

La liberté bergsonienne et la responsabilité

Masae Nagase
Ritsumeikan University

Abstract

Bergsonian Freedom and Responsibility

In the *Essay* Bergson defines personal expression as free. A free act is the expression of the conception of life found in a person's experience of life. Given that it is different for everyone, it cannot be expressed in language. That is why Bergson considers that the act which is the most free is one that is done without any reason. It can be said that Bergson himself felt the need to ground his conception of responsibility. In the *Cours II* he states two conditions of responsibility: freedom and discernment. The identity of a person which ensures that freedom is based in the conception of duration found in the *Essay*. In *Matter and Memory* Bergson tries to resolve the question of discernment with the help of his theory of memory. Bergson succeeded in solving the problems related to reason and to fanciful decision and solidly established the notion of responsibility while renewing the theory of freedom originally found in the *Essay*.

Keywords: Bergson, freedom, self, personality, responsibility, identity, recognition, rationality, recollection, memory

1. La liberté dans l'*Essai* et les enjeux laissés sans réponse

Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable (Bergson 2008, 207).

Cette phrase de *Matière et mémoire* est frappante, parce que Bergson y considère la liberté comme « raisonnable », tandis que dans l'*Essai sur les données immédiates de la*

conscience, publié en 1889, il écrivait au contraire : « cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres » (Bergson 2007, 128). Que signifie le passage de la théorie proposée dans l'*Essai* à celle que nous trouvons dans *Matière et mémoire*, paru en 1896, et où la liberté en arrive à être thématifiée comme raisonnable ? Comment Bergson peut-il affirmer de la liberté qu'elle est « une synthèse de sentiments et d'idées » et « une évolution raisonnable » ? Pour élucider ces questions, nous commencerons par examiner le problème de la liberté dans l'*Essai*.

1.1. La liberté comme expression de la personnalité

Pour Bergson, plus un acte est libre, moins peut-il s'expliquer par une raison. Dans l'*Essai*, Bergson définit comme libre un acte qui émane de notre personnalité entière et qui l'exprime. Ainsi il dit de la liberté :

Bref, 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 (Bergson 2007, 129).

Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur (Bergson 2007, 128).

Ainsi comprend-on que la liberté selon Bergson s'incarne dans l'expression de la personnalité et que dans l'acte libre, l'action accomplie exprime la conception particulière de la vie qui a fermenté dans toute l'expérience de la vie. L'auteur explique encore en ce sens :

A 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 ... (Bergson 2007, 139)

A partir de ce constat, on peut dire que l'expression de la personnalité chez Bergson signifie surtout qu'un état profond de l'âme s'exprime. Bergson distingue deux aspects de la vie psychologique : « la vie consciente se présente sous un double

aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace » (Bergson 2007, 102). Ces deux aspects de la vie consciente sont également les deux formes de la durée et de la multiplicité.

Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation (Bergson 2007, 95).

Cette phrase exprime nettement les particularités des deux moi que distingue Bergson : le moi profond et le moi superficiel. Le moi profond est la multiplicité qualitative dont les éléments se pénètrent, qui dure véritablement, tandis que le moi superficiel est une durée homogénéisée et étendue, et qui offre une multiplicité numérique. Cette durée permet la coexistence de deux aspects contradictoires dans le moi profond, à savoir la conservation du passé et l'évolution changeante. Par conséquent, les actes qui proviennent du moi profond reflètent, par la pénétration mutuelle, la totalité des expériences de la vie passée.

La liberté bergsonienne consiste dans l'expression de la personnalité, c'est-à-dire de l'ensemble de notre histoire passée ; dans l'*Essai*, Bergson considère comme libre l'acte qui se base sur soi-même, ou qui est à l'origine de soi-même. Si la cause d'un acte se trouve à l'extérieur de soi, c'est un acte contraint, et on ne peut pas l'appeler un acte libre. Au regard de cette aptitude à se fonder sur soi, une telle liberté peut être comparée avec le concept de liberté dans la philosophie de Leibniz et de Wolff, même si chez le second l'action est déterminée. Selon Leibniz, tout choix est déterminé par la fusion du sentiment et du jugement rationnel opéré par la raison ou l'intellect ; lorsque le jugement rationnel est la cause principale de la détermination d'une action, on peut alors considérer que cette action est libre. Chez Leibniz, le libre arbitre est donc nié.¹ Dans les philosophies de Leibniz et de Wolff, comme le motif de l'action est d'ores et déjà déterminé, on ne peut exiger que l'acteur soit responsable de cette même action. Au contraire, la liberté vue par Bergson comme

représentation de la personnalité ne signifie pas que l'action est déterminée par le caractère et l'histoire personnelle d'un individu. Lorsque Bergson compare le rapport entre l'acteur et l'action au rapport entre l'artiste et son œuvre, ce qu'il envisage, c'est le fait que l'action est l'expression de la personnalité ; autrement dit il s'agit d'un rapport de « ressemblance ». Dans son cours de philosophie morale et politique dispensé au lycée Henri-IV entre 1891 et 1893, publié par Henri Hude dans les *Cours II*, Bergson dit :

Une action est notre œuvre quand elle exprime notre personnalité, quand elle se rattache à notre histoire, se rapporte à notre caractère. Ce n'est pas à dire qu'elle soit nécessitée par notre caractère ou déterminée par notre histoire. Les antécédents psychologiques n'agissent pas comme des causes physiques. Des antécédents étant posés, étant donné une vie antérieure, plusieurs actions sont données comme également possibles, mais une fois l'action accomplie, elle ne sera nôtre que si elle nous ressemble (Bergson 1992, 153).

