé de l'univers), dans le mouvement de la vie psychique.

Or, ce qui sépare le sommet et la base du cône n'est pas le vide :

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous faisons pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de section A'B', A''B, etc., du même cône³²⁶.

Entre les deux niveaux extrêmes de la vie psychique il y a des états intermédiaires qui sont toujours contractions de la base, c'est par là qu'ils sont de répétitions de la totalité de notre passé, encore un fois l'esprit ne se divise pas il réalise des contractions.

Le moi normal ne se place jamais dans une des niveaux extrêmes du cône, il circule entre le deux et ne se place que dans les états intermédiaires, c'est-à-dire dans les contractions de la mémoire, pour obtenir les souvenirs plus utiles à la situation présente³²⁷. Nous retrouvons

³²⁵ Id., p.180.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Id., p.181.

alors la distinction du bon sens, bien que le moi normal ne peut pas se placer dans les extrêmes du cône, il peut habiter un extrême de dilation qui serait le rêve et une extrême de contraction qui serait l'état actuel sensoriel et motrice, notre présent, en fonction de son attachement à l'action³²⁸. Or, le bon sens serait de réaliser une contraction de mémoire qui soit le niveau de conscience plus apte à la situation présente.

Dans la perception présent participe la totalité de notre personnalité et de notre mémoire, plus ou moins contractés ou plus ou moins dilatée. Plus dilaté soit le niveau de conscience, plus riches seront les souvenir-images qu'on pourrait obtenir³²⁹ : « Ce qu'il faut expliquer alors, ce n'est plus la cohésion des états internes [projet associationniste], mais le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience ressert ou élargit le développement de son contenu »³³⁰. L'esprit ne serait plus une multiplicité d'images séparées et leurs rapports, en fait celles-ci sont le produit des variations du niveau de contraction ou de dilatation de l'esprit toujours indivisible³³¹, qui détermine ce qui pourra passer de la virtualité inconsciente à l'actualité conscient.

Le changement de niveau de contraction ou dilatation de conscience serait expliqué par les « nécessités fondamentales de la vie »³³², encore une fois c'est la vie en tant qu'action, le principe qui explique les mouvements de l'esprit. En fait, Bergson propose que l'association par ressemblance et l'association par contiguïté ont une explication vitale :

Elles représentent les deux aspects complémentaires d'une seule et même tendance fondamentale, la tendance de tout organisme à extraire d'une situation donnée, ce qu'elle a d'utile, et à emmagasiner la réaction éventuelle, sous forme d'habitude motrice, pour la faire servir à de situations du même genre³³³.

Or, notre moi ne se place jamais dans les extrêmes du cône, mais en plus chaque niveau de conscience où il se place est une mixte en différentes proportions des deux, selon le niveau de contraction ou dilatation de la conscience³³⁴ : « Notre vie psychologique normale oscille,

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Id., p.184.

³³⁰ Id., p.185.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid.

³³³ Id., p.186.

³³⁴ Id., p.187.

disons-nous, entre ces deux extrémités »³³⁵. La variété indéfinie de niveaux de conscience est donc l'effet du rapport entre les deux extrêmes du cône³³⁶, chaque niveau est une coupe du cône, plus ou moins ample selon sa distance entre les deux extrêmes du cône, distance qui détermine la manière de répéter la totalité de notre passé qui distingue chaque niveau³³⁷.

Nous avons dit que le présent coexiste avec le passé, mais la métaphore du cône, comme nous dit Deleuze, va encore plus loin. Cette image nous montre que toutes les coupes virtuelles, toutes les répétitions de la totalité du passé coexistent avec le présent³³⁸. Notre conscience est toujours placée sur un certain niveau, pendant que tous les autres coexistent.

Finalement nous pouvons comprendre la mémoire intégrale, grâce à la distinction entre les deux mémoires et leurs rapports dans le cône :

En d'autres termes, la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de translation, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se contracte ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile³³⁹.

La translation est alors le mouvement de contraction de la totalité du passé en fonction de l'état présent et la rotation est l'extraction de ce qui est plus utile pour agir, dans le passé contracté, c'est-à-dire l'actualisation du souvenir pur qui devient souvenir-image. Deleuze nomme la translation ou contraction, l'appel du souvenir virtuel, qui est ontologique et la rotation le rappel du souvenir, l'actualisation du souvenir de nature psychologique³⁴⁰.

Les niveaux de contraction changent les nuances des souvenirs-images que nous pouvons obtenir : « ils prennent une forme plus banale quand la mémoire se resserre d'avantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de « systématisations » différents »³⁴¹. Tout contraction de la mémoire répète la totalité de notre

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Id., p.188.

³³⁸ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.55.

³³⁹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.188.

³⁴⁰ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.59.

³⁴¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.188.

personnalité et de notre mémoire, néanmoins, à une plus grande dilatation de l'esprit, nous pourrions actualiser des souvenirs plus personnels, plus riches en détails et même plus vivants. La contraction et la dilatation de la mémoire sont des variations de degrés de tension de la mémoire, cette tension de mémoire serait un niveau de conscience, un plan de conscience ou « un ton de notre vie mentale », déterminé par « les nécessités du moment » et « l'effort personnel », sur lequel se place notre moi normal³⁴² : « La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément »³⁴³. La mémoire est donc une indivisible variation de degrés de tension, une variation incessante de « plans différents de conscience »³⁴⁴, lesquels sont la condition de tous les souvenirs-images auxquels nous avons accès dans la vie conscient.

Chaque plan de conscience ou ton de notre vie mentale sera singulier en fonction de la nature de ses souvenirs dominants, lesquels organisent tous les autres souvenirs de la contraction de mémoire³⁴⁵. Alors chaque contraction à sa propre organisation en fonction de ses principes organisateurs, néanmoins, Bergson lui-même précise la difficulté de décrire le système de souvenirs constitué dans chaque contraction. Pour se faire comprendre Bergson utilise comme d'habitude une belle image : « Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague »³⁴⁶. C'est la façon d'expliciter que les plans de conscience sont virtuels, une idée très bien remarquée par Deleuze, et pourtant ils sont organisés de différentes manières : différence de tension veut dire différence d'organisation des souvenirs, toujours virtuels, des plans de conscience. La virtualité n'est pas le chaos, mais elle ne peut pas être imaginée, l'image est toujours le terrain de l'actualité, à cause de cela il est très compliqué de penser l'organisation de la virtualité qui est chaque plan de conscience. La seule chose qu'affirme Bergson c'est que les souvenirs dominants seront plus nombreux quand la mémoire soit plus dilatée³⁴⁷, cela signifie que la

³⁴² Id., p.189.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Id., p.190.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid.

plus grande richesse des souvenirs que nous pouvons actualiser est l'effet d'une organisation plus complexe des souvenirs virtuels contractés.

Depuis cette conception de la mémoire localiser un souvenir implique dilater la mémoire, pour couvrir une surface de plus en plus ample et diffuse, pour rencontrer le souvenir cherché³⁴⁸, cependant dilater la conscience ne suffit pas pour retrouver un souvenir, il faut que le souvenir soit attaché à un souvenir dominant qui l'illumine, qui nous guide jusqu'à lui. Bergson utilise cette hypothèse pour expliquer l'amnésie rétrograde, qui serait provoqué pour la manque d'un souvenir dominant ou pour ne pas pouvoir dilater la mémoire jusqu'à le niveau de conscience où habite un souvenir dominant qui illumine le souvenir cherché : « Tel choc brusque, telle émotion violente sera l'évènement décisif auquel ils s'attacheront [les souvenirs que nous ne retrouvons pas] : et si cet évènement, en raison de son caractère soudain, se détache du reste de notre histoire, ils le suivront dans l'oubli »³⁴⁹.

Cette phrase est pleine de leçons très intéressantes. Nous savons que la mémoire est une multiplicité virtuelle des souvenirs purs qui ne sont pas des images, néanmoins, cette virtualité peut prendre différentes organisations selon la répétition de la totalité de notre passé dans une contraction de la mémoire ou un plan de conscience. Cette organisation du virtuel qui facilite et conditionne son actualisation est l'effet des souvenirs dominants qui se placent dans le niveau contracté de conscience. Or, il y a des souvenirs dominants, lesquels par son intensité émotionnelle « se détachent du reste de notre histoire », cela signifie qu'ils se placent dans un niveau de conscience si profond, si proche de la base du cône, que la mémoire n'est pas capable de se dilater assez pour arriver jusqu'à lui.

Nous ne pouvons pas saisir ces souvenirs dominants à cause de la profondeur des niveaux du cône qu'ils habitent, leur marque distinctive est une certaine nuance émotionnelle très intense, peut-être nous pourrions étendre à tous les souvenirs dominants une nuance émotionnelle, par cette caractéristique ils dominent le niveau de conscience où ils s'installent. Cette hypothèse est valable si nous considérons que les niveaux de conscience plus proches de la base du cône sont les plus personnels et que pour l'*Essai* personnelle était, en quelque sorte, synonyme d'émotion profonde.

³⁴⁸ Id., p.191.

³⁴⁹ Ibid.

Si notre hypothèse est correcte, les émotions occupent un rôle central dans la localisation des souvenirs, puisque la nuance émotionnelle de certains souvenirs fait d'eux souvenirs dominants qu'organisent la virtualité du niveau de mémoire contracté. Même si nous n'actualisons pas le souvenir dominant, sa nuance émotionnelle organisatrice régule notre accès aux souvenirs et par conséquent, en certaine mesure, notre action.

Justement un de nos objectifs c'est de lier les émotions et l'action pour faire plus intelligible l'acte libre. Le souvenir dominant nous donne une piste, qui semble avoir été oublié pour les commentateurs de Bergson. On reviendra sur elle dans les chapitres postérieurs. Pour l'instant notre hypothèse serait alors que l'interprétation du présent effectuée par le passé contracté et actualisé ne serait pas déterminée exclusivement par les exigences vitales ou l'effort personnel, mais il y aurait une espèce d'atmosphère affectif liée aux souvenirs dominants, laquelle serait déterminante pour l'actualisation des souvenirs. Le passé qui se mêle avec le présent a une certaine nuance émotionnelle.

7. L'attention à la vie ou le sens du réel

Bergson a exposé deux tendances qui déterminent la contraction d'un niveau de passé, d'un côté « l'effort personnel » qui plus tard sera précisé et renommé comme « l'effort intellectuel », dans l'articlée du même nomme de 1902 et de l'autre les besoins et les fonctions organiques, desquels nous préciserons leur fonction à continuation.

Le corps grâce à sa puissance sensori-motrice fixe et donne un équilibre à l'esprit, il est donc la condition organique de l'attention à la vie³⁵⁰, c'est-à-dire de la contraction de l'esprit en fonction de la situation présente. L'esprit est la coexistence de niveaux de mémoire virtuels lesquels répètent la totalité de notre passé, chacun a sa manière, plus ou moins contractée. L'attention à la vie c'est alors la conscience qui se place au niveau de mémoire plus adéquat pour répondre aux exigences du présent, grâce à la nature organique du corps mise en rapport avec d'autres images de l'univers.

³⁵⁰ Id., p.193.

L'attention à la vie est l'attention de l'esprit au présent et à l'action, c'est l'opposée du rêve, lequel serait une attention détachée de la vie, par la diminution de la tension ou de l'équilibre sensori-moteur du corps, lequel nous adapte au présent³⁵¹ : « De sorte que le rêve serait toujours l'état d'un esprit dont l'attention n'est pas fixée par l'équilibre sensori-moteur du corps »³⁵².

Pour Bergson une des explications du rêve et aussi de l'aliénation serait la perturbation de l'équilibre sensori-moteur de l'organisme : « Cette perturbation suffirait à créer une espèce de vertige psychique, et à faire ainsi que la mémoire et l'attention perdent contact avec la réalité »³⁵³. Par réalité dans cette phrase il faudrait comprendre le champ des images, le présent ou l'action, c'est pour cela que Bergson parle d'un « sentiment d'étrangeté » ou de « non-réalité », des aliénés, pour lesquels les choses perdent leur « solidité »³⁵⁴. La réalité des choses ou du monde perçu est donc la solidité des images, obtenue par la reconnaissance, qui nous aide à organiser notre action. Sans l'équilibre sensori-moteur il n'y a pas d'attention à la vie, et par conséquent il n'est pas possible de réaliser la contraction de mémoire adéquate pour réaliser la reconnaissance de la situation présente et d'ailleurs pour préparer des actions par rapport à elle. Le sens du réel ou le sentiment de réalité du présent serait alors la conscience des réponses de notre organisme aux excitations qu'il subit³⁵⁵. Bref, il est le sentiment d'une continuité dynamique de tension sensori-motrice ou, si on le préfère le sentiment de notre puissance agir.

Entre les maladies d'aliénation Bergson montre un intérêt particulier pour les maladies de la personnalité : « Dans ces maladies de la personnalité, il semble que de groupes de souvenirs se détachent de la mémoire centrale et renoncent à leur solidarité avec les autres »³⁵⁶. Selon nous avons vu, ces souvenirs détachés sont liés à des souvenirs dominants ou sont des souvenirs dominants, lesquels habitent les niveaux de conscience plus profonds ou plus dilatés, auxquels la conscience ne peut pas arriver. Mais d'ailleurs Bergson constate qu'il y a aussi des raisons organiques à cette situation, c'est justement un affaiblissement du sens du réel ou

³⁵¹ Id., p.194.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Id., p.195.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid.

de l'attention à la vie, c'est-à-dire une scission des rapports entre la sensibilité et la motricité, qui a par conséquence une rupture ou une simplification de l'équilibre intellectuel³⁵⁷.

L'équilibre intellectuel dépend de l'attention à la vie, laquelle dépend de l'équilibre des concaténations sensori-motrice de notre corps³⁵⁸. Enfin le corps serait l'intermédiaire entre les sensations reçues et les mouvements effectués, le point extrême de la vie mental, qui a le rôle de relier la mémoire au présent et de l'orienter vers le réel³⁵⁹. L'attention à la vie est un régulateur de l'accès de l'inconscient à la conscience en fonction à l'action présente, cela évite le passage arbitraire ou capricieuse des images, qui serait le rêve, régit par autres forces différents de l'action actuelle ou future.

Or, il faudrait ajouter que l'équilibre intellectuel ou plutôt spirituel est relatif aussi à l'accès aux niveaux de conscience plus détendus où habitent les souvenirs plus intenses. Peut-être nous pourrions parler d'une puissance de dilatation de la conscience et une puissance de contraction, bref une puissance de tension de conscience, qui semble être d'ordre exclusivement spirituel, laquelle travail avec l'attention à la vie.

La puissance de tension serait fortement liée à l'acte libre expressive puisqu'il exprime la totalité de notre personnalité, en différents degrés. L'acte libre aura besoin alors des plans plus profonds de notre inconscient, des souvenirs plus profonds. Un homme qui n'arrive pas à dilater son esprit jusqu'à les profondeurs de son esprit, ne pourra pas agir librement ou sa liberté expressive sera plus limitée. Les plans de conscience en plus d'expliquer la localisation de souvenirs et les variétés de l'expérience humaine, pourraient donner plus de détails du fonctionnement de la liberté expressive. Chaque répétition du passé est organisée émotionnellement, cela serait la clé pour mettre en rapport les souvenirs et les émotions.

L'étude de la nature des mécanismes du rêve et leur rapport aux niveaux plus profonds et dilatés de la conscience, lesquels ont les souvenirs dominants plus intenses et plus personnels, nous aidera à comprendre l'acte libre expressif, puisque celui est lié à toute notre personnalité et à nos sentiments plus profonds et plus personnels. Pour que cela soit clair il faudra préciser

³⁵⁷ Id., p.196.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Id., p.198.

un peu plus la cosmologie de *Matière et Mémoire* dans le chapitre suivant, à partir de la continuité de tension entre la matière et la mémoire.

