

**La résolution du problème de la liberté
dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson**

Eric Pommier*

I. La position du problème de la liberté et la méthode à suivre

La liberté

Le mouvement par lequel la conscience se retire du monde pour prendre possession d'elle-même en se découvrant dans ce retour immédiat à soi comme pouvoir de réflexion est une conquête de la pensée. Par ce pouvoir de se relier à soi et de se rapporter à l'extérieur, le sujet marque sa différence avec le monde des choses, qui sont incapables d'une telle intériorité. C'est bien dans ce privilège de l'intériorité dont jouit l'esprit qu'on peut trouver la définition du sujet.

Cette distinction rigoureuse entre la réalité physique et la réalité psychologique est également au principe d'une distinction pratique. Puisque la conscience peut se représenter ses motifs et ses mobiles, puisqu'elle peut comprendre le cours des choses extérieures, elle se rend apte à faire des choix et à inscrire les possibilités de vie élues dans la réalité extérieure. *A contrario*, les corps dépourvus d'une telle intériorité sont incapables d'une telle liberté. S'ils sont le lieu où la conscience manifeste sa liberté par des actions, ils sont quant à eux soumis à des lois nécessairement déterminées.

La dualité du corps et de l'esprit permet donc à la fois de comprendre les corps en eux-mêmes, sans courir le risque de projeter sur eux des traits qui n'appartiennent qu'à l'homme (intentions, désirs, représentations de but...), et l'esprit dans ce qu'il a de plus essentiel, son intériorité. Mais elle permet également de rendre compte de la possibilité de la liberté, comme action réalisée par une conscience capable de prendre ses distances avec la réalité telle qu'elle est afin d'y inscrire, à volonté et de manière informée, ses décisions.

* Eric Pommier, professeur agrégé et docteur de l'université Paris I Panthéon Sorbonne. Auteur de plusieurs articles portant sur les philosophies de Bergson, de Jonas et sur l'ontologie de la vie, notamment en son articulation avec l'éthique. Auteur de deux livres à paraître aux Belles Lettres et au PUF sur l'oeuvre de Hans Jonas.

La vie

Pour autant, il suffit de rendre compte en ces termes de la réalité pour prendre la mesure du problème ontologique que pose une telle description. D'une part en effet, si la possibilité pour la conscience de se rapporter à elle-même permet de garantir la liberté au plan psychologique, on comprend mal pourtant comment elle peut trouver à s'incarner dans le monde des corps où règne la nécessité. L'extériorisation de la conscience dans le monde par le biais du corps propre ne compromet-elle pas sa liberté intérieure ? Comment la conscience peut-elle exister au sein d'un monde dont les lois semblent démentir la modalité même de son existence ? La conscience n'est-elle pas absente du monde et, comme dirait Rimbaud : « Ah ça ! L'horloge de la vie s'est arrêtée tout à l'heure. Je ne suis plus au monde. »¹ D'autre part, la définition des corps par leur seule extériorité semble rendre incompréhensible la logique même de leur mouvement. Si le corps est simplement « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable »², mais sans qu'à aucun moment il ne soit expliqué le principe en vertu duquel il change de position dans l'espace, alors l'étendue matérielle devient elle-même mystérieuse.

Il y a alors, selon le Bergson de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*³ une double manière de stabiliser cette dualité instable. Soit on adopte pour point de départ l'expérience que la conscience fait d'elle-même, et par redescente on en conclut que toute la nature possède à des degrés divers une intériorité de même nature. C'est ce que Bergson appelle le dynamisme. Soit, au contraire, on prend pour norme ontologique la réalité matérielle, qui doit pouvoir expliquer ce qui nous apparaît illusoirement comme intériorité pure, la conscience. Et c'est le mécanisme. Le premier de ces monismes préserve la liberté humaine en l'étendant à toute la nature. Le second en revanche la nie. Alors que le dualisme laissait inexplicé la réalité d'une liberté effective, mais en affirmait la possibilité à travers l'épreuve concrète que la conscience faisait d'elle-même dans la pesée des motifs et des mobiles aux sources de son action, le mécanisme quant à lui en démontre l'inexistence⁴.

Mais de telles solutions sont coûteuses. Elles s'obtiennent au prix du sacrifice d'un aspect de la réalité. D'un côté, on se rend incapable de comprendre en quel sens les choses douées d'une intériorité et d'une liberté peuvent obéir à des lois d'une inflexible nécessité. D'un autre côté, on congédie purement et simplement en vertu d'un décret qui semble *a priori* le témoignage que la conscience porte sur elle-même.

Il y aurait pourtant un moyen de comprendre comment l'esprit s'articule à la matière ou comment la matière rend possible l'esprit. Ce serait de méditer l'être même du lieu où l'esprit s'incarne, par exemple dans le libre mouvement, et où la matière s'intériorise, par exemple dans la perception : cela donnerait alors lieu à l'examen du

¹ *Une saison en enfer*, Nuit de l'enfer, Paris, GF, p. 116

² *Seconde des Méditations Métaphysiques*, Paris, Quadrige PUF, 2010.

³ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige PUF, 2007.