1.2. L'acte libre sans raison

Mais Bergson pensait que pour qu'un acte soit libre, il ne suffisait pas qu'il soit fondé sur le soi. Car « notre vie intérieure dépendra bien encore de nous jusqu'à un certain point ; mais, pour un observateur placé au dehors, rien ne distinguera notre activité d'un automatisme absolu » (Bergson 2007, 113). De plus, il existe des cas où on ne peut pas distinguer les actions issues de causes extérieures de celles issues de notre propre volonté, quel que soit l'observateur (un tiers ou nous-mêmes). Ainsi en est-il du cas de l'hypnose. Bergson explique dans l'*Essai* que les patients sous hypnose considèrent les actions entreprises suivant des indications extérieures comme obéissant à leurs propres états de conscience.

Quand un sujet exécute à l'heure indiquée la suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme, l'acte qu'il accomplit est amené, selon lui, par la série antérieure de ses états de conscience. Pourtant ces états sont en réalité des effets, et non des causes : il fallait que l'acte s'accomplît ; il fallait aussi que le sujet se l'expliquât [...] (Bergson 2007, 118).

Ce type de suggestion sous hypnose flotte au-dessus du moi de surface, telles des végétations indépendantes, sans se mêler au moi. Outre ces termes indépendants, il existe des séries plus

complexes qui, tout en se pénétrant, n'arrivent jamais à se fondre parfaitement dans la masse compacte du moi (Bergson 2007, 125). Bergson précise à titre d'exemple qu'il s'agit de l'« ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement » (Bergson 2007, 125). Cet ensemble forme un moi parasite au sein même du moi fondamental et empiète sur lui.

C'est pour cela que Bergson dit que, pour qu'un acte soit libre, il doit refléter les nuances propres d'une personnalité. Le moi profond fait que tous les états psychologiques passés, chacun avec leurs différentes nuances, s'interpénètrent dans l'état actuel. Cette tonalité constitue la particularité de chaque personne, la personnalité. « En un certain sens, nous les [opinions] avons adoptées sans raison, car ce qui en fait le prix à nos yeux, c'est que leur nuance répond à la coloration commune de toutes nos autres idées, c'est que nous y avons vu, dès l'abord, quelque chose de nous » (Bergson 2007, 100). Ainsi, dans l'acte libre qui exprime la personnalité, une nuance reflétée est un critère de choix. Concernant la notion d'acte libre, Bergson dit que l'on fait son choix sans raison et que dans l'acte libre, « nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison » (Bergson 2007, 128) ; c'est que le langage ne peut pas rendre les idées propres à chacun de nous, car il les désigne par les mêmes mots (Bergson 2007, 123-124), l'explication de l'acte libre est vaine. Quand un acte émane de notre moi profond, c'est-à-dire de « l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes » (Bergson 2007, 128), l'acte répond « à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur » (Bergson 2007, 128). La langue ne peut pas exprimer de telles idées si personnelles.

C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres (Bergson 2007, 128).

L'acte libre sans raison dont Bergson parle apparaît dans les cas de décisions concernant une dignité de soi, mais non pas dans la vie quotidienne dont la plus grande partie est faite d'actions habituelles. Bergson considère que la liberté est

susceptible de degrés et il associe cet acte sans raison à la liberté la plus élevée.

Cependant, cette conception de la liberté, selon laquelle l'acte sans raison est libre, paraît incapable d'éviter la difficulté théorique de ne pas pouvoir distinguer entre l'acte libre et l'acte impulsif ou l'acte capricieux. L'acte qui consiste à répondre à une excitation par une réaction immédiate (Bergson 2008, 170) est considéré par Bergson comme une action automatique, ce qui est opposé à l'acte libre (Bergson 2007, 25). Il y eut effectivement de telles critiques peu après la parution de l'*Essai* (Azouvi 2007, 44-6). Parmi elles on remarque particulièrement celles de Lucien Lévi-Brühl et de Gustave Belot. Lévi-Brühl dira :

Encore cette liberté ne satisfera-t-elle pas ni ceux qui la veulent intimement liée à la raison, ni ceux qui l'appellent une « bonne volonté » (Lévi-Brühl 1890, 536).

Les critiques de Belot touchent plus directement les questions que nous venons de remarquer :

Est-ce être libre que d'obéir à des impulsions cachées, si intimement personnelles qu'elles soient ? (Belot 1890, 373).

Quand un homme agit en vertu de motifs dont nous ne trouvons pas l'analogie en nous, nous ne pouvons considérer son acte comme voulu, ni par conséquent comme libre, puisque nous ne voyons pas comment nous-mêmes nous pourrions le vouloir. Sa conduite nous paraît capricieuse ou folle (Belot 1890, 379).

Car, pour la [liberté] retrouver, [...] il faudrait une régression de la pensée intelligente vers la spontanéité irréfléchie, de l'humanité à l'animalité [...] (Belot 1890, 392).

On ne peut se contenter de dire que les critiques formulées envers le concept bergsonien de liberté sont dues à une compréhension incomplète ou erronée de la philosophie de Bergson, mais il faut admettre que dans l'action libre telle qu'elle est décrite par celui-ci, la position de la raison et de la volonté par rapport à l'action libre, tout comme le fait d'écartier l'arbitraire de l'action libre, posent des véritables problèmes.