Chapitre V. La continuité et la communication du cosmos : une anthropologie

1. Mémoire pure et perception pure : Atténuer le dualisme

Le corps, par son orientation vers l'action³⁶⁰, réalise un double processus de délimitation, qui constitue la perception concrète et la communication effective entre la matière et l'esprit dans notre action. D'un côté le corps limite la vie de l'esprit, la mémoire pure, en fonction de l'action présente, sa fonction est justement de faire venir le souvenir utile et laisser dans l'ombre de l'inconscient tous les autres souvenirs³⁶¹. De l'autre le corps, en fonction de sa constitution, limite la perception pure à une perception utile aux besoins et tendances organique³⁶².

L'orientation du corps vers l'action détermine alors la nature de notre esprit : « Il n'est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique »³⁶³. Notre vie psychologique normale est d'abord l'adaptation de l'esprit au présent, à l'action.

Bien que la loi fondamentale de l'esprit soit l'adaptation à l'action, celle-ci n'est pas la seule dynamique de l'esprit humaine :

Une certaine marge est donc laissée cette fois à la fantaisie ; et si les animaux n'en profit guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au contraire l'esprit humaine presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entr'ouvrir : de là les jeux de la fantaisie et le travail de l'imagination³⁶⁴.

La faiblesse de l'attention à la vie laisse passer le passé sans l'adapter à l'action présente, il y a une tendance de la virtualité à devenir actuelle. Nous voudrions prouver qu'il y a une tendance de l'esprit à s'exprimer dans images qui pourrait expliquer cette actualisation qui échappe au primat de l'action. Celle-ci pourrait rendre intelligible l'acte libre expressif.

³⁶⁰ Id., p.199.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Id., p.200.

³⁶⁴ Ibid.

La fonction délimitatrice du corps est capable d'affirmer des rapports pratique entre l'âme et le corps, mais il faudrait encore résoudre la difficulté plus commune à toutes les théories de l'union de l'âme et du corps, à savoir la double antithèse produit par l'entendement, entre l'inétendue et l'étendu, et entre la qualité et la quantité³⁶⁵. Nous concevons l'esprit comme une unité qualitative in-extensive et nous pensons la matière comme une multiplicité essentiellement divisible caractérisée par l'étendue et la quantité³⁶⁶. Grâce à cette distribution d'attributs, il est difficile à retrouver l'union de l'esprit et le corps, néanmoins, la théorie de la mémoire pure et la perception pure pourraient rapprocher les composants de chaque antithèses³⁶⁷.

La perception pure permet de constater que notre perception fait partie des choses et que les choses participent de notre perception, c'est par cela que l'étendue n'est plus l'étendue géométrique infiniment divisible, sinon une extension indivisée comme notre représentation, par ce geste Bergson essaie de rapprocher l'étendu et l'inétendu³⁶⁸. Ces distinctions ont été élaborées dans l'*Essai* à partir de la théorie des deux multiplicités, néanmoins, dans cet ouvrage le rapport été incompréhensible, c'est par là que *Matière et Mémoire* vise atténuer la distinction pour retrouver la communication entre les deux multiplicités. En plus l'intervalle entre la quantité et la qualité pourrait être réduit par le concept de tension, qui apparaît dans la théorie du cône³⁶⁹. Le concept d'extension communiquera l'étendue et le l'inétendue et le concept de tension liera la qualité et la quantité, par les deux nous pourrions atténuer le dualisme de l'*Essai*³⁷⁰.

2. La nouvelle méthode : la connaissance utile et la connaissance vraie

Pour résoudre ou atténuer les antithèses entre la qualité et la quantité ainsi qu'entre l'étendu et l'inétendu, Bergson proposera une nouvelle méthode, de laquelle la base est la constatation

³⁶⁵ Id., p.201.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Id., p.202.

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Id., p.203.

³⁷⁰ Ibid.

de la relativité de notre perception et de notre connaissance aux besoins et fonctions organiques, et aux exigences de l'action : « Ce que nous appelons ordinairement un fait, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie social »³⁷¹. Percevoir et connaître sont des morcelages pratiques de la réalité. Or, Bergson ne renonce pas à un accès immédiat et non relatif à la réalité : « L'intuition pure, extérieur ou intérieur, est celle d'une continuité indivisée »³⁷². C'est justement cet accès « absolu », « immédiate » et « direct » l'objet de la nouvelle méthode.

Notre connaissance est alors relative aux besoins de l'action, c'est l'expérience humaine, néanmoins, Bergson nous invite à chercher la source de l'expérience avant de sa déformation pratique-organique, c'est une expérience non-humaine³⁷³ : « En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirons l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel »³⁷⁴. Cette nouvelle méthode cherche un contact absolu avec la réalité, une connaissance absolue, sans médiations.

La nouvelle méthode est constituée par deux mouvements. D'un côté un mouvement négatif, une tournant de l'expérience, qui implique se débarrasser de certaines habitudes de penser et percevoir lesquels ont été montés en fonction de l'utilité et l'action³⁷⁵. De l'autre côté un mouvement positif qui consiste à reconstituer le réel depuis l'immédiat après le travail négatif³⁷⁶. La consistance de la méthode repose sur la distinction entre deux types de connaissance, une connaissance utile ou pratique et une connaissance vraie ou métaphysique³⁷⁷.

L'*Essai* a déjà utilisé cette méthode sur l'esprit avec des bons résultats, c'est la distinction entre la durée pure et l'espace, c'est par là que Bergson propose d'adapter la méthode pour l'appliquer à la matière et ainsi retrouver la matière pure c'est-à-dire retrouver la matière non

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Id., p.205.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Id., p.206.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Id., p.207.

mélangée avec l'espace homogène³⁷⁸. Au fond la question est de savoir si certaines caractéristiques que nous considérons inhérentes à la matière ne seraient que des conceptions utiles, lesquelles seraient l'effet du mélange avec l'espace³⁷⁹. L'espace rend possible une connaissance pratique de la matière, mais en même temps, cache la connaissance métaphysique de la matière, c'est une de raisons de la difficulté de comprendre l'union entre le corps et l'esprit, parce que le sens commun, la métaphysique et la science conçoivent les rapports entre un esprit spatialisé et une matière spatialisée, donc ils restent dans l'ordre de l'action et l'utilité. La nouvelle méthode cherche les rapports entre deux réalités qui durent et qui n'appartiennent pas à l'espace, c'est-à-dire deux continuités de nature différente.

Une de plus graves erreurs métaphysiques serait donc de croire que les caractéristiques de la réalité relatives à notre action sont les caractéristiques de la réalité elle-même. Or, la nouvelle méthode propose d'aller à la réalité immédiate et plus précisément appliquée à la matière, réaliser un retour à l'étendue pur non mélangé avec l'espace³⁸⁰.

3. La nouvelle méthode appliquée à la matière : l'étendue pure

Bergson nous présent et explique quelques résultats de l'application de la méthode sur la matière, lesquels constituent une théorie métaphysique de la matière. Voici le premier résultat : « Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est indivisible »³⁸¹. Le mouvement se donne indivisible aux sens, ce par l'artifice de l'esprit que le mouvement devient décomposable³⁸². D'ailleurs nous confondons la ligne qui désigne le mouvement avec le mouvement lui-même, cette ligne est décomposable en différents points arrêtés parce que ligne elle-même est immobile, c'est l'illusion qui recouvre notre perception réelle du mouvement qui nous fait croire que la perception est divisible, quand seulement la ligne

³⁷⁸ Id, p.208.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Id., p.209.

³⁸² Id., p.211.

imaginaire que nous avons du mouvement est décomposable, elle est une chose, tandis que le mouvement est un progrès³⁸³.

Alors le mouvement peut être conçu indivisible quand je l'envisage dans le temps et il peut être divisible quand je l'envisage dans l'espace³⁸⁴. Puisque le mouvement réel est indivisible, l'instant n'est qu'un produit de l'esprit, grâce à la spatialisation du mouvement qui lui rend divisible³⁸⁵. Le mouvement n'est fait des instants que pour l'espace qui introduit la division dans la durée, en changeant sa nature. Le mouvement n'est pas de la même nature que la ligne géométrique, la matière n'est pas géométrique³⁸⁶, les caractéristiques géométriques n'appartiennent pas à l'étendue, mais elles sont l'effet du travail de l'esprit. Le caractère géométrique de la matière n'est qu'une médiation pratique.

La confusion entre le mouvement réel et la ligne est l'illusion à l'origine des arguments de Zénon d'Elée³⁸⁷, c'est à cause de cette confusion que le mouvement semble confus est plein de paradoxes pour l'intelligence³⁸⁸. Or, cette illusion n'existe pas par hasard, elle est facilitée par le sens commun qui déplace les propriétés de la ligne au mouvement réel et par le langage lequel traduit en espace le mouvement réel et la durée³⁸⁹. Le sens commun et le langage comprennent le devenir comme une chose utilisable³⁹⁰, parce qu'ils sont au service de l'action, encore une fois c'est la confusion entre la connaissance pratique et la connaissance métaphysique, la cause de problèmes philosophiques.

La deuxième découverte de l'application de la méthode sur la matière c'est qu'il y a de mouvements réels³⁹¹. Le sens commun, la physique, la mathématique et la géométrie conçoivent tout mouvement relatif, parce qu'ils pensent le mouvement comme un changement de distance³⁹², cela veut dire que le mouvement d'un objet est relatif au changement de la distance qu'il a avec d'autres objets considérés en repos.

³⁸³ Id., p.211.

³⁸⁴ Id., p.210.

³⁸⁵ Id., p.212.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Id., p.213.

³⁸⁸ Id., p.214.

³⁸⁹ Id., p.213.

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Id., p.215.

³⁹² Id., p.216.

Pour ces perspectives il n'y a pas de mouvement absolu parce que tout objet est mobile ou immobile selon les autres points de comparaison³⁹³. Néanmoins, Bergson affirme qu'on constate la réalité du mouvement³⁹⁴ de l'univers, c'est la totalité du mouvement qui est un absolu³⁹⁵, c'est en quelque sorte la condition réelle de tout mouvement relatif³⁹⁶.

Or, le mouvement absolu n'est pas simplement une hypothèse pour expliquer les mouvements relatifs, sinon une expérience présente dans toute perception : « Je tiens donc les deux extrêmes de la chaîne, les sensations musculaires en moi, les qualités sensibles de la matière hors de moi, et pas plus dans un cas que dans l'autre je ne saisis le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu »³⁹⁷. J'éprouve des mouvements absolus en moi et dehors de moi, entre ces deux extrêmes se placent les corps extérieurs. Nous avons alors trois types de mouvement réels qui ne sont que des mouvements de l'univers. Puisque l'univers matériel est un continuum de mouvement, il y a un changement du tout, un changement de l'univers, un changement de la totalité de la matière dont chaque mouvement singulier fait partie³⁹⁸.

La troisième découverte de la méthode c'est que toute division de la matière en corps nettement distingués est artificielle³⁹⁹. Ce qui nous est donné c'est une continuité de mouvement, c'est un tout qui change et demeure en même temps, néanmoins, nous avons la tendance de dissocier les deux afin de se représenter la permanence par des corps et le changement par des mouvements relatifs aux corps⁴⁰⁰. Nous perdons la donnée immédiate de la continuité de mouvement à cause de tendances qui s'expliquent par les nécessités de la vie, c'est-à-dire, par les nécessités de l'action⁴⁰¹. Les besoins et fonctions de l'organisme développent la première distinction de la continuité, c'est la distinction entre notre corps et les autres corps, laquelle est constituée à partir de la distinction organique entre les besoins et les satisfactions et par la tendance de la conservation de la vie⁴⁰². Les corps arrêtés et leurs

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Id., p.217.

³⁹⁵ Id., p.216.

³⁹⁶ Id., p.217.

³⁹⁷ Id., p.219.

³⁹⁸ Id., p.220.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Id., p.221.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² Id., p.222.

actions se détachent de la continuité en fonction de nos besoins et sa satisfaction, la première distinction sert à indiquer si on doit chercher certain objet ou si on doit en fuir⁴⁰³ : « Etablir ces rapports tout particuliers entre portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons vivre »⁴⁰⁴. Vivre c'est couper et distinguer la continuité de mouvement en fonction de l'action et la conservation de la vie. Cette connaissance est tout organisée en fonction des besoins et ne prend pas en compte la connaissance vraie⁴⁰⁵. Notre première connaissance est alors fondée en la division organique de la continuité de la matière en fonction de l'action, le déplacement de ce processus au terrain de la connaissance vraie produit d'énormes problèmes métaphysiques⁴⁰⁶. Bref c'est la conservation de la vie ce qui exige la distinction entre les choses et les actions des choses réalisées dans l'espace⁴⁰⁷, c'est une distinction pratique et non une distinction réelle.

La quatrième découverte de la méthode c'est : « Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose »⁴⁰⁸. Cette affirmation n'est pas si claire comme les autres, mais il faut constater que le mouvement réel, c'est-à-dire le mouvement du tout de la matière, n'est pas le déplacement d'un point à un autre point, c'est le mouvement relatif propre du sens commun et de la mécanique. Alors le changement réel serait le changement d'un aspect du tout.

Bergson propose que ces quatre affirmations sur le mouvement de la matière permettent resserrer la distance entre les qualités ou les sensations et les mouvements⁴⁰⁹. L'incompatibilité des deux est l'effet de concevoir les qualités hétérogènes et indivisibles et les mouvements homogènes, divisibles et calculables⁴¹⁰. Ils semblent opposés parce que nous pensons les sensations dans la conscience et les mouvements dehors de nous exécutés dans l'espace, et par conséquent nous avons deux mondes incompatibles un de qualités et un autre de quantités⁴¹¹.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Id., p.223.

⁴⁰⁷ Id., p.224.

⁴⁰⁸ Id., p.226.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Id., p.227.

Or,, Bergson propose que le mouvement réel en tant qu'indivisible occupe une durée, il est des qualités et les qualités sont des mouvements⁴¹². Nous nous résistons à accepter cette position parce que nous pensons toujours les mouvements comme les mouvements de quelque chose et les qualités comme les qualités de quelque chose, bref nous pensons les deux en fonction d'un substrat qui les soutient, c'est une substance qui exécute des mouvements et qui a des qualités. Pour Bergson le substantialisme serait alors l'effet des exigences organiques et pratiques.

La distance entre la qualité et le mouvement est réaffirmée par l'habitude de rattacher les mouvements aux solides⁴¹³, en fait notre perception journalière nous montre des corps auxquelles on rattache les mouvements, nous préférons le stable face à l'instable, et à cause de cela nous concevons le mouvement comme une succession d'états⁴¹⁴ et non pas comme une continuité indivisible. Encore une fois l'erreur c'est de donner une valeur absolue à une distinction qui obéit aux besoins de la vie⁴¹⁵, c'est l'exigence de l'action qui produit un monde de chose qui agissent et possèdent des qualités.

La mécanique a besoin aussi de la distinction incompatible entre les qualités et les mouvements de la matière pour affirmer que les états de la matière peuvent se déduire les unes des autres. La déduction n'est possible que si nous considérons une certaine homogénéité de la matière, qui soit calculable⁴¹⁶.

Les mouvements et les qualités nous semblent si différents à cause de sa contraction dans une durée plus étroite de laquelle nous pouvons reconnaître les moments⁴¹⁷. Notre durée a un rythme déterminé, qui n'est pas le temps de la physique, un rythme qui emmagasine dans un intervalle donnée une multiplicité de phénomènes⁴¹⁸. Ainsi Bergson affirme que l'exposition par un second d'une lumière rouge correspond à une succession de phénomènes, dans cette intervalle perceptive notre conscience peut contenir un numéro limité de phénomènes

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Id., p.228.

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ Ibid.

⁴¹⁶ Id., p.229-230.

⁴¹⁷ Id., p.230.

⁴¹⁸ Ibid.

conscientes⁴¹⁹. Ainsi toute perception est la contraction d'innombrables variations d'un intervalle. Pendant que dans l'espace, le schéma de la divisibilité indéfinie, la division ne s'arrête jamais, la division de la durée est limitée, où s'arrête la division s'arrête la divisibilité⁴²⁰.