1.3. Le commencement de liberté : la sensation affective

Cependant, considérer comme identiques l'action libre bergsonienne et l'impulsion (la spontanéité irréfléchie), comme le fait Gustave Belot, est erroné. Bergson opère clairement la

distinction entre les deux, en disant que la sensation affective est « un commencement de liberté » (Bergson 2007, 25). En effet, l'existence de cette sensation affective est la condition de la possibilité de l'action libre. Bergson insiste sur le fait que la sensation affective a le caractère du plaisir et de la douleur, et que par ce caractère la sensation affective provoque une réaction (Bergson 2007, 24-25, 29, 35). La raison pour laquelle le plaisir et la douleur, ou l'agréable et le pénible, provoquent la réaction, vient de ce que la douleur incite l'organisme à diverses actions pour échapper aux causes de cette douleur. Alors qu'il y a des organismes divers et variés chez lesquels une excitation extérieure engendre une réaction déterminée sans l'intermédiaire de la conscience, la présence de la sensation affective libère les organismes d'une existence consistant en une réaction purement automatique à ces excitations extérieurs.

Si le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privilégiés, c'est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait [...] (Bergson 2007, 25).

La sensation affective est « la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent » (Bergson 2007, 26), de l'esquisse des réactions automatiques qui se produiront à l'avenir dans nos corps, sous l'action des excitations. Nous pouvons comprendre le caractère du mouvement automatique qui se prépare dans notre corps au moment où cette sensation affective apparaît à la conscience.

Mais comment nous permettrait-elle de résister à la réaction qui se prépare si elle ne nous en faisait connaître la nature par quelque signe précis ? Et quel peut être ce signe, sinon l'esquisse et comme la préformation des mouvements automatiques futurs au sein même de la sensation éprouvée ? (Bergson 2007, 25)

Si Bergson définit la sensation affective comme « un commencement de liberté » (Bergson 2007, 25), c'est parce que celle-ci, apparaissant à la conscience, nous apprend la nature de cet automatisme réflexe qui naît dans notre corps et que le corps lui-même tente de rejoindre. C'est la raison pour laquelle la présence de la sensation affective est le premier pas permettant de séparer l'action libre du mouvement automatique.

Il faut remarquer en outre qu'on s'élève par degrés insensibles des mouvements automatiques aux mouvements libres, et que ces derniers diffèrent surtout des précédents en ce qu'ils nous présentent,

entre l'action extérieure qui en est l'occasion et la réaction voulue qui s'ensuit, une sensation affective intercalée (Bergson 2007, 25).

La sensation affective introduit l'indétermination dans le processus d'action-réaction. Néanmoins, il ne suffit pas que la sensation affective apparaisse à la conscience. Si l'on se laisse emporter immédiatement par la sensation affective, il s'agit alors de l'impulsion, et comme l'écrit Bergson, « l'intensité des sensations affectives ne serait donc que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent » (Bergson 2007, 26) : ce n'est pas encore une action voulue, ni une action qu'on puisse qualifier de libre. Le rôle de la sensation affective est de « nous inviter à un choix entre cette réaction automatique et d'autres mouvements possibles » (Bergson 2007, 26). En établissant un écart dans la succession d'une action extérieure et d'une réaction corporelle, elle nous donne l'espace pour permettre une résistance au mouvement automatique et choisir une action différente de la réaction automatique. Ce que l'on choisit est bien de notre ressort. « En présence de plusieurs plaisirs conçus par l'intelligence, notre corps s'oriente vers l'un d'eux spontanément, comme par une action réflexe. Il dépend de nous de l'arrêter... » (Bergson 2007, 28). De cette façon, dans l'*Essai*, le concept bergsonien de liberté échappe à l'impulsion. Et pourtant, on peut dire que les questions autour de l'arbitraire et de l'impulsion posées par Belot et Lévi-Brühl demeurent. Donc la thèse de la liberté raisonnable que nous avons rappelée au début de cet article semble avant tout destinée à répondre à ces critiques (Bergson 2008, 206-7).²

2. La question de la responsabilité : deux conditions de la responsabilité

Il semble que Bergson lui-même ait trouvé une autre question par rapport à la conception de la liberté posée dans l'*Essai*. C'est la question de la responsabilité. Même si un acte a la nuance propre de sa personnalité, dans l'acte où l'acteur ne connaît pas la raison de ce qu'il a fait, il est impossible de définir la part dont il peut être considéré responsable.

Dans le cours de philosophie morale et politique au lycée Henri-IV en 1891-1893 (donc entre l'*Essai* et *Matière et mémoire*), que nous avons précédemment cité, nous voyons dans la leçon sur la responsabilité que Bergson essaie de fonder la notion de

responsabilité sur son propre concept de liberté. Bergson reconnaît deux conditions de la responsabilité : la liberté et le discernement (Bergson 1992, 152). Bergson introduit des degrés dans la responsabilité ; pour déterminer les degrés de la responsabilité il prend le cas de l'irresponsabilité complète, c'est-à-dire le cas du manque de discernement. Bergson y reprend l'exemple déjà convoqué dans *l'Essai*, le cas d'un sujet hypnotisé, exemplifiant une situation où l'on se trouve « agir sans apercevoir les causes réelles de ce qu'on a fait » (Bergson 1992, 159). D'autre part, reprenant la notion de liberté dans *l'Essai*, il rappelle qu'il y a aussi des degrés dans la liberté, de même que dans le discernement, degrés qui peuvent aller jusqu'à des éclipses totales de la liberté. C'est le cas de solutions de continuité dans la personne. « Tout acte libre émane de la personne et ensuite l'exprime. Or il est de l'essence de la personne de présenter une certaine continuité et de rester la même tout en changeant » (Bergson 1992, 161). Bergson reprend ici à nouveau l'exemple de l'hypnotisme comme solution de continuité dans la personne.