Or, il y a de différents rythmes de durée, plus lents ou plus rapides, lesquels mesurent le niveau de tension, plus grand ou plus petit de la conscience⁴²¹. Percevoir est condenser des périodes énormes d'une existence plus diluée en états plus définis, c'est-à-dire percevoir et immobiliser⁴²². La perception immobilise et différencie le mouvement réel en états plus définis qui devient choses, actions et qualités, en ce sens-là la perception nous donne le mouvement réel dans un mouvement relatif compréhensible pour l'organisme et qui facilite son action.

Nous ne pouvons jamais oublier que percevoir est toujours agir, c'est-à-dire percevoir est transformer le devenir incessant de la matière en points stables et relations sur lesquels nous pouvons agir et desquels nous pouvons parler. Néanmoins, la perception pure déborde notre perception organique consciente qui vise l'action et l'autoconservation : « C'est dire que nous saisissons, dans l'acte de la perception, quelque chose qui dépasse la perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons ». La différence entre l'univers matériel et ma perception est de degré est non pas de nature, comme l'a montré le premier chapitre ma perception est un morceau non quantitatif mais qualitatif de l'univers. Ma perception est mienne parce qu'elle contracte dans un moment de ma durée un incalculable numéro de moments⁴²³, c'est son caractère personnel.

Bergson a retrouvé la matière avant les déformations pratiques et vitales : « La matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité interrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous les sens comme autant de frissons »⁴²⁴. Notre conscience transforme la matière perçue en des symboles pratiques : les choses, les

⁴¹⁹ Id., p.231.

⁴²⁰ Id., p.232.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Id., p.233.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Id., p.234.

mouvements relatifs et les qualités propriétés⁴²⁵. Voilà la matière où les changements sont partout, les changements locaux sont introduits par la contraction de la conscience⁴²⁶, afin de rendre l'action possible.

4. L'étendu et l'espace homogène : L'acte libre

La distinction tranchée d'objets à limite précises et bien définies dans l'univers matériel est un effet de notre perception qui délimite les objets en fonction de notre action possible sur eux, la délimitation s'arrête lorsqu'il cesse d'intéresser à nos besoins⁴²⁷. Voilà la première action de l'esprit percevant : « il trace de divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique »⁴²⁸. Nous percevons des objets et des rapports entre eux, parce que nous avons besoin d'agir sur la continuité de l'étendue nous devons l'arrêter et le diviser pour agir.

L'espace est le schéma de la divisibilité arbitraire et indéfinie, lequel nous permet de concevoir la matière arbitrairement divisible⁴²⁹, donc si nous concevons la matière indéfiniment indivisible c'est parce que nous confondons l'opération de l'espace avec la matière elle-même. La perception organique, la mémoire⁴³⁰ et l'espace homogène, les trois font de notre perception concrète, la perception d'un ensemble de choses auxquels sont rattachés tous les mouvements.

Dégagée des trois déterminations de la perception concrète, la loi fondamentale de la matière est la réponse immédiate à une action subie, c'est un présent qui recommence tout le temps, c'est la nécessité⁴³¹. La nécessité de la matière est définie par le manque de différence temporelle entre la cause et l'effet, ils forment une continuité, une chaîne inévitable, ils se développent dans une immédiate qui presque efface la distinction entre deux phénomènes.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Id., p.234-235.

⁴²⁷ Id., p.235.

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Id., p.236.

⁴³¹ Ibid.

La nouvelle conception de la perception et de la matière implique une reformulation de l'acte libre. L'acte libre ou moins déterminé appartient aux êtres capables de fixer le devenir de la réalité grâce à leur constitution organique, et aussi capables de conserver et d'actualiser le passé afin de produire des mouvements qui ne seraient pas immédiates⁴³², ils seraient moins nécessaires et plus libres. En ce sens précis la liberté n'est plus exclusivement humaine, sinon la nature de tous les vivants en différents degrés selon leur constitution, toutefois, cette liberté organique et mémorial est la condition de l'acte libre expressif de l'*Essai*, la liberté humaine.

Nous avons, alors une nouvelle définition de la liberté : « La plus ou moins haute tension de leur durée [des vivants], qui exprime, au fond, leur plus au moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force concentration de leur perception et le degré de leur liberté »⁴³³. Le degré de liberté dépend de la concentration de la perception déterminée par la tension de la mémoire, alors la liberté comme tension est variable selon la tension que la mémoire peut soutenir. L'indépendance de l'action, c'est-à-dire du mouvement de notre corps, face à la matière présente dépend de se rapprocher au rythme auquel la matière s'écoule⁴³⁴. Le rythme de la matière et le rythme de la conscience se retrouvent dans l'action en différents degrés qui impliquent des différents degrés d'indétermination. Alors pour faire possible la liberté nous construisons des qualités que se succèdent les unes aux autres comme des moments obtenus de la solidification du réel grâce à l'espace et le temps homogènes, qui nous permet de distinguer et relier de moments⁴³⁵. L'espace homogène qui dans l'*Essai* faisait impossible la compréhension de l'acte libre, dans *Matière et Mémoire* devient un élément qui aide à l'acte libre.

L'espace homogène et le temps homogène ont un intérêt vital c'est-à-dire pratique⁴³⁶, d'ailleurs tous les deux sont les schèmes de notre action qui solidifient et divisent la continuité du mouvement réel qui est l'étendu pour construire de points d'appui pour introduire de changements⁴³⁷. Puisque l'espace n'est plus dans les choses, elles ont une

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Id., p.236-237.

⁴³⁶ Id., p.237.

⁴³⁷ Ibid.

étendue réelle et une durée réelle⁴³⁸, c'est une des innovations plus importantes de *Matière et Mémoire* par rapport à l'*Essai*, la multiplicité quantitative ou l'étendue dure, mais non pas de la même façon que la multiplicité qualitative ou l'esprit. Les définitions de la matière et de la durée ont subi une transformation qui rendra intelligible la communication entre les deux multiplicités et par conséquent l'acte libre.

La théorie de la matière du quatrième chapitre de *Matière et Mémoire* complète la théorie des images du premier chapitre, puisque l'étendue réel ou la matière pure, nous dit Camille Riquier, n'est pas l'ensemble d'images en soi, puisque la matière pure est unimaginable⁴³⁹. L'image était le point de départ, mais non pas, celui d'arrivé, elle était la zone commune entre le souvenir pur et la matière pure⁴⁴⁰. Toutefois, la théorie de l'image n'est pas exclusivement un travail méthodologique, puisque notre conscience habite justement le monde des images, c'est la réalité construite à la mesure de la vie humaine, le monde des images c'est le monde humaine le monde de l'action. Le monde des images est l'effet de la modulation de la tension de notre durée entre les deux mondes inconscients et unimaginables de la matière pure et la mémoire pure : Comme le dit Riquier, la conscience se place dès lors dans une réalité que l'excède doublement par la mémoire pure et la matière pure⁴⁴¹.

5. L'étendue : les mouvements et les qualités

Ce qui est commun à toutes les qualités, sans exception, sans importer leurs particularités, c'est qu'elles participent de l'étendu à des degrés différents⁴⁴². Cela veut dire que les qualités sont inextensives et qu'elles constituent la continuité indivisible de la matière. Cette position selon Bergson peut résoudre les problèmes de trois domaines : 1) La métaphysique de la matière, 2) La psychologie de la perception et 3) Les rapports de la conscience et la matière⁴⁴³. Alors les principales difficultés que le réalisme et l'idéalisme trouvent dans la

⁴³⁸ Id., p.238.

⁴³⁹ Riquier, *Archéologie de Bergson*, p.341.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Id., p.343.

⁴⁴² Bergson, *Matière et Mémoire*, p.238.

⁴⁴³ Ibid.

formulation d'une théorie de la perception est l'effet de leur postulat commun selon lequel il y a une discontinuité entre les divers ordres de qualités sensibles, qui implique un passage brusque entre l'étendue et l'inétendue⁴⁴⁴. Bref la mécompréhension de la nature des sensations fait difficile la compréhension des rapports entre l'esprit et la matière, lesquels deviennent absolument différents et même incompatibles, c'est une division brusque de notre expérience, qui néglige la nature de l'esprit et de la matière ainsi que la nature de leur relation.

En fait le réalisme et l'idéalisme ne peuvent pas expliquer les correspondances entre deux séries de sensations, comme les sensations visuelles et les sensations tactiles : « La vue constante des variations déterminées qu'ensuite le toucher vérifie »⁴⁴⁵. Cette activité quotidienne reste mystérieuse parce que les deux théories ne trouvent pas le principe de cette liaison, le principe qui les fait correspondre et assure la constance de leur parallélisme⁴⁴⁶. Ce principe serait justement l'appartenance de toutes les sensations à la continuité de l'étendue.

Or, que les sensations soient extensives ne veut pas dire qu'elles soient spatiales, il n'y aucune sensations ou qualité qui soit spatial, la spatialité n'est plus une propriété de quelques sensations⁴⁴⁷. Justement parce que nous plaçons les sensations dans l'espace homogène, nous concevons l'espace comme une propriété des sensations et par conséquent nous croyons à la discontinuité dans les sensations. À cause de cela, nous ne comprenons pas comment les sensations appartiennent à l'étendu, ni la correspondance entre les sensations⁴⁴⁸.

C'est l'espace homogène celui qui nous détache de la continuité de l'étendu et de la nature des sensations : « Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini »⁴⁴⁹. La fixité et la divisibilité que nous croyons caractérise la matière n'est que l'effet de l'espace sur elle, et non pas une propriété de l'étendu : « Mais notre imagination, préoccupé avant tout de la commodité de l'expression et des exigences de la vie matérielle, aime mieux renverser l'ordre naturel des termes »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁴ Id., p.240.

⁴⁴⁵ Id., p.242.

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ Id., p.243.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Id., p.244.

⁴⁵⁰ Ibid.

Une deuxième inversion liée à l'antérieur c'est de croire que le repos précède le mouvement et que le mouvement est une variation de distance, tandis qu'en vérité l'immobilité est une construction en fonction de notre action qui reflète l'invariabilité de nos besoins inférieurs⁴⁵¹. Par le travail de l'espace et les exigences de l'action, le mouvement est confondu avec la ligne qu'il trace et il est conçu divisible et sans qualité comme la ligne⁴⁵². La confusion entre l'espace et la matière est à l'origine de notre mécompréhension des sensations qui obscurcit le rapport entre l'âme et le corps.

Notre entendement trouve de problèmes dans son exercice justement parce qu'il travaille sur l'inversion du réel, développée dans l'espace homogène qui nous fait concevoir une réalité contradictoire⁴⁵³.

Par la géométrisation du monde le mouvement a perdu son essence qui serait la solidarité entre le passé et le présent⁴⁵⁴, à savoir la continuité du mouvement réel ou l'étendu. D'ailleurs puisque la relation entre les qualités et les mouvements devient mystérieuse, la perception elle-même devient un mystère. Seulement si nous nous plaçons face à la réalité immédiate nous pourrions découvrir qu'il n'y a pas de distance infranchissable entre ma perception et ce qui est perçu, ni entre la qualité et le mouvement⁴⁵⁵.

6. La perception concrète : L'union de l'âme et le corps

La perception pure, où la perception coïncide avec son objet, existe plutôt en droit qu'en fait, il est dans l'instantané⁴⁵⁶, un instantané qui nous ne percevons pas parce que notre perception concrète est mélangée avec de souvenirs, elle dure. Partant de la perception pure nous retrouvons la rencontre entre les deux durées, la durée du sujet et de l'objet, et la durée de l'esprit et de la matière, le dualisme est atténué grâce à la perception pure⁴⁵⁷. L'union du

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Id., p.245.

⁴⁵³ Ibid.

⁴⁵⁴ Ibid.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Id., p.246.

⁴⁵⁷ Id., p.248.

corps et l'esprit serait alors la coïncidence partielle des deux dans la perception pure, qui est une partie de l'univers matériel en même temps que le plus bas degré de l'esprit, l'esprit sans mémoire, elle fait partie de la matière et de l'esprit à la fois.⁴⁵⁸

Or, la perception concrète est l'union de l'âme et du corps dont nous faisons l'expérience, l'expérience d'une conscience qui contracte une série de moments (mouvements-qualités), dans une intuition unique⁴⁵⁹ : « Conscience et matière, âme et corps entraînent ainsi en contact dans la perception »⁴⁶⁰. Ainsi la perception concrète a une nature très singulière, c'est notre présent, c'est le point de passage : « Lorsque ma conscience perçoit une translation dans l'espace, elle perçoit aussi un changement réel dans le Tout, elle est informée par ce qui change en elle, par sa propre durée qui change (attendre, par exemple, devant le verre d'eau sucrée) »⁴⁶¹. Nous percevons tout le temps le mouvement réel ou le changement réel du tout, fixé, limité est sélectionné par les besoins vitales et pratiques.

L'espace et l'action sont à l'origine des difficultés pour comprendre l'union de l'âme et le corps, parce que grâce à eux nous concevons l'étendue essentiellement divisible et des états d'âme exclusivement inextensifs, raison par laquelle nous ne retrouvons pas la communication entre les deux⁴⁶². La confusion entre l'espace homogène et l'étendue concrète rend impossible de concevoir des degrés entre l'étendu et l'inétendu⁴⁶³. La distinction entre la durée et l'espace homogène appliquée à l'esprit et à la matière rend intelligible la communication entre l'étendu et l'inétendu, parce que les deux durent mais en des différents degrés de tension.

L'union de l'âme et du corps devient intelligible par la conception de la matière pure, étant un continuum indivisible de mouvement elle se rapproche à la conscience : « 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

⁴⁵⁸ Id., p.250.

⁴⁵⁹ Id., p.246.

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ Montebello, *Nature est subjectivité*, Editions Jérôme Millon, 2007, p.109.

⁴⁶² Bergson, *Matière et Mémoire*, p.247.

⁴⁶³ Ibid.

sort qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière »⁴⁶⁴.

Si la conscience est mémoire et elle se caractérise par avoir des différents niveaux de degrés de tension de durée, la matière serait une conscience sans tension ou plutôt une conscience qui a un seul niveau de tension, un niveau si contracté qu'elle ne peut que se répéter, c'est par là qu'elle est soumise à la nécessité. Alors la différence entre l'esprit et la matière devient une différence de degré de tension de durée. La durée dépasse la psychologie pour se placer dans la totalité de la réalité, en expliquant la communication entre l'esprit et la matière et aussi entre le passé et le présent : « La durée est bien succession réelle, mais elle ne l'est que parce que, plus profondément, elle est *coexistence virtuelle* : coexistence avec soi de tous ses niveaux, de toutes ses tensions, de tous les degrés de contraction et détente »⁴⁶⁵. La durée est la totalité de la réalité, une réalité qui serait la coexistence virtuelle de différents niveaux de tension du passé, mais aussi la coexistence de ces niveaux virtuels et le niveau actuel de la matière, le plus bas degré de tension.

Par la distinction de différents degrés de tension de durée la communication entre l'esprit et le corps devient plus claire, puisque nous pouvons concevoir le rapprochement d'un état d'âme vers l'extension en fonction de son actualisation, en fonction de son passage à l'actualité, c'est-à-dire à l'action⁴⁶⁶. Dit d'une façon plus concrète, il y a un passage graduel du souvenir-pur au souvenir-image et du souvenir-image à la sensation⁴⁶⁷. Cela veut dire, comme montre le cône, qu'il y a un passage graduel de l'inétendu à l'étendu, de l'esprit à la matière, voilà la continuité de la réalité. C'est la rencontre entre la continuité de l'esprit et la continuité de la matière⁴⁶⁸.

Or, le passage graduel de l'esprit à la matière ne néglige pas la nature de l'esprit : « Il s'en distingue en ce qu'il est, même alors, mémoire, c'est-à-dire synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des actions qui sont la raison d'être de son union avec le corps »⁴⁶⁹.