Pourtant, Bergson ne soumet à l'examen que des cas d'« irresponsabilité complète », mais non pas des cas de « responsabilité complète ». En ce sens, cette leçon laisse ouverte la question de savoir si l'on peut fonder une telle responsabilité complète. Et la réponse doit être contraire à ce qui se produit dans les cas d'irresponsabilité complète, c'est-à-dire que le discernement et l'identité de la personne doivent s'y trouver assurés.

2.1. Le fondement de la liberté : l'identité de la personne

Chez Bergson, l'identité de la personne se fonde sur la conception de la durée. Dans le cours de psychologie donné au lycée à Clermont-Ferrand, alors qu'il rédigeait *l'Essai*, Bergson dit de l'identité du moi :

Or un être qui reste identique au fond, tout en changeant sans cesse d'aspect, est un être qui dure. L'idée de durée, l'idée du temps n'est pas autre chose que la conscience que nous prenons de l'identité de notre être sous la multiplicité de ses modifications (Bergson 1990, 102).

Ainsi la conscience de l'identité de la personne n'est autre chose que la conscience de la durée.

Après l'*Essai*, Bergson renforce l'idée d'identité basée sur sa propre notion de durée dans le cours de psychologie donné au lycée Henri-IV, entre 1892 et 1893. « Quand je prononce le mot « je » ou « moi », je pense à un être simple apparemment un et identique. Mais cette unité, cette identité enveloppent une multiplicité indéfinie d'éléments psychologiques » (Bergson 1992, 284). Que sont ces éléments et la matière de l'identité du moi ? Bergson considère que la seule matière de la personnalité est l'ensemble des états psychologiques que nous ne rapportons pas à des objets (Bergson 1992, 285). Ces états sont justement ceux que l'on peut particulièrement appeler « subjectifs », ceux qui occupent uniquement du temps, en termes bergsonien, de la durée seulement: « la matière de notre personnalité comprend d'un côté les états affectifs présents et en première ligne les sensations organiques, (et) d'un autre côté les souvenirs de toute notre existence passée » (Bergson 1992, 286).

Il s'agit tout d'abord des états affectifs. Parmi eux, Bergson place au premier rang « les sensations organiques, c'est-à-dire la conscience que nous avons, la connaissance intuitive que nous avons de notre corps ». Ces sensations organiques constituent la base physique de la personnalité. La seconde matière est constituée par les souvenirs de notre vie passée.

Quand je dis « je » ou « moi », je fais d'abord allusion à un être qui est affecté en ce moment d'une certaine manière, mais je pense aussi à mon histoire passée. Ce passé se reflète dans mon présent. Ce que je suis est en grande partie ce que j'ai été. Mon moi est une continuité ininterrompue, et je ne peux pas saisir son état présent sans appeler toute la série d'états passé qu'il traîne en quelque sorte derrière lui et qui sont conservés par la mémoire (Bergson 1992, 286).

Selon Bergson, si les états affectifs présents sont le fondement physique de la personnalité, la mémoire (les souvenirs) procure la matière intellectuelle de la personnalité. Par ailleurs, en ce qui concerne cette multiplicité de la matière, il considère que ce qui en constitue la forme est, selon un point de vue simultané, une unité ; selon un point de vue successif, c'est une identité.

Ce qui constitue la forme de la personnalité par opposition à la matière, c'est une certaine unité présente et intérieure à la multiplicité des états psychologiques simultanés ; c'est aussi une certaine identité qui subsiste à travers les mille variations et

successions indéfinies des états psychologiques successifs (Bergson 1992, 286).

Bergson rejette l'idée d'un être qui unifierait la multiplicité des états psychologiques, depuis une position extérieure à ces états. Si l'on considère l'être qui unifie ces états psychologiques multiples et simultanés, comme étant en dehors de ces états, cet être serait radicalement différent d'eux, puisqu'il serait lui-même dénué de tout état psychologique. En effet, cet être a pour rôle d'unifier les états psychologiques ; « or il est difficile de concevoir, pour ne pas dire impossible, une existence psychologique qui ne serait déterminée par aucun état psychologique » (Bergson 1992, 287). La supposition de cette réflexion est de représenter la multiplicité des états psychologiques par la multiplicité des objets matériels. Ce qui est envisagé, lorsque l'on attribue une unité à un objet matériel en disant que l'objet matériel forme un tout, c'est qu'il s'en forme une seule idée, et mis à part le moi, il n'existe que des atomes juxtaposés ou que de la multiplicité : l'unité de cet objet a pour origine l'esprit du moi. C'est pourquoi une pensée qui considère un être qui unifie du dehors des états psychologiques, provient du fait d'attribuer la multiplicité occasionnée par l'objet matériel, c'est-à-dire la multiplicité numérique. L'unité qui structure la personnalité ne vient pas du dehors des états psychologiques, mais « des profondeurs de ces états eux-mêmes » (Bergson 1992, 288). Et ce que Bergson tente de décrire ici comme unité est cette unité de la multiplicité qualitative qu'il a mise au jour dans l'*Essai* (Bergson 1992, 288).

Au sujet de la continuité de l'identité du moi, Bergson refuse aussi « un moi extérieur à la série des psychologiques, et qui les regarderait couler en retenant le passé pour le juxtaposer au présent » (Bergson 1992, 289). Si l'on imagine des moments distincts qui seraient juxtaposés dans le moi, il est alors impossible de les unir. Encore une fois, chez Bergson, ce qui soutient la continuité de l'identité du moi, c'est l'unité de la durée comme multiplicité qualitative.

Chaque phase de notre vie intérieure n'est pas seulement le prolongement des phases précédentes ; on peut dire qu'elle les contient, que le passé vient se fondre dans le présent (Bergson 1992, 289).

Concernant cette fusion du passé dans le présent, Bergson exprime son identité en tant que « subtil et pénétrant observateur de l'âme humaine » (Bergson 1972, 1186), dans le passage suivant de l'*Essai* :

Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui se modifie sans cesse. [...] Pourtant, si je me reporte, au bout d'un assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se joignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli (Bergson 2007, 96-7).

Bergson appelle cette unité « une unité réelle, vivante » (Bergson 1992, 299) dans la personnalité. Cette unité réelle est, autrement dit, l'unité du moi profond. Comme nous avons vu dans la section 1.2., selon Bergson, nous vivons une vie quotidienne comme moi superficiel. L'identité de la personne se réalise dans l'expression de la personnalité, c'est-à-dire dans la liberté. La liberté bergsonienne est le retour à soi-même. De cette façon, entre deux conditions : la liberté et le discernement, la conception de l'identité de la personne qui assure la liberté peut se fonder sur la conception de la durée présentée dans l'*Essai*. Et pourtant, l'*Essai* laisse encore ouverte la question du discernement. Nous essaierons maintenant de montrer que Bergson a tenté de fonder sa conception du discernement sur sa théorie de la liberté que l'on trouve dans *Matière et mémoire*, en répondant aux critiques de Belot et de Lévi-Brühl.

3. La théorie de la liberté dans *Matière et mémoire*

3.1. « La limite entre la volonté et l'automatisme »

Le sujet de *Matière et mémoire* est notoirement connu comme la théorie du rapport entre le corps et l'esprit ; on y trouve des mentions sur la liberté ci et là, mais non pas d'exposé systématique. Pour mettre en relief la théorie de la liberté dans *Matière et mémoire*, nous prendrons comme fil d'Ariane « la limite entre la volonté et l'automatisme » (Bergson 2008, 128).

3.1.1. Deux formes de la reconnaissance

Bergson affirme que le passé se survit sous deux formes et par conséquent il distingue deux manières de reprise

du passé dans le présent, c'est-à-dire de reconnaissance. Les études sur l'attention à son époque, notamment celles de Théodule Ribot semblent particulièrement pertinentes pour comprendre le problème de la reconnaissance chez Bergson. Ribot distingue deux attentions, « l'attention spontanée » et « l'attention volontaire » (Ribot 1986). Bergson conserve cette distinction, mais il utilise l'expression « attention automatique » plutôt que « attention spontanée ». Tandis que chez Ribot, l'attention volontaire est passive de même que l'attention spontanée (Bergson 1992, 373), pour Bergson elle est active ; la distinction qu'il fait entre ces deux attentions révèle « la limite entre la volonté et l'automatisme ». Il prend la reconnaissance auditive du langage articulé comme l'exemple le plus complet de la reconnaissance : « entendre la parole, en effet, c'est d'abord en reconnaître le son, c'est ensuite en retrouver le sens, c'est enfin en pousser plus ou moins loin l'interprétation » (Bergson 2008, 119). Dans l'acte d'entendre une parole, Bergson sépare ainsi « la reconnaissance du son » de « la reconnaissance du sens », et montre que celle-là est « un processus automatique sensori-moteur » tandis que celle-ci est « une projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images » (Bergson 2008, 119). Afin de mettre la différence entre l'action volontaire et l'action automatique en lumière, nous examinons ces deux processus de la reconnaissance auditive du langage articulé.

3.1.2. Un processus automatique sensori-moteur

Bergson explique la reconnaissance du son à partir de la situation qui consiste à écouter une conversation dans une langue inconnue (Bergson 2008, 120-8). Mes oreilles ne perçoivent qu'une continuité sonore impossible à distinguer et à répéter. Arriver à en discerner les mots et les syllabes provient de ce que les impressions auditives organisent des mouvements naissants, capables de scander la phrase écoutée et d'en marquer les principales articulations (Bergson 2008, 121). Les impressions auditives provoquent en moi des mouvements automatiques qui les imitent. Ces mouvements sont d'abord confus, en se répétant, « ils finiraient par dessiner une figure simplifiée, où la personne qui écoute retrouverait, dans leurs grandes lignes et leurs

directions principales, les mouvements mêmes de la personne qui parle » (Bergson 2008, 121). Ainsi s'organisent des mouvements naissants, « le schème moteur » se forme et les oreilles s'adaptent aux éléments d'une langue nouvelle.

La formation du schème moteur permet donc la reconnaissance accomplie par le processus automatique sensori-moteur. D'après Bergson, « il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement » (Bergson 2008, 101). Dès lors, les mouvements qui se produisent dans notre corps en recevant des perceptions, sont des mouvements qui imitent des perceptions auditives, à savoir des contractions et tensions musculaires liées à l'articulation phonique. Comme la même perception auditive apparaît de façon répétée, le mouvement lié à la perception se répète ; ainsi s'établit la connexion sensori-motrice, ce que Bergson nomme « le schème moteur ». La répétition décompose le mouvement total de l'impression auditive confuse en mouvements élémentaires corporels qui tentent de l'imiter en en conservant la solidarité. Ces mouvements élémentaires sont d'abord confus, la répétition leur donne graduellement de la précision, « elle retrouve une à une, dans le mouvement total, les lignes qui en marquent la structure intérieure » (Bergson 2008, 122).

Cette reconnaissance par le mouvement est appelée « la reconnaissance automatique » (Bergson 2008, 107). Ainsi le schème moteur peut-il distinguer des mots dans une parole entendue qui n'était qu'une continuité sonore. Il implique « un discernement rudimentaire » (Bergson 2008, 126) et fait « un certain travail intellectuel » (Bergson 2008, 128).