⁴⁶⁴ Id., p.246.

⁴⁶⁵ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.56.

⁴⁶⁶ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.247.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Id., p.248.

⁴⁶⁹ Ibid.

Caractériser l'esprit par la mémoire n'implique pas réduire l'esprit à un réceptacle d'images, sinon faire de lui une activité constante qui relie le passé et le présent en fonction de l'action. La mémoire n'est plus un ensemble de souvenirs plus ou moins différenciés, sinon un processus continu par lequel le vivant répond à la situation présente, grâce au passé. Bien que le passé soit virtuel, inconscient et impuissant, en s'actualisant ou en se matérialisant, il transforme l'action et donne la liberté aux vivants selon son constitution organique. Tout devient clair dès qu'on pense la distinction entre l'esprit et la matière en fonction du temps, de la durée et non pas de l'espace⁴⁷⁰.

Nous concevons une infinité de degrés entre la matière et l'esprit parce l'activité plus basse de l'esprit c'est justement de contracter les moments successifs de la durée des choses, c'est son contact avec la matière⁴⁷¹. C'est une activité réelle, la matière pure qui est succession incessante et indivisible est réellement transformée par l'esprit en des moments uniques, sur lesquels nous pouvons agir. Il faut se débarrasser de l'idée de la matière comme un ensemble de choses étendues pour comprendre le rapport entre l'esprit et les choses. Or, les objets de la perception ne sont pas des illusions par rapport au mouvement réel du tout de l'univers, sinon une partie de lui.

Les degrés de tension de durée qui séparent l'esprit et la matière sont alors de degrés de liberté : « Ainsi, 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 liberté »⁴⁷². La matière brute a une mémoire, elle a un passé, elle est aussi le passage du virtuel à l'actuel, mais c'est une mémoire d'un niveau unique qui ne permet que de la répétition-mouvement, elle n'est pas capable de variations de degrés de tension de durée, ni de l'actualisation des souvenirs comme des images ou de monter des habitudes. Deleuze expose très clairement cette différence de répétition qui sépare la matière brute des êtres vivants :

Répétition « psychique » d'un tout autre type que la répétition « physique » de la matière. Répétition de « plans » au lieu de répétition d'éléments sur un seul et même

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Id., p.249.

⁴⁷² Id., p.250.

plan. Répétition virtuelle au lieu d'être actuelle. Tout notre passé se joue, se reprend à la fois, se répète en même temps, sur tous les niveaux qu'il dessine⁴⁷³.

La matière est une conscience sans niveaux de tension, laquelle ne peut que répéter le passé, sans jamais l'adapter à la situation présente.

La liberté de *Matière et Mémoire* dépasse l'ordre spirituelle pour devenir ontologique, l'esprit est le plus haut degré de liberté et la matière le plus bas, c'est-à-dire la nécessité. Entre les deux il y a de degrés, il n'y a pas de liberté absolue, sinon des différents degrés de liberté. Le prochain chapitre abordera les rapports entre ces degrés ontologiques de liberté et la liberté expressive.

⁴⁷³ Deleuze, *Le Bergsonisme*, p.56.

Chapitre VI. La continuité de tension et l'expression

1. Atténuer les oppositions du dualisme

Le dualisme était le grand ennemi de la liberté de l'*Essai*, qui a été vaincu par l'atténuation de ses oppositions grâce à la découverte des degrés entre eux. Nous allons montrer l'atténuation des oppositions qui nous rendrons intelligible la continuité de la réalité.

a) L'inétendu et l'étendu : l'extension

Dans le premier chapitre de *Matière et Mémoire* la théorie des images a une nature plutôt méthodologique, c'est à la fin de l'ouvrage que nous comprenons l'épaisseur ontologique des images : « Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose intermédiaire entre l'étendu divisé et l'inétendu pur, ce que nous avons appelé l'*extensif*. L'extension est la qualité plus apparente de la perception »⁴⁷⁴. Le champ d'images est l'extension et les images sont extensives, en d'autres mots, c'est le champ de l'actuel qui n'est pas, par contre, géométrisé par l'espace, ni divisé par les besoins de l'action⁴⁷⁵, c'est un continuum d'images, mais non pas l'étendu pur, d'une nature inimaginable.

La perception, ainsi que la matière pure, n'est pas naturellement spatiale, elle est spatialisée par l'exigence pratique de division et puisque les sensations résistent à la spatialisation, elles sont considérées inextensives, et placées dans la conscience⁴⁷⁶. L'entendement va jusqu'à bout de son besoin de distinctions tranchés et distingue entre une étendue absolument indivisible et des sensations absolument inextensives⁴⁷⁷. Cette distinction spatiale et pratique rend incompréhensible les rapports entre les sensations et les mouvements, ainsi que la communication entre le corps et l'esprit.

⁴⁷⁴ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.276.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ibid.

L'extension est donc l'unité de la perception qui permet de rejoindre la matière à la continuité de l'âme⁴⁷⁸, c'est par cela que l'extension dépasse l'opposition entre l'étendu et l'inétendu, le rapport devient compréhensible parce que la perception devient étendue et l'étendue est continue, la continuité de la perception pourrait communiquer avec la continuité de l'âme. L'extension permet d'atténuer l'opposition entre l'étendu et l'inétendu, une image est plus ou moins étendue et plus ou moins inétendue, c'est par là que les images se communiquent.

Or, la perception pure et la matière pure se différencient comme la partie et le tout, mais entre la perception concrète et la matière pure il y a une différence d'autre genre : « La perception touche le réel mais diffère en lui dans le rythme. Elle diffère de lui en degré, du fait de la tension de notre mémoire »⁴⁷⁹. Notre perception n'est pas identique au reste de la matière par qu'elle est liée à notre esprit, en fait la perception concrète est mélangée avec de souvenirs-images actualisés en fonction de la tension de mémoire contractée. La différence entre l'esprit et la matière est une différence de puissance de contraction du passé, à savoir de la puissance de faire venir le passé au présent d'une manière plus ou moins efficace par rapport à la situation présent⁴⁸⁰.

b) La qualité et la quantité : la tension

La deuxième opposition est celle entre la qualité et la quantité ou entre la conscience et le mouvement⁴⁸¹, laquelle retrouve aussi son origine dans l'espace et l'action, lesquels privent au mouvement de toute qualité, en transformant les qualités de la matière en des sensations inextensives dans la conscience, de façon telle que le mouvement devient homogène, infiniment divisible, mesurable et calculable. La conséquence de cette division est l'inintelligibilité de la relation entre les sensations et les mouvements⁴⁸², et de la relation entre l'esprit et le corps, puisque les distinctions spatiales effacent les différents de durée et la communication des durées.

⁴⁷⁸ Id., p.247.

⁴⁷⁹ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.239.

⁴⁸⁰ Ibid.

⁴⁸¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.276.

⁴⁸² Id., p.276-277.

Les mouvements homogènes, abstraits, mesurables et paradoxalement immobiles de la mécanique⁴⁸³, ne peuvent pas reconstruire le mouvement réel, c'est-à-dire senti⁴⁸⁴, ces mouvements ne peuvent pas reconstruire l'extension de la perception ou sa continuité et moins encore la continuité de l'étendue, puisqu'ils sont des mouvements conçus en fonction de notre action possible sur eux⁴⁸⁵.

Comment concevoir alors le rapport entre le senti et la matière pure ? :

Une seule hypothèse reste donc possible, c'est que le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger son passé dans son présent, capable, en se répétant, d'engendrer les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation⁴⁸⁶.

Le mouvement prolonge le passé en le répétant à différence de la conscience qui peut l'actualiser de différentes manières, c'est le signe de la liberté de l'esprit. La perception pure et la matière pure sont dehors de la conscience en tant qu'étendues, néanmoins, ils sont dans la conscience en tant qu'une continuité, qui est le plus bas degré de tension de notre mémoire, une mémoire nulle de laquelle nous ne pouvons pas faire l'expérience.

Le problème du rapport entre les sensations et les mouvements est résolu par la perception concrète, ce mixte qui synthétise la mémoire pure et la perception pure, par la contraction d'une multiplicité de moments dans une intuition unique⁴⁸⁷. Grâce à elle nous pouvons comprendre que la différence entre les qualités sensibles dans notre représentation et les mêmes qualités calculables, c'est une différence de rythme de durée ou de tension intérieur⁴⁸⁸. L'espace, aidé par les organes, réalise une véritable réduction du rythme des qualités pour leurs rendre calculables. C'est n'est plus un processus psychologique, sinon ontologique, spatialiser est alors changer les rythmes de la réalité, pour qu'elle puisse être pensée en fonction de notre action. Nous passons alors de la qualité à la quantité par

⁴⁸³ Id., p.277.

⁴⁸⁴ Id., p.277-278.

⁴⁸⁵ Id., p.277.

⁴⁸⁶ Id., p.278.

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ibid.

variations de degrés de tension de durée, c'est le concept de tension qui dépasse l'opposition entre la qualité et la quantité⁴⁸⁹.

L'extension et la tension dépassent les oppositions justement parce qu'elles ont de degrés, elles permettent de penser des réalités souples, pendant que l'entendement ne recherche que de distinctions tranchées, qui n'acceptent pas de degrés, et par conséquent il remplace le monde par des abstractions rigides, qui trouvent son origine dans les besoins de l'action, mais lesquels ne communiquent pas en provoquant innombrables problèmes métaphysiques⁴⁹⁰.

Pour que la continuité du réel soit claire il faut insister non seulement sur la différence de tension sinon sur le passage de tension c'est-à-dire l'actualisation, Arnaud François s'exprime de manière très éloquente sur ce point :

L'actualisation est matérialisation, devenir-perception et devenir-présent (ou présentification). Mais si l'actualisation est tout cela, c'est en raison d'un nouveau caractère, qui s'ajoute aux précédents et vient, toutefois,, leur sens de l'intérieur : car le passage de l'esprit à la matière, du souvenir à la perception, de l'inconscient à la conscience et, ultimement du passé au présent, est compris par Bergson en termes cette fois graduels, en l'occurrence en termes de tension⁴⁹¹.

L'actualisation déborde l'ordre psychologique et devient ontologique, en tant que passage du passé virtuel au présent actuel, par variations de degrés de tension. C'est un processus qui n'est pas exclusivement humaine, sinon qui inclut toutes les réalités du cosmos.

c) La liberté et la nécessité : les degrés d'indétermination

La troisième et dernière opposition est celle entre la liberté et la nécessité : « La nécessité absolue serait représentée par une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres »⁴⁹². C'est justement la durée de l'univers matériel, dont chaque moment

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Id., p.279.

⁴⁹¹ François, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité, p.133.

⁴⁹² Bergson, *Matière et Mémoire*, p.279.

pourrait être déduit de l'antérieur, telle serait la différence entre le rythme de l'écoulement des chose et le rythme de notre durée⁴⁹³. Il faut rappeler que dans l'esprit il n'y a pas de nécessité sinon de liberté, justement parce que dans l'écoulement des états de conscience eux se pénètrent et se fusionnent les unes aux autres, alors nous avons deux continuités de nature différente : une continuité spirituelle et une continuité matérielle. Ces deux continuités se rapprochent par variations de tension de durée, situation qui explique la continuité entre les deux flux sans réduire l'un à l'autre et sans renoncer à leur différence, c'est la durée ce qui permet de relier le corps et l'âme.

La matière est une continuité comme la conscience, elle est une conscience neutralisée et latente ou tout s'annulerait⁴⁹⁴, c'est le plus bas degré de tension de durée. La tension de durée est un concept transversal qui travers l'esprit et la matière, parce que tous les deux durent à différents rythmes. Par l'attention à la vie l'esprit se rapproche au rythme de la matière, afin de trouver le plan de conscience plus adéquat pour actualiser les souvenir plus utiles à l'action. La perception concrète est entre deux rythmes que la dépassent, la mémoire pure et la perception pure, elle habite dans une mixte dynamique à la recherche d'un certain équilibre pour faciliter l'action ou pour développer un effort intellectuel.

L'homme est capable de mouvements moins déterminés que les mouvements de la matière inerte grâce à la conservation du passé, lequel il peut contacter ou dilater et actualiser, grâce à sa puissance de contracter les innombrables variations de la matière dans une intuition unique et aussi grâce à l'organisation de son corps⁴⁹⁵. Le mouvement de notre corps n'est pas absolument nécessaire grâce au développement du système sensori-moteur et le système nerveux, ainsi que par le pouvoir de retenir le passé et de l'utiliser de différentes manières dans le moment présent. L'acte libre n'est pas possible sans la nature singulière du corps vivant comme prouvera plus rigoureusement *L'Evolution créatrice*. La matière vivante permet l'introduction de la liberté de l'esprit dans les mouvements du corps, par degrés variables en fonction de la constitution organique et l'organisation spirituel. Les degrés de tension de durée et la différence de rythme de durée permettent de comprendre comment

⁴⁹³ Ibid.

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ Id., p.280.

l'esprit introduit des mouvements libres dans les mouvements incessants, indivisibles et nécessaires de la matière⁴⁹⁶.

Par les degrés de tension de durée le lien entre l'homme et le cosmos est rétabli : « L'ambition de *Matière et Mémoire* est de nous placer dans l'absolu, à ces deux niveaux de tension que sont la mémoire et la matière »⁴⁹⁷. La durée est l'absolu, elle est tout, une totalité qui a des différents niveaux de tension qui communiquent entre eux :

On pourra dire alors que ce n'est pas seulement la perception qui est réelle est mentale, mais que le plan d'univers bergsonien est lui-même construit chez Spinoza, qu'il n'est pas réel sans être mental, univers-matière et conscience de droit qui l'embrasse en totalité, être et apparaître, durée et perceptibilité virtuelle⁴⁹⁸.

Tout l'univers est à la fois matériel et spirituel, actuel et virtuel, présent et passé, et par conséquence la différence plus importante entre les êtres c'est la différence de puissance d'actualisation du passé.

2. L'expression des sentiments et des images

La liberté de *Matière et Mémoire* est une liberté de tension de durée, qui n'a rien d'absolu, elle est relative aux degrés de tension de mémoire qui est capable de soutenir un être vivant selon son constitution organique. C'est une liberté qui a des degrés comme celle de l'*Essai*, mais laquelle déborde l'ordre humaine pour s'étendre à tous les êtres vivants, c'est une liberté qui se place dans le cosmos. Or, le problème qui se nous impose est d'établir les rapports entre les deux types de liberté : la liberté expressive et la liberté de tension. Le problème est d'ordre métaphysique et psychologique, pour esquisser une réponse nous chercherons l'appui du seul ouvrage de Bergson qui semble être exclusivement psychologique, mais qui a des intéressantes applications de la métaphysique des ouvrages antérieurs : *Le rire*. Malgré tous les préjugés sur cet œuvre « mineur », il propose des rapports intéressants entre les deux

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.226.

⁴⁹⁸ Montebello, *Nature est subjectivité*, p.84.

grands thèmes psychologiques des deux premiers œuvres de Bergson : les sentiments et les images (perception et souvenir). Des rapports que nous aiderons à établir des liens entre les deux libertés.

Le sous-titre de *Le rire* est « Essai sur la signification du comique », c'est le comique le but de l'ouvrage, mais entre toutes les variations du comique est l'art comique, c'est-à-dire la comédie. Bergson afin d'éclair la nature de comédie construit une théorie de l'art, centrée surtout sur le théâtre et la littérature. L'art est alors divisé entre la comédie et le drame, c'est la réflexion sur l'art dramatique qui ouvre de nouveaux chemins pour l'enquête sur la nature de nos sentiments, en continuité avec l'*Essai* : « L'art dramatique ne fait pas exception à cette loi. Ce que le drame va chercher et amène à pleine lumière, c'est une réalité profonde qui nous es voilée, souvent dans notre intérêt même, par les nécessités de la vie »⁴⁹⁹. Cette loi est la loi de l'art, laquelle propose que tout art n'est qu'une vision plus directe de la réalité, laquelle implique une rupture avec les conventions sociales et pratiques, qui nous masquent la réalité, par un désintéressement des sens et de la conscience à l'action⁵⁰⁰.

Matière et Mémoire nous a montré que la tendance première de la perception est l'action, action qui est organisée par les habitudes moteurs acquises et l'attention à la vie ou à l'action, lesquelles organisent la contraction des niveaux de conscience pour obtenir des souvenirs utiles. Or, l'expérience artistique consiste justement à nous placer dans une perception qui n'est pas coincée par l'action et pourtant n'est pas simplement le signe de l'incompétence de l'homme pour maîtriser le présent.

La perception artistique n'est pas la violation de la loi fondamentale de l'esprit, à savoir la vie ou l'action, sinon l'expression d'une autre loi de l'esprit, pas moins fondamentale, la loi de l'expression qui était déjà annoncée dans l'*Essai*. La loi de l'expression sert à ces réalités plus profondes cachées par l'attention à la vie, ces sont les sentiments plus intenses et violentes, ceux qui naissent du contact des hommes avec leurs semblables⁵⁰¹.

Ces sentiments sont des passions qui produiront des ruptures de notre équilibre émotionnelle, en nous soumettant à « l'attraction » ou à « la répulsion » des autres, des choses et de

⁴⁹⁹ Bergson, *Le rire*, PUF, 2016, p. 121.

⁵⁰⁰ Id., p. 120.

⁵⁰¹ Id., p. 121.

certaines situations⁵⁰². Bergson explique cette phénomène par une métaphore électrique, c'est par là qu'il parle de répulsion et d'attraction, mais si nous parlions le langage des passions à la Spinoza, nous pourrions parler de « haine » et d'« amour », c'est-à-dire de modalités du désir. Il y a quelque chose dans la perception artistique qui réveille notre désir. Cette expérience pourrait avoir lieu dans d'autres situations de la vie humaine et avoir un lien rien du tout méprisable avec l'action. Nous pouvons constater que les images perçues provoquent quelque chose sur nos émotions sans être leur cause, au moins non dans le sens de la causalité du mouvement mécanique des objets.

Le drame artistique exprime le drame humain de subir la tension entre nos émotions profondes et la vie pratique et sociale : « Si l'homme s'abandonnait au mouvement de sa nature sensible, s'il n'y avait ni loi sociale, ni loi morale, ces explosions de sentiments violents seraient l'ordinaire de la vie »⁵⁰³. La vie sensible est en continuité avec la vie émotionnelle, puisqu'il semble que la perception appelle des émotions qui veulent se matérialiser. La perception serait alors liée à une certaine tendance expressive des émotions. Les sensations affectives et perceptives ainsi qu'elles appellent des souvenirs pour leur compréhension et pour l'action, elles appellent des émotions pour leur expression par des images et des mouvements. Nous avons vu que David Lapoujade⁵⁰⁴ insinuait une exigence d'expression, ce passage pourrait aider à constater cela.

3. L'expression et la création artistique

L'acte libre pour l'*Essai* était l'expression de nos sentiments profonds, mais il n'est pas la seule expression des sentiments profonds, en fait l'art est une certaine façon d'exprimer nos émotions plus intenses, laquelle paradoxalement peut fasciner à la société qui semble s'opposer au débordement de l'âme. Encore une fois les réflexions sur le drame ont une énorme richesse psychologique : « Ce qui nous intéresse, en effet, dans l'œuvre du poète, c'est la vision de certains états d'âme très profonds ou de certains conflits tout intérieurs »⁵⁰⁵.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid.

⁵⁰⁴ Lapoujade, *Puissances du temps*. Versions de Bergson, p.48.

⁵⁰⁵ Bergson, *Le rire*, p. 127.

L'œuvre du poète dramatique exprime des émotions profondes auxquels nous avons accès par une analogie avec notre propre expérience, c'est par là que Bergson affirme que le poète peut nous aider à connaître notre cœur⁵⁰⁶.

Or, quelle est le rapport entre l'œuvre ou les émotions exprimées et le poète ou l'esprit qui s'exprime ? : « Est-ce à dire que le poète ait éprouvé ce qu'il décrit, qu'il ait passé par les situations de ses personnages et vécu leur vie intérieure ? »⁵⁰⁷. La réponse est non, Shakespeare n'était Othello, Hamlet ou Macbeth⁵⁰⁸. Alors l'œuvre artistique dramatique, même la plus réaliste, n'est pas la répétition de la vie de l'auteur, il est une autre chose d'une véritable nature créatrice. Afin de comprendre cela Bergson établit une différence à l'intérieur de la personnalité : « Mais peut-être faudrait-il distinguer ici entre la personnalité qu'on a et celles qu'on aurait pu avoir. Notre caractère est l'effet d'un choix qui se renouvelle sans cesse »⁵⁰⁹.

Pour cette constatation psychologique la personnalité et le caractère sont synonymes, nous allons préférer le concept de personnalité à cause de son rapport avec l'*Essai*. La personnalité n'est pas éternelle, sinon qu'il change tout le temps d'une manière non nécessaire, sinon libre, la manière de changer de la personnalité c'est le choix. Le choix au fond est une certaine actualisation d'une virtualité. Il y a des états d'âme vécus mais non pas agis, comme des actions virtuelles qui restent virtuelles, parce qu'une autre action a été actualisée. Les virtualités sont des réalités vagues est diffuses qui se fusionnent et pénètrent, ils sont toute-à-fait réels mais non actuels, c'est-à-dire présents ou agissants. Le choix donc serait un processus incessant de passage du virtuel à l'actuel.

Shakespeare était un homme avec une histoire personnelle liée à son époque, lorsqu'il était vivant, il a pris de choix et devenu un certain homme, celui duquel nous nous souvenons par son travail artistique. Toutefois,, il pourrait avoir été ses personnages si les circonstances et le consentement de sa volonté l'avaient guidé vers des autres choix⁵¹⁰. La personnalité est un continuum d'actualisation, c'est-à-dire des choix, ce mouvement à deux facteurs

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Id., p. 128.

⁵⁰⁹ Ibid.

⁵¹⁰ Ibid.

déterminants les circonstances et la volonté. Ce qui n'a pas été choisi, c'est-à-dire actualisé, reste dans l'ombre, mais pas comme un déchet, sinon comme des matériaux précieux, lesquels dans certains caractères et sous les circonstances précises pourraient devenir des ouvrages poétiques qui toucheraient les cœurs du toute le monde. Ainsi la création artistique et l'expérience artistique de l'spectateur sont des occasions de se connaître autrement.

La distinction de la personnalité rendra plus claire la création artistique : « Revenir sur ses pas, suivre jusqu'au bout les directions entrevues, en cela paraît consister précisément l'imagination poétique »⁵¹¹. L'imagination poétique obtient sa vitalité du « je pourrais avoir été » du poète, de toutes les actions pour lesquelles il sentait une inclination, mais qu'il n'a pas réalisé. Se sentir incliné est un état émotionnel, les sentiments profonds sont à la base de l'imagination poétique. L'art est une preuve de la participation des sentiments profonds dans le processus d'actualisation des souvenirs.

Or, l'imagination poétique reste fidèle à la définition de l'art : « L'imagination poétique ne peut être qu'une vision plus complète de la réalité »⁵¹². C'est une vision plus complète de la réalité qui prend en compte le virtuel dans la réalité⁵¹³, la réalité en train de se faire, vague et diffuse. Les émotions, les souvenirs et le passé sont réelles en tant que virtuelles. La création artistique nous permet de constater la participation des sentiments profonds dans l'interprétation du présent, sa manière de s'introduire comme une tonalité affective qui pénètre notre action.

La création artistique implique une certaine rupture avec la société : « Et sur ce point elle [la comédie] tourne le dos à l'art, qui est une rupture avec la société et un retour à la simple nature »⁵¹⁴. Retourner à la nature est donner la parole à l'exigence d'expression des sentiments profonds qui brise les cadres de la société et les habitudes qui régulent l'expression des sentiments. Les émotions profondes personnelles, irrépétibles et uniques s'expriment malgré la société, elles débordent les cadres émotionnelles imposés par elle. Il y

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² Ibid.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Id., p. 131.

a alors une tension entre l'exigence d'expression de la vie émotionnelle de l'individu et les exigences de la vie en société.

4. La genèse du moi de la surface et les émotions violents

La tension entre les passions individuelles et la vie sociale et pratique nous présente la genèse du moi de la surface :

Sous cette double influence a dû se former pour le genre humain une couche superficielle des sentiments et des idées qui tendent à l'immutabilité, qui voudraient du moins être communs à tous les hommes, et qui recouvrent, quand ils n'ont pas la force de l'étouffer, le feu intérieur des passions individuelles⁵¹⁵.

Par le rapport entre les profondeurs de notre âme et la vie social et pratique se développe la surface de notre moi, ce moi impersonnel, qui presque pourrait appartenir à n'importe qui dans une certaine communauté. Les automatismes qui nous privent de nous-mêmes servent à l'adaptation au milieu matériel et social. L'action a besoin de la régulation de la vitesse du rythme de la mémoire pour faire venir les souvenirs utiles à la situation présente et en même temps nous avons besoin de laisser en arrière-plan nos sentiments plus profondes et intenses, parce que leur logique, n'est pas la logique de l'efficacité de l'action, sinon celle de l'expression.

La puissance de la surface tranquille du moi n'est pas absolue, en fait il y a de véritables éruptions passionnelles des sentiments profonds, néanmoins, il faut préciser que ces sentiments volcaniques ne sont pas les seuls sentiments profonds. L'*Essai* nous a averti que les actes libres sont le produit de la maturation des sentiments, de leur durée. Alors quelle différence on peut établir entre les sentiments explosifs et les sentiments de maturation si tous les deux ne font pas partie de la surface du moi ? Pour l'instant on pourrait caractériser la passion volcanique comme une révolte et le sentiment qui mature comme une réforme, tous les deux contre l'organisation de la surface qui est notre manière habituelle de vivre.

⁵¹⁵ Id., p. 121.

L'*Essai* soulignait déjà cette difficulté : « Il n'y a pas donc pas de différence essentielle, au point de vue de l'intensité, entre les sentiments profonds dont nous parlions au début de cette étude, et les émotions aiguës ou violentes que nous venons de passer en revue »⁵¹⁶. Néanmoins, Bergson constate que l'émotion violente est un système de contraction musculaires coordonnée par une idée irréfléchie d'agir⁵¹⁷. Et en plus il précise qu'il est toujours accompagné d'une tension musculaire⁵¹⁸ et de sensations périphériques⁵¹⁹. Ces émotions violentes appellent l'actualisation de souvenirs-images et souvenir-mouvements, elles impliquent une variation, organique, perceptive et pratique. Cette expérience nous permet de constater notre hypothèse, l'image présente perçue appelle des émotions et les émotions appellent des souvenirs. Or, la liberté de *Matière et Mémoire* est liée à la différence temporelle entre la perception et l'action, il nous semble que les passions violentes nous possèdent, la différence temporelle semble disparaître. Elles nous soumettent et par conséquence, elles ne sont pas le signe de notre liberté.

Les émotions violentes nous semblent au « milieu » entre les émotions profondes et les automatismes montés à la surface de l'âme. Même si la distinction entre les deux genres d'émotions n'est pas assez claire, nous pouvons constater une tendance des sentiments à s'exprimer, à devenir sensation ou mouvement. C'est suffisant pour pouvoir affirmer que les émotions transforment les perceptions, les actions, les sensations ou plus précisément l'actualisation ou la matérialisation des souvenirs.

L'acte libre de l'*Essai* serait justement la maturation des sentiments profonds qui pénètrent la vie consciente par des images, des mouvements et des sensations, lesquels transforment l'action qui serait normalement un automatisme.

La compréhension de la liberté expressive interdit la chosification, la réification ou la fixation du moi de la surface ou de la surface du moi. Pour que la liberté soit possible le moi de la surface doit avoir un certain dynamisme, lequel sera plus clair grâce à la théorie des niveaux de conscience.

⁵¹⁶ Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, p.23.

⁵¹⁷ Id., p.21.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Id., p.23.

5. Les deux moi et les plans de conscience

La distinction entre deux moi ou entre deux côtés du moi est problématique de l'origine parce c'est une différence à l'intérieur de l'esprit, c'est-à-dire une différence temporelle et non spatiale. C'est *Matière et Mémoire* l'ouvrage qui construit une conceptualisation très subtile des différences à l'intérieur de la durée, à savoir les différences de degrés de tension de durée. Cette nouvelle distinction pourrait nous permettre renouveler la distinction entre deux moi et dissoudre son obscurité, exprimée très clairement par Vieillard-Baron : « Il [Bergson] laissait dans l'ombre les questions de savoir si tout le moi profond pouvait ainsi devenir superficiel, c'est-à-dire s'extérioriser, sans se dénaturer complètement, et si le moi fondamental peut être complètement « parasité » par l'éducation et la vie social »⁵²⁰. Pour Vieillard-Baron la thèse de niveaux de vie consciente pourrait éclairer ce problème⁵²¹.

Selon le schéma du cône mon corps, non pas comme matière pure sinon comme mon présent et mes habitudes est le plus bas degré de ma vie psychique et le moins personnel. Or, ma conscience ne se place jamais là, mais les niveaux plus contractés de mon esprit sont les moins impersonnelles, les plus automatiques. Le moi de la surface doit donc être lié à une conscience placée dans les niveaux plus contractés. Alors le moi des profondeurs ne peut pas s'exprimer complètement parce que nous ne pouvons pas placer notre conscience à la base du cône, le niveau plus détendu est le plus personnel et le moi de la surface ne peut pas englober toute le moi des profondeurs, parce qu'il coexiste toujours avec lui, de manière virtuelle dans les niveaux plus profonds de la conscience, néanmoins, les habitudes contractées peuvent empêcher le placement de la conscience dans les niveaux plus profonds et par conséquent limiter l'expression du moi profond. Les deux moi sont présents tout le temps dans notre vie, mais en différentes proportions.

La plus grande objection de cette interprétation serait que la différence entre les niveaux de conscience est une différence de répétition du passé en fonction de son utilisation dans le présent, c'est un rapport entre la mémoire et l'action. Tandis que la différence entre les deux moi est plus une différence de tonalité émotionnel, c'est un rapport entre les émotions et

⁵²⁰ Vieillard-Baron, *Bergson*, PUF, 2018, p.46.

⁵²¹ Ibid.

l'action. Bref le problème des deux moi es le problème du rapport entre les émotions et les souvenirs.

Or, la solution de ce problème est dans les souvenirs dominants dans chaque niveau de conscience, lesquels organisent la virtualité des souvenirs de chaque plan de conscience. Ainsi l'acte libre expressif se caractérise par une conscience qui peut se placer dans les niveaux plus profonds de la vie de l'esprit, où se placent les souvenirs et les sentiments plus personnels. Nous ne savons pas encore la nature de l'expression mais nous comprenons que les degrés de liberté expressive sont liés aux niveaux plus profonds et détendus de l'esprit, c'est à partir d'eux que l'acte libre obtient sa force, sa singularité, c'est par là qu'il m'appartient plus que mes autres actes.

Le moi de la surface à une existence dynamique en fonction de la contraction et détente de l'esprit et nous pourrions dire le même du moi profond. Bref il y a un seul moi qui serait plus ou moins profond et plus ou moins superficiel en fonction du niveau de conscience où il se place, lequel détermine ce qu'il exprime par l'action. Le moi loin d'être substantiel est l'effet du présent, du système sensori-moteur placé dans le devenir de l'univers, de l'attention à la vie, du bon sens, de l'effort intellectuelle, des variations de tension de l'esprit et de l'exigence d'expression des émotions. Notre hypothèse est donc que les sentiments jouent un rôle dans l'actualisation des souvenirs au même titre que l'attention à la vie, c'est-à-dire au même titre que les exigences de l'action.