3.1.3. Une projection active de souvenirs-images

Examinons maintenant la reconnaissance du sens, c'est-à-dire une projection active de souvenirs-images. Bergson explique la reconnaissance du son dans la situation qui consiste à comprendre la parole d'un interlocuteur (Bergson 2008, 128-139). Lorsque nous écoutons la parole d'autrui avec l'idée de la comprendre,

Ne sentons-nous pas plutôt que nous nous plaçons dans une certaine disposition, variable avec l'interlocuteur, variable avec la langue qu'il parle, avec le genre d'idée qu'il exprime et surtout avec le mouvement

général de sa phrase, comme si nous commençons par régler le ton de notre travail intellectuel ? Le schème moteur, soulignant ses intonations, suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin (Bergson 2008, 135 ; nous soulignons)

Nous voyons donc que le schème moteur participe aussi à la reconnaissance du sens, mais son fonctionnement ici est différent de ce qu'il est dans la reconnaissance du son. Bergson appelle aussi la reconnaissance du sens « reconnaissance attentive » (Bergson 2008, 128) : « l'attention a pour effet essentiel de rendre la perception plus intense et d'en dégager les détails » (Bergson 2008, 109). Nos perceptions, lorsqu'elles sont données, sont confuses et n'accusent pas les détails. La projection de souvenirs passés analogues à la perception présente la rend plus claire de manière progressive.

Notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle lance dans la direction de la perception nouvelle. Mais ce choix ne s'opère pas au hasard. Ce qui suggère les hypothèses, ce qui préside de loin à la sélection, ce sont les mouvements d'imitation par lesquels la perception se continue, et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées (Bergson 2008, 112).

Ces souvenirs projetés ne sont donc pas choisis par caprice. Quand Bergson écrit : « La reconnaissance attentive, disions-nous, est un véritable *circuit* » (Bergson 2008, 128 ; souligné par Bergson lui-même), il nous suggère qu'il faut considérer le mécanisme de la reconnaissance attentive comme le circuit de la perception attentive. Dans la perception attentive, lorsque des circuits nouveaux qui enveloppent le premier se créent, ils se développent pour que la mémoire y entre. Alors, « selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images » (Bergson 2008, 116), c'est-à-dire dans le cône des souvenirs, selon le niveau que l'esprit adopte, le niveau, à savoir, le plan se détermine. Et c'est l'attitude corporelle ou le mouvement corporel qui sert d'intermédiaire (Bergson 2008, 112-6). Le souvenir qui est choisi par l'entremise du schème moteur est un souvenir appartenant au niveau symétriquement opposé à celui de l'objet perceptif (Bergson 2008, 129). « Il faudra donc, si nous sommes dans le vrai, *que l'auditeur se place d'emblée parmi des idées*

correspondantes, et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur » (Bergson 2008, 129 ; souligné par Bergson). Dans le cas de la compréhension de la parole, l'objet est l'interlocuteur ; pour découvrir l'idée que sa parole exprime, l'auditeur règle son niveau sur sa propre idée à titre de souvenir qui lui correspond et la rappelle (Bergson 2008, 128-9).

Les images analogues à la perception présente, images dont ces mouvements auront déjà jeté la forme, viendront *régulièrement et non plus accidentellement* se couler dans ce moule [...] (Bergson 2008, 107 ; nous soulignons).

Cette régularité du rappel semble signifier que seuls les souvenirs analogues aux perceptions sont choisis pour rappeler, par l'intermédiaire du schème moteur, par les mouvements succédant aux perceptions. Or à ce niveau, il y a une multiplicité de choix.

Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une voix qui le prononçait autrefois d'une certaine manière (Bergson 2008, 188).

Cela implique qu'il existe plusieurs types de ressemblance, la mémoire essayant des hypothèses variées de combinaison et projetant divers souvenirs analogues. Le choix arbitraire est, selon Bergson, l'association fait sur la base AB du cône de la mémoire, car sur la base AB se dessinent dans leurs moindres détails tous les événements de notre vie. En un sens, tous les souvenirs différencieraient de leur perception actuelle, mais, en un autre sens, un souvenir quelconque pourrait être rapproché de la situation présente. S'il n'y a plus la préoccupation de l'action, en négligeant les détails, comme tout se ressemble, une conscience pourrait rapprocher arbitrairement n'importe quel souvenir de la perception (Bergson 2008, 186-7). Donc, le mouvement volontaire de l'esprit est le mouvement vertical qui saute de plan en plan du cône, par contre le choix arbitraire est fait sur un seul plan de la base.

Nous avons vu que la reconnaissance automatique était considérée comme un travail intellectuel rudimentaire. Puisque, de plus, Bergson dit qu'elle est « un prélude à l'attention volontaire » et qu'il nomme aussi la reconnaissance attentive

« reconnaissance intellectuelle », il est clair qu'elle est une opération intellectuelle.

Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer *intelligemment*, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître *avec intelligence*, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir (Bergson 2008, 129 ; nous soulignons)

Dans la reconnaissance, donc, comprendre le langage articulé requiert le rappel actif régulier des souvenirs et nous pouvons dire que c'est ce en quoi consiste l'opération de l'intelligence.