Il n'y a pas un moi superficiel, sinon plusieurs tous virtuels, lesquels vient à l'occasion de l'appel du présent selon les variables déjà nommées. Nous avons un répertoire de moi superficiels, de personnages, de cumules d'habitudes ou d'automatismes, liés à des certaines situations. Les choses, les autres et les situations nous invitent à jouer un rôle dans l'univers. Le moi superficiel est au service d'une adaptation au présent relative à notre expérience passée et à l'attention à la vie.

La surface de notre vie psychique n'est pas fixe depuis toujours et elle n'est plus une addition d'habitudes, elle est une actualisation dynamique est circonstancielle, liée à nos états émotionnels et à notre attention à la vie.

Nous avons éclairci le moi de la surface et il nous reste d'éclaircir le moi des profondeurs par rapport aux niveaux de conscience. Vieillard-Baron propose une interprétation assez intéressante sur ce sujet :

Le passé est de nature contractile : selon le niveau de tension où je me place, il est susceptible d'une infinité de contractions appropriées : la base du cône, qui est représenté en haut du schéma, correspond à la dilatation maximale du passé, et au moi profond qui ne s'exteriorise jamais totalement⁵²².

Le moi profond ne peut jamais s'exprimer tout entier parce qu'il est la base du cône, c'est-à-dire le niveau plus dilaté de la mémoire, toujours inaccessible à la conscience. Alors l'expression du moi profond est relative à la puissance de tension de notre conscience, de sa capacité de se placer sur les niveaux plus dilatés de l'esprit. Puisque les rêves se placent aux niveaux plus dilatés de conscience auxquels nous avons accès, la réflexion sur le rêve nous permettra d'approfondir sur la nature de l'acte libre expressive, à savoir sur la puissance imaginative/perceptive/agissant des sentiments.

6. L'inverse du bon sens : Le rêve

Le rêve est le plan le plus détendu de la conscience que nous pouvons expérimenter, pour qu'il soit clair nous réaliserons un petit détour par le bon sens, justement parce que le rêve serait l'inverse du bon sens⁵²³ : « Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet. C'est une mobilité de l'intelligence qui se règle exactement sur la mobilité des choses. C'est la continuité mouvante de notre attention à la vie »⁵²⁴. L'attention à la vie est une puissance plutôt organique qui exige que l'esprit s'adapte à la situation, en adoptant le niveau de conscience permettant d'obtenir les souvenirs plus utiles pour l'action. Le bon sens est, en quelque sorte, une domestication de l'attention à la vie, il est une attention à la vie très dynamique par laquelle l'esprit fait l'effort dynamique d'adapter la pensée au perçu, c'est-à-dire les idées s'adaptent

⁵²² Id., p.58.

⁵²³ Bergson, *Le rire*, p. 142.

⁵²⁴ Id., p. 140.

à l'objet et non pas l'inverse. Le bon fonctionnement sensori-moteur est la condition de l'attention à la vie, laquelle est la condition du bon sens : il y a une condition organique de la pensée.

L'inversion du bon sens ou sens commun est pleine de riches leçons psychologiques : « Elle consiste à prétendre modeler les choses sur une idée qu'on a, et non pas ses idées sur les choses. Elle consiste à voir devant soi ce à quoi l'on pense, au lieu de penser à ce qu'on voit ». ⁵²⁵ L'exemple de Bergson est le Quichotte, un personnage dominé par une multitude de souvenirs ⁵²⁶, qui veulent se matérialiser ⁵²⁷. Le personnage est possédé par ses désirs, il veut être un grand chevalier qui lutte contre les géants, la réalité n'est que l'occasion pour actualiser des images pour vivre son désir ⁵²⁸. La situation du Quichotte est peut-être un cas extrême, qui pourrait être considéré une maladie mentale, néanmoins, nous avons tous fait l'expérience d'altérer ce qui est perçu en fonction des sentiments. C'est le cas des sentiments amoureux, lesquels projettent des souvenirs-images sur l'être aimé afin d'obtenir l'occasion d'exprimer les sentiments. C'est l'expérience qui commence à casser les images qui recouvrent l'être aimé par l'effet de nos sentiments et désirs d'un certain rapport amoureux, plutôt virtuel et vague. Voilà la déception : l'aimé n'était pas ce qu'on l'a cru. Il a fallu du temps pour changer l'image de ce qui est aimé, raison par laquelle pourrait arriver le moment d'agir autrement par rapport à l'objet d'amour. Notre perception présente est un mélange d'attention à la vie, de bon sens et de l'exigence d'expression des émotions profondes, en différentes proportions.

L'inverse du bon sens est la logique de l'absurde comique, la logique de l'idée fixe qui s'introduit de manière incessante dans toutes les perceptions, c'est aussi la logique du rêve ⁵²⁹ : « *L'absurdité comique est de même nature que celle des rêves* » ⁵³⁰. Le rêve est le manque du bon sens, le rêve est l'état d'un esprit qui n'adapte pas ses idées à la situation présente, il est la réduction de la réalité à nos idées fixes, lesquelles semblent plus réelles au rêveur, que ce qui est perçu.

⁵²⁵ Id., p. 141.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Id., p. 140.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Id., p. 142.

⁵³⁰ Ibid.

Le rêveur a un rapport à la réalité qui ne s'adapte pas à l'action : « L'esprit, amoureux de lui-même, désormais cherche dans le monde extérieur seulement un prétexte pour matérialiser ses imaginations »⁵³¹. Il y a une tendance des certains sentiments à se développer en images, cette tendance est limitée par l'attention à la vie et le bon sens, sinon nous habiterions plutôt dans le règne des imaginations qui surgissent des états de notre âme. Les sentiments veulent nous placer face à certaines images, c'est par là qu'il nous semble pertinent de postuler une tendance des sentiments à s'exprimer à travers l'actualisation de souvenirs par des images et des mouvements, néanmoins, cette tendance est délimitée pas les habitudes, l'attention à la vie et le bon sens.

Le mécanisme du rêve consiste à prendre les variations des sens comme l'occasion pour actualiser les souvenirs préférés⁵³². Bergson n'explique pas comment un souvenir entre autres devient préféré, mais nous avons vu les cas des souvenirs dominants de chaque niveau de conscience, lesquels avaient une particularité émotionnelle. Encore un fois la tendance expressive de l'émotion nous semble un facteur capital dans l'actualisation des souvenirs.

Pendant le rêve l'attention à la vie n'est pas en fonctionnement pour aider au bon sens et par conséquence les sentiments ont plus de liberté pour actualiser des images. Or, l'émotion ne vise pas ce qui est réalisable, elle ne voit pas de limites, c'est la raison des obsessions du rêve⁵³³, de ses bizarreries⁵³⁴ et de ses contradictions⁵³⁵. Le perçu du rêveur s'adapte aux émotions, parce qu'elles ne sont pas limitées par l'attention : « Or, le rêve est un détente »⁵³⁶. C'est une détente de l'effort qu'implique l'attention à la vie et le bon sens, c'est-à-dire l'effort de changer de plan conscience pour s'adapter à la situation présente et à l'action⁵³⁷. Le rapport aux choses et aux autres est un effort de tension intellectuelle incessante, c'est le bon sens⁵³⁸. Se placer dans un plan de conscience et se déplacer entre les plans de conscience est fatigant, car il nous semble que l'esprit tend vers une détente qui déborde le plan présente, pendant que la tendance du corps semble être de limiter l'esprit à un niveau de conscience qui a

⁵³¹ Id., p. 143.

⁵³² Ibid.

⁵³³ Id., p. 144.

⁵³⁴ Id, p. 145.

⁵³⁵ Id., p. 146.

⁵³⁶ Id., p. 149.

⁵³⁷ Bergson, « L'effort intellectuelle », *L'énergie spirituelle*, PUF, 2017, p.159-160.

⁵³⁸ Bergson, *Le rire*, p. 149.

l'allure de l'automatisme inconsciente. L'effort intellectuelle consiste justement à retrouver un point intermédiaire qui s'adapte aux variations du présent.

Le rêve en tant que manque d'attention à la vie ressemble à la distraction et à la paresse⁵³⁹, c'est-à-dire à ne pas faire l'effort d'adapter l'esprit à la variation des sens. Or, Bergson parle du rêve⁵⁴⁰ comme une distraction de l'intelligence qui est claire par le manque de bon sens, mais aussi comme une distraction de la volonté qui reste à préciser. Par l'article sur le rêve nous pourrions préciser le rapport entre l'exigence d'expression des émotions et la volonté afin rendre plus intelligible l'acte libre expressif.

7. La logique du rêve et la dynamique expressive des émotions

Dans « Le rêve » Bergson se demande quel est l'origine de ces images qui nous arrivent pendant que nous dormons. Pour cela il a trouvé deux explications : La physiologique et la psychologique. On va préciser les deux pour atteindre une compréhension plus profonde de la puissance des émotions.

La première constatation de Bergson c'est que lorsque nous dormons la perception ne s'arrête pas, néanmoins, , nous constatons que les réponses à l'extérieur de quelqu'un qui dort sont différentes⁵⁴¹ de celles de la même personne éveillée, il suffit de parler à quelqu'un qui dort pour confirmer qu'il ne répondra pas de la même manière que s'il était éveillé. Dans le sommeil il y a une diminution de l'attention à la vie, et, comme l'a montré *Le rire*, une diminution de la tension de mémoire et un manque de bons sens et d'effort intellectuel.

Il y a de sensations pendant que nous dormons, néanmoins, , les souvenirs ne viennent pas pour interpréter rigoureusement les variations organiques en fonction de l'action, parce qu'il n'y a pas une contraction de la mémoire adaptée à la situation, c'est par là que des différentes sensations et même les sensations des viscères⁵⁴² peuvent devenir des images du rêve⁵⁴³. Les

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Ibid.

⁵⁴¹ Bergson, « Le rêve », *L'énergie spirituelle*, PUF, 2017, p.85.

⁵⁴² Id., p.90-91.

⁵⁴³ Id., p.85-89.

sens restent ouverts dans le sommeil, néanmoins, ils perdent la précision, à cause du manque de tension⁵⁴⁴, toutefois,, nous fabriquons les rêves par l'introduction de souvenirs qui transforment les sensations confusément reçues⁵⁴⁵.

Bergson constate qu'au moment qu'on se réveille, on ne se rappelle pas le rêve tel quel, sinon qu'on fait une reconstruction rétrospective de lui, laquelle est altérée par la tension de la mémoire ainsi que par l'effort intellectuel⁵⁴⁶, parce que l'attention à la vie est en marche. L'homme réveillé prend ces images incohérentes et recherche leur signification avec l'aide de l'intelligence⁵⁴⁷, de cette façon nous obtenons le rêve comme une histoire plus ou moins cohérente. Le rêve serait alors la résurrection d'un passé que nous ne pouvons pas reconnaître de situations et de choses que nous avons vécues ou perçues de manière distraite ou sans y faire attention⁵⁴⁸, à part des sensations vagues⁵⁴⁹.

Les souvenirs de l'éveil sont toujours liés à la situation présente, c'est-à-dire à l'action, mêmes les souvenirs qui semblent spontanés et aléatoires⁵⁵⁰. La mémoire de tous les animaux, même les hommes, est liée à établir les conséquences des actions dans la situation présent⁵⁵¹. Or, quand je m'endors je me désintéresse de la situation présent⁵⁵², à ce moment-là les souvenirs qui s'adaptent aux sensation vagues sont ceux qui participent dans la fabrication du rêve⁵⁵³.

Pour Bergson le moi du rêve est un moi distrait, pour cette raison les souvenirs privilèges seront souvenirs de distraction qui ne seraient pas liés à un effort⁵⁵⁴. Néanmoins, tout rêveur humaine peut constater que plusieurs fois les images du rêve n'ont rien à voir avec la journée antérieure, on pourrait dire que c'est à cause de la distraction et que toute rêve n'est qu'un

⁵⁴⁴ Id., p.92.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Id., p.93.

⁵⁴⁷ Id., p.94.

⁵⁴⁸ Id., p.93-94.

⁵⁴⁹ Id., p.94.

⁵⁵⁰ Ibid.

⁵⁵¹ Id., p.95.

⁵⁵² Ibid.

⁵⁵³ Id., p.96.

⁵⁵⁴ Id., p.108.

rapport de ressemblance et contiguïté entre sensation vagues et souvenirs distraits, mais nous postulons une troisième dimension du rêve c'est l'exigence d'expression des sentiments.

Nous voudrions compléter la réflexion bergsonienne sur le rêve avec la tendance d'expression des sentiments profonds à travers les images qui s'actualisent dans la perception. Puisque pendant le sommeil l'attention à la vie et hors de service, la conscience se place dans les niveaux plus détendus du cône, pas à la base, mais plus proche de la base, justement par cela les sentiments de ces plans de conscience, les plus personnels, veulent profiter du manque d'attention pour organiser l'actualisation de images à partir des sensations vagues. Les sentiments sont des véritables forces qui poussent tout le temps pour s'exprimer, néanmoins, leur puissance expressive et relative toujours au présent, aux habitudes acquises et à l'attention à la vie.

Puisque l'attention à la vie est réduite pendant le sommeil, les émotions peuvent guider l'actualisation des images sans respecter les besoins de l'action. Les émotions n'existent pas séparées comme les choses de la perception journalière, elles s'interpénètrent et se fusionnent, si les rêves sont confus et incompréhensibles c'est parce que les émotions mêlent les sensations en fonction de son exigence d'expression sans atteindre si cela est réalisable dans le monde matériel.

Les mécanismes du rêve sont les mêmes que ceux de la perception courant⁵⁵⁵, néanmoins, ils s'appliquent autrement à cause de la différence d'attention à la vie. Ainsi que nos émotions visent s'exprimer dans la vie journalière par des actions et des images, comme dans l'acte libre, l'expérience d'amour ou de haine, l'expérience du Quichotte ou l'expérience artistique (créateur/spectateur), elles visent s'exprimer par des images dans les rêves. Nous constatons que l'exigence d'expression des émotions est une partie essentielle de la vie de l'esprit comme la perception et l'actualisation des souvenirs.

La diminution de l'attention à la vie pendant le sommeil implique un repos ou relâchement de l'intelligence, qui n'équivaut pas à son abolition ou le manque de toute logique⁵⁵⁶. Le manque de bon sens est l'application d'intelligence sans rigueur, elle ne s'adapte pas à son

⁵⁵⁵ Id., p.97.

⁵⁵⁶ Id., p.100-101.

objet parce qu'il est vague et diffus, parce que les sensations de qui dort son vagues et diffuses.

La reconnaissance journalière exige toujours un effort de sélectionner les souvenirs et de les faire monter pour recouvrir la perception présente de telle façon qu'une interprétation soit réalisable pour éclaircir notre action⁵⁵⁷. La vie éveillée est une vie d'adaptation et de choix, elle est une tension constante qui corresponde au bon sens, lequel es fatigant⁵⁵⁸. La différence des mécanismes du rêve par rapport à la perception, c'est justement le manque de tension, le manque d'attention à la vie : « Dormir c'est se désintéresser »⁵⁵⁹. Dormir c'est se désintéresser de l'invitation à l'action des sens.

8. La tension de la volonté : les émotions et les souvenirs

Être éveillé signifie contracter le passé pour agir sur la situation présente, mais contracter le passé pour agir est aussi vouloir⁵⁶⁰, c'est par là que pendant le rêve on cesse de vouloir. L'attention à la vie est donc la condition organique pour la contraction de la mémoire et la volonté, parce que la tension de mémoire équivaut à une tension de volonté. Le concept de degrés de contraction de durée nous permet d'éviter une conception substantialiste et facultative de la volonté, qui serait toute puissante. La volonté a alors de degrés d'indétermination, elle est plus ou moins libre⁵⁶¹.

La tension de mémoire est une tension de volonté et aussi la condition de l'indétermination de l'action, néanmoins, pour l'*Essai* l'indétermination de l'action est toujours l'indétermination des états de conscience profonds, c'est-à-dire, des émotions profondes. Or, l'indétermination de la volonté pourrait être en rapport aussi avec l'indétermination des sentiments profonds, ainsi la volonté pourrait relier la mémoire et les émotions profonds dans

⁵⁵⁷ Id., p.102.

⁵⁵⁸ Id., p.103.

⁵⁵⁹ Ibid.

⁵⁶⁰ Id., p.103-104

⁵⁶¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, p.67.

l'acte libre. À la base de l'acte libre serait l'unité réelle et vécu de l'esprit, antérieur à toute distinction réflexive de facultés ou d'actes de l'esprit :

Bergson ne saurait parler de la « volonté », pas plus que de la « mémoire » ou de l'« attention », comme s'il s'agissait là d'autant de « parties de l'âme » ou même d'opérations psychologiques spécifiques, qui s'exerceraient, comme de l'extérieur, sur une matériau représentatif amorphe⁵⁶².

Or, à la suite de François, nous considérons que la volonté n'est point une faculté qui maîtriserait nos états de conscience, il n'y a pas une faculté volitive ou même pratique, qui serait un empire dans l'empire des émotions. Plutôt on affirmerait que la volonté est le processus même de maturation des sentiments qui déclenche dans l'acte libre d'ordre expressif. Arnaud François caractérise cette maturation par la tension de notre vie psychologique : « Et c'est cette tension qui prend pour nomme volonté »⁵⁶³. François va très vite, il connaît bien l'ouvrage de Bergson, toutefois, il a raison et nos analyses peuvent le confirmer, l'esprit est volonté, en tant que maturation des sentiments profonds et degrés de tension de mémoire. Au-delà de toutes les distinctions de facultés de l'esprit, nous constatons deux puissances qui caractérisent l'esprit et lesquels nous pourrions appeler volonté : l'exigence d'expression des sentiments profonds et la tension de mémoire.

Lemoine a une thèse proche à celle de François sur les facultés de l'esprit, lesquels sont « [...] l'esprit tout entier modulant son activité »⁵⁶⁴ : « on peut bien imaginer une modularité de l'esprit pour comprendre son activité, mais il est plus exact de dire que l'esprit est modulation »⁵⁶⁵. Puisque tout changement de l'esprit est total, les facultés séparées de l'esprit ne sont que des manières commodes pour parler de l'activité de l'esprit mais elles sont insuffisantes pour exprimer sa véritable nature. La volonté, la mémoire et les émotions qu'on pense séparées sont indissociables, en fait elles sont mélangées dans la durée de l'esprit, néanmoins, on peut penser les rapports entre elles.

⁵⁶² François, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité, p.48

⁵⁶³ Ibid.

⁵⁶⁴ Lemoine, « Durée, différence et plasticité de l'esprit ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, 2004, p.110.

⁵⁶⁵ Ibid.

Or, pour préciser un peu plus le rapport entre les émotions profondes et la volonté nous devons faire attention à la remarque de François⁵⁶⁶ sur la répugnance à vouloir, un peu mystérieuse de l'*Essai*⁵⁶⁷. Si vouloir est la maturation des émotions qui s'expriment, la répugnance est une résistance à l'expression, c'est-à-dire à agir en conformité à soi, à un sentiment profond qui nous traverse. Cette résistance nous semble liée à la conformation du moi superficiel, aux différentes habitudes acquises par l'expérience, surtout sociale. Et puisque les habitudes sont jouées et non représentées, la cause de cette résistance est dans le plan plus contracté de la vie psychologique, lesquels forment un autre « inconscient ».

Frédéric Worms a déjà proposé cette lecture. Il constate qu'en plus de l'inconscient ontologique de Deleuze, il y a un inconscient organique, pour parler des automatismes montés, qui se mettent en jeu sans conscience, c'est par là que notre conscience habite entre deux inconscients⁵⁶⁸. Alain Panero constate le même phénomène pour parler de l'automatisme, lequel nomme reconnaissance inconsciente⁵⁶⁹, par conséquent l'automatisme est une activité aveugle de l'esprit très proche du rythme de la matière, à cause du manque de distance entre le stimulus et la réponse. Cet inconscient n'est pas impuissant comme celui ontologique, au contraire il est action, il est absorbé par le présent, c'est un inconscient par manque d'attention et qui en même temps détermine l'attention à la vie.

Or, notre conscience est toujours relative aux degrés de tension de notre attention à la vie, à la situation présente de notre système sensori-moteur et de notre système nerveux. C'est une des explications de la variété de nos états de conscience et de l'expérience humaine. Le degré de tension de l'attention à la vie conditionne alors le degré de tension de notre mémoire et le degré de tension de notre volonté. La conscience se déplace entre les innombrables degrés de tension entre l'inconscient ontologique et l'inconscient organique. La conscience est le résultat de la modulation entre les deux inconscients, en fonction du degré de tension de l'attention à la vie.

⁵⁶⁶ François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité*, p.49.

⁵⁶⁷ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.127.

⁵⁶⁸ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.157.

⁵⁶⁹ Panero, *Corps, cerveaux et esprit chez Bergson*, p.33.

Arnaud François a défini l'acte liberté en fonction de la tension de l'esprit⁵⁷⁰, c'est une tension de mémoire, très claire chez *Matière et Mémoire* et une tension émotionnelle qui reste à préciser. Le problème qui s'impose donc est la caractérisation de la tension émotionnelle dont François a élaboré une excellente intuition :

Ces degrés sont les degrés de la « tension » laquelle nous fondons ensemble nos états de conscience pour les précipiter dans une action, ils manifestent l'intensité du « bouillonnement » qui s'établit entre nos « sentiments » et nos « idées », ou encore la vigueur de la « poussé » que nous sentons derrière nous lorsque nous nous enlaçons en avant⁵⁷¹.

Ce passage est capital, puisque s'il y a des degrés de tension des émotions et les émotions durent, les émotions donc retrouvent sa place dans la cosmologie de *Matière et Mémoire*. La vie émotionnelle c'est le mouvement de pénétration et fusion incessante des sentiments, alors l'acte libre a des degrés de tension en tant que degrés de fusion des sentiments, degrés de pénétration. L'esprit est donc tension émotionnelle et tension de mémoire, c'est-à-dire il est tension de volonté.

Selon cette compréhension de la volonté, en tant que tension émotionnelle, on ne cesse pas de vouloir dans le sommeil, c'est vrai le vouloir perd son attachement à la vie, à l'action dans la matière, mais la volonté reste présente autrement comme production d'images, sans tension, sans effort de s'ajuster à la matière, le vouloir se trouve sans résistance, mais il ne disparaît pas. Encore une fois la différence entre l'éveil et le rêve est une différence d'effort ou de tension propre à l'ajustement de l'esprit à la perception⁵⁷², mais il serait injuste d'affirmer une tension zéro, ou un vouloir nul.

Pendant le rêve l'esprit, comme constate Bergson lui-même, travail encore mais autrement, inefficace par rapport à l'action. Dans cet état nos émotions profitent des sensations vagues et du manque de tension pour s'exprimer à travers les images du rêve. La nature des images du

⁵⁷⁰ François, Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité, p.50.

⁵⁷¹ Id, p.52.

⁵⁷² Bergson, « Le rêve », *L'énergie spirituelle*, p.104.

rêve est justement l'effet d'un esprit qui ne s'adapte pas au rythme des sensations⁵⁷³, elles ne sont que l'occasion pour l'expression des émotions.

Bergson ne se trompe pas, la loi fondamentale de l'esprit est l'action, néanmoins, il y a une autre loi qui est l'exigence d'expression des sentiments, lesquels ne visent qu'à s'exprimer sans contempler la faisabilité de ce qu'ils prétendent et non plus ses conséquences. Il a reconnu les effets de cette tendance, mais elle est encore un sujet à explorer, lequel nous avons repris sur certains aspects liés à l'acte libre.

⁵⁷³ Id., p.106.

Conclusion : La liberté et la continuité de la réalité

1. Une philosophie de la nature et de la liberté

Matière et Mémoire atténue le dualisme de l'*Essai* et rend intelligible la communication entre l'esprit et l'étendue grâce à une rénovation du concept de durée, dès lors la durée a de degrés de tension et s'étend jusqu'à la matière. Or, la nouvelle extension du concept de durée transforme la conception de la réalité, laquelle serait conçue, comme affirme Montebello, en fonction de l'univocité de l'être⁵⁷⁴ ou de la nature, c'est une nouvelle manière de penser la totalité du réel : « Car tous les événements vont se dire dans un seul sens, à savoir comme durée »⁵⁷⁵. La durée que dans l'*Essai* séparait la matière et la conscience, chez *Matière et Mémoire* sera qui les apparente⁵⁷⁶, la condition de leur communication.

L'univocité de l'être malgré son apparence très abstrait est une nouvelle manière de penser notre expérience dans tous ses nuances, laquelle ouvrira notre connaissance de la réalité, limitée par la méconnaissance de la nature de l'espace : « C'est du sein même de notre expérience de l'être que nous devons apprendre à penser la continuité de la nature »⁵⁷⁷. La continuité de l'être se donne à notre expérience mais cachée par les exigences de l'action et de l'espace, l'univocité rend possible revenir à l'unité d'une réalité inhumaine qui n'est pas un ensemble de choses. La continuité de la réalité, ainsi que la continuité entre la conscience et la matière s'apprennent comme des différences de tension de durée⁵⁷⁸.

Or, puisque la matière dure elle n'est pas statique, en fait l'immobilité et l'instant n'existent que pour l'espace, la matière est alors un mouvement singulier qui communique avec le mouvement de l'esprit : « Dès que nous saisissons un changement, nous sommes bien obligés de reconnaître une action indivisible semblable à celle de notre conscience quoiqu'infiniment affaiblie »⁵⁷⁹. La matière, nous dit Bergson, est une conscience où tout s'annule, car elle est

⁵⁷⁴ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.227.

⁵⁷⁵ Ibid.

⁵⁷⁶ Ibid.

⁵⁷⁷ Montebello, « Différences de la nature et différences de nature ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.153.

⁵⁷⁸ Montebello, *L'autre métaphysique*, p.234.

⁵⁷⁹ Id., p.230.

une conscience d'un seul plan, le plus bas degré de tension de durée, lequel ne peut que se répéter toujours de la même manière. C'est la nécessité depuis le point de vue de la durée : « La durée matérielle est précisément un rythme où le présent renaît sans cesse car, du passé, elle ne contracte rien de plus que ce qui est nécessaire à la réaction présent »⁵⁸⁰. La totalité de la matière ou l'univers, n'est plus un ensemble de choses ni d'images elle est une totalité de mouvement incessant. L'univers et la conscience durent en différents rythmes, c'est la condition de leur communication.

Matière et Mémoire développe une philosophie du devenir, de ses différences et ses articulations. C'est justement une des grandes difficultés de l'ouvrage, il n'affirme pas simplement tout est devenir, au contraire à partir de la distinction entre la durée et l'espace, de la distinction entre la vérité métaphysique et la vérité pratique (la science et le sens commun) et grâce à l'appui de données physiologiques, psychophysiologiques et psychologiques de l'époque, Bergson démontre que penser la réalité comme durée est la manière plus adéquate de comprendre la réalité et de résoudre le vieux problème du rapport entre le corps et l'esprit.

Le devenir n'est pas le chaos, le devenir est durée, une durée-esprit et une durée-matière. Or, la différence entre ces deux durées n'est pas une différence quantitative, c'est-à-dire, spatiale, sinon qualitative, c'est la raison par laquelle est si difficile à exprimer le rapport entre les deux durées, puisque le langage est une manière de fixer la durée, il a des difficultés pour parler de la durée, sans la mêler avec l'espace. Le langage semble être par nature substantialiste, au moins dans les langues latines, mais l'esprit et le corps ne sont pas de substances, ils sont de durées de différents degrés de tension.

Matière et Mémoire renouvelle la philosophie de la nature et la philosophie de la liberté de l'*Essai*, qui ne proposait qu'une liberté humaine : « la liberté est dans la nature ou elle n'est pas ! »⁵⁸¹. La liberté devient une certaine durée de cette réalité dualiste, de ce dualisme atténué : « Bergson pense le dualisme en termes de durée, autrement dit en termes de tension plus ou moins grande »⁵⁸². Autrement dit il y a un dualisme, il y a deux réalités différentes

⁵⁸⁰ Id., p.236.

⁵⁸¹ Worms, « À propos des relations entre nature et liberté ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.159.

⁵⁸² Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, p. 19.

par nature, mais tous les deux durent en rythmes différents. L'univocité de l'être par la durée implique l'univocité de la tension, parce que toute durée est un degré de tension, c'est la tension qui fait possible la communication. L'esprit travers différents niveaux de tension de durée qui le communiquent avec le rythme de la matière : « en elle-même la matière consiste elle aussi en un degré, aussi minimal soit-il, de mémoire, de durée, de liberté »⁵⁸³. La liberté loin d'être une propriété exclusivement humaine, elle est une propriété de la réalité, mais en différents degrés de tension, parce que la réalité dure en différents niveaux de tension qui coexistent et se communiquent.

Puisque l'esprit est dépourvu de sa substantialité, nous devons penser autrement ses caractéristiques, lesquelles ne pourraient pas être réduites aux facultés, puisqu'elles sont des actions d'une substance, cette conception divise l'esprit, ce qui du point de vue de la durée n'a aucun sens. Lemoine établit à partir de *Matière et Mémoire* très caractéristique de la dynamique de l'esprit, qu'il appelle la plasticité ou la malléabilité : 1) Dilatation et contraction, 2) Tension, 3) L'orientation (rotation et translation)⁵⁸⁴. L'esprit ne sera plus un ensemble d'idées, cela serait penser l'esprit par ses effets, l'esprit est plutôt un ensemble d'actions simultanées, fusionnées, et indissociables, en rapports de différents degrés. Cette plasticité est la condition indispensable pour communiquer avec la matière de diverses manières et tout le temps, de la naissance à la mort, l'expérience prouve que l'esprit est toujours lié au corps, même dans sa plus grande détente dans le rêve.

C'est clair donc que le dualisme de Bergson n'est pas celui de Descartes : « Bergson ne pose le dualisme de la matière et de la mémoire que pour aller plus loin que Descartes, et montrer en quoi il est dépassé dans la synthèse concrète où perception et mémoire se combinant d'une façon nouvelle à chaque situation donnée »⁵⁸⁵. C'est un dualisme dynamique qui se transforme à chaque moment, la communication est variable, elle n'est pas fixée pour toute l'éternité et elle n'est pas la même à chaque moment. C'est un dualisme fragile et circonstanciel, justement grâce à la différence entre les niveaux de conscience⁵⁸⁶, qui

⁵⁸³ Worms, « À propos des relations entre nature et liberté ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.161.

⁵⁸⁴ Lemoine, « Durée, différence et plasticité de l'esprit ». *Bergson La durée et la nature*, coordonné par Jean-Louis Vieillard-Baron, p.111.

⁵⁸⁵ Vieillard-Baron, Bergson, p.44.

⁵⁸⁶ Ibid.

récupère le dynamisme de l'esprit : « elle implique que la distinction entre les facultés ou puissances du moi est tout à fait secondaire par rapport à la distinction des niveaux de profondeur où nous jouons notre vie »⁵⁸⁷. La variation de tension est antérieure à toute faculté de l'esprit et elle semble être le signe distinctif de l'esprit.

Worms fait une belle synthèse de la philosophie de Bergson : « C'est d'abord par cette distinction critique entre deux termes irréductibles, et par ce mélange intensif, que cette étude de la mémoire nous reconduit donc au cœur de la philosophie de Bergson »⁵⁸⁸. Il y a deux réalités qui durent, la mémoire pur (l'esprit) et la matière pure (le corps), lesquelles étant irréductibles l'une à l'autre, puisqu'il y a une différence de nature entre eux, se mélangent de manière intensive puisque les deux sont de tensions de durée. En ce sens tout être de l'univers est matériel et spirituel, ainsi que passé est présent, la différence entre le vivant et la matière inerte est sa capacité de contracter le passé pour le rendre utile à la situation présente. Le dualisme de Bergson est intensif et non pas substantiel, les intensités communiquent.