3.1.4. La limite entre la volonté et l'automatisme

Nous avons examiné d'abord le processus automatique sensori-moteur et puis la projection active de souvenirs-images dans la reconnaissance. Mettons maintenant en lumière « la limite entre la volonté et l'automatisme » qui les sépare. Dans la reconnaissance automatique, avec la succession répétitive des perceptions et des mouvements qui les accompagnent, dans le corps le schème moteur se forme un certain mouvement commençant immédiatement à suivre une certaine perception. C'est ce en quoi consiste l'automatisme. D'autre part dans la reconnaissance attentive des idées, comme des souvenirs qui viennent couler dans le schème moteur accompagnant les sons perçus, sont rappelées et s'actualisent. Nous pouvons donc mettre en évidence une convergence entre les deux phénomènes, c'est-à-dire le fait que le schème moteur participe aux deux reconnaissances. Quant à leur divergence, la reconnaissance automatique ne s'accompagne pas du rappel des souvenirs, tandis que dans la reconnaissance attentive le rappel des souvenirs-purs a lieu. Nous pouvons dire que la particularité de la reconnaissance volontaire consiste dans ce rappel des souvenirs. C'est également pourquoi Bergson caractérise la reconnaissance du sens par « une projection active de souvenirs-images », c'est-à-dire le fait de projeter des

souvenirs sur des perceptions. Ce rappel se fait par un travail de l'esprit allant chercher dans le passé les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle (Bergson 2008, 82), il s'agit donc d'une opération active et volontaire de l'esprit. Le rappel actif des souvenirs analogues aux perceptions actuelles insère une indétermination dans la connexion sensori-motrice déterminée où une perception est suivie automatiquement par un mouvement ; il permet l'action appropriée par le rappel des souvenirs utiles qui conviennent à la situation présente. Nous pouvons dire par conséquent que la limite entre la volonté et l'automatisme consiste dans le rappel actif et régulier des souvenirs.

3.2. La liberté raisonnable

Par rapport à l'expression « l'homme, être pensant » et « raisonnable », nous remarquons l'intention de Bergson de distinguer nettement l'acte libre typiquement humain de l'action animale, suite de la spontanéité sensible, et de réfuter les critiques de Belot et Lévi-Brühl. Dans la reconnaissance automatique, comme nous venons de voir à la section 3.1.2., le schème moteur effectue un discernement rudimentaire. Bergson mentionne également « le discernement » dans la théorie de perception pure : dans le cas de la perception extérieure, la conscience constitue le discernement. Au fur et à mesure que l'on s'élève dans la série animale, le système nerveux se développe et la perception progresse. Il est une chose qui est extraite du monde extérieur, de ce monde aux liens internes solides tramés d'actions et de réactions, et de là l'ablation de ce qui n'intéresse pas nos fonctions : il s'agit de la perception. La perception consciente consiste en ce choix, ce discernement annonce l'esprit (Bergson 2008, 27-35). Le discernement du schème moteur dans la reconnaissance automatique annonce davantage l'intelligence et fait « un certain travail intellectuel rudimentaire » (Bergson 2008, 128). De même que Descartes nomma la raison « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux », discerner peut être considéré comme une opération intellectuelle rudimentaire (Descartes 2000).

Néanmoins, la reconnaissance automatique se compose d'une association déterminée de la sensation et du mouvement. L'esprit, en son sens supérieur, consiste à se soustraire à la nécessité par le recours au passé. Dans la reconnaissance automatique, des souvenirs conservés dans le corps sous la forme d'habitudes sont utilisés, ce sont les souvenirs-images qui permettent l'indétermination. Ainsi passons-nous avec le rappel des souvenirs-images, de l'automatisme à l'acte libre, de la reconnaissance automatique à la reconnaissance attentive. Dans le cours de psychologie donné au lycée de Clermont-Ferrand, Bergson dit que l'intelligence est la faculté de connaître. Elle agence les idées, les regroupe entre elles et ainsi son multiple travail engendre un grand nombre de facultés intellectuelles: des facultés intuitives et discursives, les facultés du jugement et du raisonnement et celles de produire les signes et le langage (Bergson 1990, 90-91). L'intelligence selon Bergson contient donc ce qu'on appelle la raison. La reconnaissance attentive est un processus accompli par une opération raisonnable, comme l'a clairement montré l'analyse de la reconnaissance du sens dans l'exemple de la compréhension de la parole d'autrui (Bergson 2008, 129).

Comme nous venons de le voir à la section 3.1.3., l'attention consiste dans la projection du souvenir sur la perception: Bergson compare cela à «la réflexion». Sa conception de la réflexion est elle aussi essentielle dans le cas du discernement élémentaire qui produit la perception. Bergson considère la perception comme un ensemble d'actions du monde matériel extérieur qui ont rencontré nos fonctions, avant de réfléchir et revenir de nouveau à l'objet même (Bergson 2008, 33-34). Pourtant la réflexion dans l'attention n'est pas celle des actions extérieures même, mais la projection sur la perception des images-souvenirs conservées en nous.

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 (Bergson 2008, 112; souligné par Bergson).

En ce sens, la perception attentive est également appelée «la perception réfléchie» (Bergson 2008, 114). Comme nous

venons de voir à la section 3.1.3., la perception et le souvenir courent l'un derrière l'autre et forment comme un circuit. Lorsque Bergson parle de « l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchie » (Bergson 2008, 249), « réfléchie » renvoie probablement aux nombreux essais de l'esprit de projeter dans la reconnaissance attentive un souvenir, d'après diverses hypothèses tirées d'une perception actuelle, à savoir d'après des possibilités de choix.

Ainsi « une synthèse de sentiments et d'idées » regardée comme l'acte libre doit s'entendre de la manière suivante : les sentiments représentent la manifestation d'attitudes corporelles sur la conscience, manifestation que le schème moteur prépare, et à partir desquelles l'esprit va chercher des souvenirs ; les idées correspondant aux souvenirs rappelés (Bergson 2008, 140), nous pouvons donc dire que leur synthèse équivaut au rappel volontaire. Le choix des souvenirs ne se fait donc pas capricieusement, mais régulièrement, et par essai d'hypothèses, ce qui veut dire que la réflexion a lieu. La liberté raisonnable, à laquelle Bergson est parvenu dans *Matière et mémoire*, consiste dans le rappel actif des souvenirs par la volonté. Ainsi, l'homme peut accomplir un acte indéfini par rapport à la situation actuelle, cet acte est un acte réfléchi sur le fond des expériences passées.

Dans l'*Essai*, la liberté est, comme nous avons vu, susceptible de degrés, la liberté la plus élevée est l'acte sans raison. Dans *Matière et mémoire*, c'est la liberté raisonnable qui occupe la place de la liberté la plus élevée. « 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 la liberté » (Bergson 2008, 250 ; nous soulignons). L'acte sans raison et la liberté raisonnable semblent opposés l'un à l'autre, mais la liberté raisonnable est conforme à la définition de l'acte libre dans l'*Essai*. Comme nous l'avons montré à la section 1.1., l'acte accompagnant la manifestation de la personnalité est l'acte libre, puisque la personnalité est l'ensemble de notre histoire passée, la liberté raisonnable qui dépend de l'actualisation des souvenirs passés est aussi une manifestation de la personnalité. C'est ainsi que

Bergson parvint à résoudre le problème de sa théorie de la liberté et put présenter sa conception de la liberté raisonnable.

Car si ces corps ont pour objet de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un 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 pur caprice*, la conservation des images perçues (Bergson 2008, 67 ; nous soulignons).

On voit aisément qu'une telle notion de liberté raisonnable surmonte les critiques de Belot et de Lévi-Brühl. Dans *Matière et mémoire*, le dernier paragraphe du dernier chapitre intitulé « L'âme et le corps » ainsi que la conclusion s'achèvent sur des remarques concernant la liberté, bien que l'objet du livre traite de la question du dualisme du corps et de l'esprit sur la base des examens de la mémoire. Il semble qu'un des enjeux de Bergson est de surmonter le problème de la théorie de la liberté présent dans *l'Essai*. Dans *Matière et mémoire*, la théorie de la mémoire constitue la question centrale, ce qui nous permet de conclure que, pour Bergson, la mémoire est synonyme de la liberté (Bergson 2008, 250).

NOTES

¹ Bergson ne nie pas le libre arbitre, pourtant il refuse son sens habituel qui implique l'égalité des possibilités des contraires (Lalande 2006, 561).

² Tel est aussi l'avis d'Arnaud Bouaniche, éditeur de l'édition critique de *l'Essai* (Bouaniche 2007, 290-295 ; Bouaniche 2011, 23-25). Bouaniche attribue ce qu'on tient la liberté pour « sans raison » ou pour « raisonnable » à la méthodologie du point de vue, soit de la durée, soit de l'analyse. Dans cet article, nous montrons qu'il s'agit plutôt de la source d'acte ; ou bien du moi profond ou bien du moi superficiel et du moi parasite

RÉFÉRENCES

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

Belot, Gustave. 1890. « Une théorie nouvelle de la liberté ». *Revue philosophique de la France et de la l'étranger* XXX: 361-392.

Bergson, Henri. 1972. *Mélanges: l'idée de lieu chez Aristote, Durée et simultanéité, correspondance, pièces diverses, documents*. Textes publiés et annotés par André Robinet, avec la collaboration de Marie-Rose Mossé-Bastide, Martine Robinet et Michel Gauthier. Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri. 1990. *Cours. I, Leçons de psychologie et de métaphysique : Clermont-Ferrand, 1887-1888*. Edition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France/ « Epiméthée ».

Bergson, Henri. 1992. *Cours. II, Leçons d'esthétique : à Clermont-Ferrand, Leçons de morale, psychologie et métaphysique : au lycée Henri-IV*. Edition par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France/ « Epiméthée ».

Bergson, Henri. 2007. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edition critique présentée et dirigée par Frédéric Worms. Dossier critique par Arnaud Bouaniche. Paris: Presses Universitaires de France/ « Quadrige ».

Bergson, Henri. 2008. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Sous la direction de Frédéric Worms Paris: Presses Universitaires de France/ « Quadrige ».

Bouaniche, Arnaud. 2011. « Lire l'Essai à la lumière de l'acta libre ». In *Lire Bergson*, sous la direction de Frédéric Worms et Camille Riquier, 21-33. Paris: Presses Universitaires de France/ « Quadrige ».

Bouaniche, Arnaud. 2007. « Lectures ». In *Essai sur les données immédiates de la conscience*, par Henri Bergson, édition critique présentée et dirigée par Frédéric Worms, avec un dossier critique par Arnaud Bouaniche, 279-308. Paris: Presses Universitaires de France/ « Quadrige ».

Descartes, René. 2000. *Discours de la méthode*. Présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Laurence Renault. Paris: Flammarion.

Lalande, André. 2006. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations. Avant-propos de René Poirier. Paris: Presses Universitaires de France/ « Quadrige ».

Lévy-Brühl, Lucien. 1890. « Analyses et comptes rendus ». *Revue philosophique de la France et de la l'étranger* XXIX: 519-538.

Ribot, Théodule. 1896. *Psychologie de l'attention*. Paris: Felix Alcan Editeur.

Massae Nagase a fait ses études à Graduate School of Lettres, Université de Ritsumeikan (Japon). Ses recherches et ses articles publiés portent sur la philosophie de Bergson, notamment sur le thème de l'union entre la matière et la mémoire et sur le problème de la reconnaissance.

Address:

Masae NAGASE

Graduate School of Lettres

Ritsumeikan University 1-9-12, Minami, Wako-shi,

Saitama-ken 351-01048 JAPAN

E-mail: masae.nagase@gmail.com