2. L'homme et le monde : cosmologie et anthropologie

La réalité est un continuum de durée de laquelle l'homme fait partie, en ce sens-là Bergson semble revivifier le spinozisme grâce à l'expérience de la durée, l'homme est une durée dans la durée de la nature, en sens spinoziste (l'esprit et l'étendu). Montebello va plus loin dans cet effort de replacer l'homme dans la nature, quoiqu'il préfère le concept de monde. Il affirme que le sujet est un « effet » de monde⁵⁸⁹ ou que l'homme est « engendré » ou « constitué » par le monde⁵⁹⁰. À la suite de Deleuze Montebello propose une lecture de Bergson non subjectiviste ou spiritualiste, sinon plutôt ontologique, naturaliste ou cosmologique.

La philosophie de Bergson commence par la conscience, c'est le point de départ comme pour Descartes, mais elle n'est pas une philosophie de la conscience comme celle de son

⁵⁸⁷ Id., p.45.

⁵⁸⁸ Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, p.153

⁵⁸⁹ Montebello, *Deleuze esthétiques - la honte d'être un homme*, p.30.

⁵⁹⁰ Id., p.32.

contemporaine Husserl, puisque depuis *Matière et Mémoire* Bergson cherche placer la conscience dans le mouvement de la réalité, la conscience humaine est une partie de la réalité : « Il semble que chez Bergson tout passe alors par une destitution multipliée du privilège de la conscience »⁵⁹¹.

La conscience n'est pas une bizarrerie dans un monde matériel, elle fait partie du monde, un monde qui se désatialise sans devenir moins réel, un monde qui se temporalise, un monde qui dure, un monde qui est une pluralité dynamique de rythmes de durée : « La conscientisation-perception serait dès lors un point d'arrivé et non pas un point départ »⁵⁹². Cela est très clair dans les trois premiers chapitres de *Matière est Mémoire* où le point de départ est la totalité des images, l'univers ou la matière et le point d'arrivé est la mémoire pure ou ontologique. Le quatrième chapitre va plus loin par la découverte de la matière pure, non spatialisé et inimaginable, la conscience-perception se place entre elle et la mémoire pure, aussi inimaginable. La conscience-perception et le sujet sont dépassés et constitués par ces deux pôles extrêmes de l'être humaine mais aussi de la réalité, ainsi si le moi dure c'est parce que l'être dure et il fait partie de lui⁵⁹³. C'est la réalité qui dure comme passé, mémoire (esprit) et virtualité, et aussi comme présent, matière et actualité, mais elle dure aussi comme tous les rythmes intermédiaires de degrés de tension de durée. La réalité est durée et plus précisément elle est une pluralité de degrés de tension de durée.

Pour ces raisons Montebello affirme que la phénoménologie des images place en même temps une ontologie : « Dès que j'entame la phénoménologie des images, je découvre que ma perception est matérielle et que l'univers est conscience, que je participe à une autre forme de conscience, de mouvement et de durée »⁵⁹⁴. C'est le quatrième chapitre de *Matière et Mémoire* lequel complète la théorie des images par la matière pure, et par conséquent notre appartenance à l'univers et à la réalité devient claire, puisque la réalité est conscience, la réalité es durée, la matière n'est que le degré plus bas de tension et de liberté.

Le sujet est alors l'effet de réalités inhumaines : « Avec la perception pure, le transcendantal consistait à revenir à un monde pré-humain. Avec le virtuel, il nous place dans une zone

⁵⁹¹ Id., p.33.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Id., p.34.

⁵⁹⁴ Montebello, *Nature est subjectivité*, p.79.

ontologique, pré-psychologique »⁵⁹⁵. Le sujet est au milieu de deux réalités, lesquelles le dépassent, la matière pure et la mémoire pure. L'homme habite dans le monde d'images toujours mixtes, c'est le monde de la vie journalière entre les deux plans extrêmes : Les images sont la vision humaine du cosmos. L'homme est une partie du monde, de la nature, de l'univers ou du cosmos comme un variation d'intensité, comme un degré de tension de durée de la réalité.

3. La puissance de l'esprit face au monde : les émotions et la mémoire

L'*Essai* a défini notre liberté par l'expression de la totalité de nos émotions profondes, de notre moi, de notre histoire passée et de notre personnalité. Nous avons limité notre analyse aux émotions profondes, lesquelles nous avons caractérisé par une tendance à l'expression, inspirée par l'idée d'exigence d'expression de Lapoujade. Cette tendance serait une certaine modulation de l'actualisation du passé qui s'ajoute à l'attention à la vie, le bon sens et l'effort intellectuel. L'expression est alors la manière d'intervenir des émotions dans le présent, c'est la manière des émotions de transformer le présent à travers de l'actualisation d'images et de mouvements.

Du point de vue ontologique les sentiments font partie de la continuité de la réalité, ils ne sont pas une sphère séparée. Lapoujade proposait que le moi profond et une émotion ou plus précisément une multiplicité d'émotions qui se pénètrent et se fusionnent. Or, la variation de pénétration et fusion des émotions, précise Arnaud François, est une variation des degrés de tension émotionnelle, une variation de degré de tension de durée qui conditionne les degrés de liberté de nos actes. Un acte est plus ou moins libre en fonction du niveau de profondeur de la vie psychologique d'où vient les sentiments qui montent jusqu'au présent, lesquels pénètrent le présent, par la médiation d'images et de mouvements. Les sentiments plus profonds et plus personnels sont dans les niveaux plus détendus du cône et organisent ces niveaux virtuels, c'est par l'intervention de ces émotions dans le processus d'actualisation du passé que les émotions rentrent dans la cosmologie de tension de durée.

⁵⁹⁵ Montebello, Deleuze esthétiques - la honte d'être un homme, p.35.

Matière et Mémoire propose une liberté de tension qui est une certaine contraction du passé qui permet l'actualisation de souvenirs et l'indétermination de l'action. Or, notre liberté est une tension de mémoire et une tension émotionnelle, laquelle nous avons résumée par une tension de volonté, parce que la volonté met en rapport les souvenirs et les émotions. Nous agissons plus ou moins librement selon la coordination entre la tension de mémoire et la tension émotionnelle. L'esprit est une variation de degré tension de durée vécue, laquelle nous pouvons penser depuis le point de vue de la mémoire ou des émotions. Or, expliquer l'action humaine comme l'effet de la concaténation d'images et d'émotions, comme chez Spinoza, c'est une manière de reconstruire rétrospectivement, ce qui avait été vécu comme variation d'intensité de la tension de durée.

Nous vivons entre deux libertés qui peuvent collaborer ou se contrarier en fonction des circonstances et de notre histoire. D'un côté nous pourrions être libres dans un sens adaptative, c'est-à-dire, agir de manière effective dans notre milieu mais mépriser la liberté expressive, une situation qui pourrait expliquer certains malaises de la vie, un sentiment vague et diffuse de non-sens de l'existence, lequel ne serait pas l'effet direct de notre rapport à notre milieu. Rester toujours à la surface de nous-même pourrait devenir une maladie parce que l'émotions poussent pour s'exprimer, pour participer du présent. De l'autre nous pourrions nous exprimer mais sans regarder les conséquences de nos actes et par conséquent attenter contre notre vie. La vraie liberté, un possible projet éthique, c'est d'équilibrer les deux libertés pour rendre effective notre indépendance de la matière et de la société, notre puissance d'innovation. La liberté humaine est organique, mémorial et émotionnelle, l'équilibre est capital pour la véritable liberté.

4, La liberté et les sentiments : une question ouverte

Nous devons avouer que notre enquête est incomplète, parce que nous avons limité notre travail aux premiers ouvrages de Bergson, sans doute le vitalisme des ouvrages postérieurs bouleverse la problématique des émotions. Pour l'instant nous pouvons confirmer que les émotions sont des tendances à s'exprimer lesquels se manifestent à travers de l'actualisation des souvenirs.

Comme dans l'*Essai* on ne peut pas trouver une définition plus tranchée de la liberté expressive sans la dénaturiser, c'est-à-dire, la spatialiser, la fixer, la diviser et la reconstruire. Mais c'est sûr que nos émotions se placent dans notre vie journalière avec une infinité de nuances difficiles à analyser sans les corrompre, mais nous constatons comme nos actions sont transformées et organisées par nos émotions, ainsi que par les souvenirs, l'attention à la vie, l'effort intellectuel ou le bon sens.

Nous sommes libres relativement, nous agissons plus ou moins librement selon l'organisation de ces facteurs dans chaque moment de notre vie. Retrouver les conditions de la liberté ou créer une philosophie bergsonienne de la libération comme processus dynamique, un peu à la manière de Spinoza, est une tâche ouverte,

Notre travail restera incomplet puisque nous avons évité le problème de la personnalité qui occupera la pensée de Bergson depuis « L'introduction à la métaphysique » (1903). Nous avons plutôt pensé l'expression à partir des sentiments profonds et de la tension de mémoire, en fonction de l'univocité de la durée et la différence de tension. Il reste ouverte une enquête sur le rapport entre la personnalité et l'expression.

Bibliographie

Principale

Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), F. Worms (éd.), dossier critique A. Bouaniche, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2007.

Bergson Henri, *Matière et mémoire* (1896), F. Worms (éd.), dossier critique C. Riquier, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2017.

Bergson Henri, *Le rire* (1900), F. Worms (éd.), dossier critique G. Sibertin-Blanc, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2007.

Bergson Henri, *L'énergie spirituelle* (1919), F. Worms (éd.), dossier critique A. François *et al.*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2017.

Bergson Henri, *La pensée et le mouvant* (1934), F. Worms (éd.), dossier critique A. Bouaniche *et al.*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2018.

Bergson Henri, *Écrits philosophiques*, F. Worms (éd.), PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2011.

Secondaire

Astesiano Lionel, *Bergson pas à pas*, Éditions Ellipses, coll. « Pas à pas », Paris, 2018.

Deleuze Gilles, *Le bergsonisme* (1966), PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2004.

Deleuze Gilles, *L'Île déserte* (2002), Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe » Paris, 2015.

Deleuze Gilles, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », Paris, 1991.

Désesquelles Anne-Claire, *La philosophie de Bergson*, Librairie philosophique J. VRIN, coll. « Repères philosophiques », Paris, 2011.

François Arnaud, *Bergson*, Ellipses, coll. « Philo-philosophes », Paris, 2008.

François Arnaud, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche. Volonté et réalité* (2008), coll. « Philosophie d'aujourd'hui », PUF, Paris, 2018.

Lapoujade David, *Puissance du temps. Versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », Paris, 2010.

Miquel Paul-Antoine, *Bergson dans le miroir des sciences*, Éditions Kimé, coll. « Philosophie en cours », Paris, 2014.

Montebello Pierre, *Deleuze esthétiques - la honte d'être un homme* (2017), Les presses du réel, coll. « Fama », Dijon, 2019

Montebello Pierre, *L'autre métaphysique*, Les presses du réel, coll. « Drama », Dijon, 2015.

Montebello Pierre, *Nature et subjectivité*, Éditions Jérôme Million, coll. « Krisis », Grenoble, 2007.

Panero Alain, *Corps, cerveaux et esprit chez Bergson* (2006), L' Harmattan, coll. « Ouverture Philosophique », Paris, 2019

Riquier Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique* (2009), PUF, coll. « Epiméthée », Paris, 2017.

Robinet André, *Bergson*, Éditions Seghers, Paris, 1966.

Vieillard-Baron Jean-Louis, *Bergson* (1991), PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2018.

Vieillard-Baron Jean-Louis, *Bergson et le bergsonisme*. Armand Colin, coll. « Synthèse », Paris, 1999

Vieillard-Baron Jean-Louis, (coordonné par), *Bergson. La durée et la nature* (2004), PUF, coll. « Débats philosophiques », Paris, 2019.

Worms Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie* (2004), PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2013.

Worms Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, coll. « Les grand livres de la philosophie », Paris, 1997.

Table de Matières

Introduction	3
1. L'acte libre ou complètement expressif	3
2. Les deux multiplicités	5
3. Définitions de l'acte libre dans l'Essai	7
a) L'expression du moi et des sentiments profonds.....	7
b) L'expression de la totalité de notre personnalité	8
c) L'expression de la totalité de notre histoire passée	9
4. L'expression de l'âme	9
5. La continuité de la réalité	13
6. Une philosophie de la nature : La tension	14
Chapitre I. L'acte libre : Le dualisme et l'articulation du réel	16
1. Le fait obscur et rare	16
2. L'expérience fondamentale : La durée	18
3. La durée révélée par le nombre : Deux multiplicités	19
4. Une différence dans la durée : Les deux moi	23
5. Les deux pôles extrêmes de la conscience : Les sentiments profonds et la sensation	27
6. L'acte libre expressif : le moi, les émotions profondes, la personnalité et l'histoire	32
7. La difficile articulation de l'esprit et de la matière	35
Chapitre II. La matière retrouvée	37
1. L'incommunication : l'esprit (le passé) et la matière (le présent)	37
2. La théorie des images	38
3. L'ensemble d'images et le centre d'action	40
4. L'intérêt pratique de la perception et le système nerveux : Les centres d'action et leur zone d'indétermination	41
5. La perception conscient (organique) : Délimitation de la perception et indétermination de l'action	43
6. La perception pure et la perception personnelle	45
7. Les images dans notre corps : Les sensations affectives	46
8. Le rôle de la conscience dans la perception : le choix et l'indétermination des actes	48
9. La différence de nature : perception pure (matière) et souvenir pur (mémoire/esprit) ...	50
Chapitre III. L'esprit touche la matière : L'indétermination de l'action et la reconnaissance	53

1. L'indétermination de l'action	53
2. La conservation des souvenirs : Mécanismes moteurs et souvenirs indépendants.....	54
3. La reconnaissance motrice	55
4. La reconnaissance attentive.....	57
5. La perception complète.....	59
Chapitre IV. La mémoire de l'univers et les plans de conscience.....	61
1. La perception concrète : La perception pure et la mémoire pure	61
2. La perception concrète : Un nouveau présent	63
3. Le présent et l'inconscient	64
4. Les deux mémoires et le présent	65
5. L'équilibre pratique entre les deux mémoires ou le bon sens	67
6. Les niveaux ou les plans de conscience : les degrés de tension de mémoire.....	67
7. L'attention à la vie ou le sens du réel	73
Chapitre V. La continuité et la communication du cosmos : une anthropologie	77
1. Mémoire pure et perception pure : Atténuer le dualisme	77
2. La nouvelle méthode : la connaissance utile et la connaissance vraie	78
3. La nouvelle méthode appliquée à la matière : l'étendue pure.....	80
4. L'étendu et l'espace homogène : L'acte libre	86
5. L'étendue : les mouvements et les qualités	88
6. La perception concrète : L'union de l'âme et le corps.....	90
Chapitre VI. La continuité de tension et l'expression.....	95
1. Atténuer les oppositions du dualisme	95
a) L'inétendu et l'étendu : l'extension.....	95
b) La qualité et la quantité : la tension.....	96
c) La liberté et la nécessité : les degrés d'indétermination	98
2. L'expression des sentiments et les images.....	100
3. L'expression et la création artistique	102
4. La genèse du moi de la surface et les émotions violents.....	105
5. Les deux moi et les plans de conscience.....	107
6. L'inverse du bon sens : Le rêve.....	109
7. La logique du rêve et la dynamique expressive des émotions	112
8. La tension de la volonté : les émotions et les souvenirs.....	115
Conclusion : La liberté et la continuité de la réalité	120

1. Une philosophie de la nature et de la liberté.....	120
2. L’homme et le monde : cosmologie et anthropologie.....	123
3. La puissance de l’esprit face au monde : les émotions et la mémoire.....	125
4, La liberté et les sentiments : une question ouverte.....	126
Bibliographie	128
Table de Matières.....	130