⁴ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 162. Désormais noté DI.

corps propre. Dès lors c'est dans une réflexion sur l'être même de la vie, et de la vie seulement, qu'est possible une pensée de l'être, compris comme interrogation sur les articulations qui structurent la réalité, dans sa dimension physique et dans sa dimension psychologique. Si l'esprit est présent au monde, et si le monde est le lieu dans lequel se trouve l'esprit, alors seule une ontologie de la vie permettra de comprendre l'unité de cette dualité qu'est la vie vécue par la conscience et la vie expliquée par la science, unité qu'en vérité nous sommes. Par voie de conséquence, l'examen du lieu même où l'esprit advient au corps permettra d'éclaircir la base ontologique de la liberté humaine.

Le témoignage de la conscience et le déterminisme physique

Malheureusement, il faut reconnaître qu'une telle possibilité semble nous être refusée. De fait, nous demeurons tributaires d'un point de vue extérieur sur le corps vivant qui nous interdit de le comprendre de l'intérieur. Nous pouvons bien constater l'irréversibilité de son évolution. Nous pouvons bien y voir un trait analogue à celui de l'évolution à l'œuvre dans notre conscience. Nous pouvons bien en inférer une continuité entre la vie et l'esprit, ou reconnaître dans la vie comme un pont entre l'esprit et ce d'où elle provient, la matière. Mais ces propositions resteront infondées aussi longtemps que dominera, à propos du statut des corps, la thèse mécaniste. La vie peut être première dans l'ordre ontologique – ce qu'il resterait pourtant à prouver – elle ne peut en tout cas pas être première dans l'ordre euristique et méthodologique.

Alors il faut partir – et c'est ultimement cette démarche qui sera retenue par Bergson – de l'examen de la vie psychique pour rejoindre ultimement la vie du corps en sa vérité. D'une part en effet, l'observation de l'esprit par lui-même semble offrir une prise directe et immédiate que ne permet pas l'observation des corps extérieurs. Comme le note Bergson lui-même à propos de l'esprit et de la vie qui diffèrent de la matière :

« Ici la durée semble bien agir à la manière d'une cause, et l'idée de remettre les choses en place au bout d'un certain temps implique une espèce d'absurdité, puisque pareil retour en arrière ne s'est jamais effectué chez un être vivant. Mais admettons que l'absurdité soit purement apparente, et tienne à ce que les phénomènes physico-chimiques qui s'effectuent dans les corps vivants, étant infiniment complexes, n'ont aucune chance de se reproduire jamais tous à la fois : on nous accordera du moins que l'hypothèse d'un retour en arrière devient inintelligible dans la région des faits de conscience »⁵.

D'autre part, c'est seulement en portant notre regard sur l'intériorité que l'on pourra se défaire des schémas déterministes inscrits dans notre esprit qui conduisent ensemble à une mécompréhension de l'esprit, de la matière et de la vie. En d'autres termes, la

⁵ DI, p. 115.

description de la vie psychique ne rendra pas seulement possible la compréhension de l'esprit en lui-même, mais permettra de mettre au jour et en son sein le principe même en vertu duquel la réalité dans son ensemble – matière, vie, esprit – nous apparaît comme nécessairement déterminée. C'est donc seulement en partant de la description de l'esprit que l'on pourra comprendre l'unité du corps et de l'esprit au sein du monde. La question de la liberté qui est mise en avant par Bergson dans la préface de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* s'inscrit donc dans un problème d'ensemble qui la dépasse et dont le troisième chapitre est un révélateur.⁶ En effet, son propos ne consiste pas seulement à réaffirmer la liberté intérieure de l'esprit contre le déterminisme psychologique qui la nie, mais aussi et déjà de comprendre en quel sens l'esprit peut être présent au monde et le monde donner lieu à l'esprit par la dissolution d'un obstacle épistémologique présent au cœur même de la conscience humaine. La découverte de la liberté de l'esprit sera alors davantage que la solution philosophique d'un problème qui pour être important n'en demeure pas moins local, puisqu'elle permettra de relativiser, au cœur même de la conscience, les schèmes d'interprétation qui, nous donnant un accès à la réalité en la constituant, nous interdisent aussi de la comprendre en elle-même. Frédéric Worms peut donc affirmer en toute justesse que :

« tout se passe comme si on pouvait déclarer et même revendiquer d'emblée les effets critiques de la distinction [entre la durée et l'espace], capable de "dissiper" les problèmes les plus graves, tout en laissant dans l'ombre le fondement positif de la distinction elle-même (...) et du coup le problème qu'elle pose »⁷.

Il faut donc définir dans un premier temps le contenu même de la thèse déterministe et procéder ensuite à sa critique, non pas tant pour la réfuter que pour la réinscrire au sein d'une interprétation de l'être qui lui donne sa juste place. Le déterminisme affirme que la nature dans son ensemble est soumise à des lois qui permettent de déterminer dans son détail les éléments qui la composent. Si l'on connaît les conditions initiales dans lequel un phénomène a lieu ainsi que les lois auxquelles il est soumis, il est possible de prévoir le comportement futur de l'objet concerné. Cette thèse s'impose dans le monde des choses matérielles, mais elle trouve aussi à s'exprimer au sein du monde de l'esprit. Soit on reconnaît que les états de la conscience sont en eux-mêmes nécessairement déterminés sans qu'il soit nécessaire d'aller chercher plus loin la cause de ce déterminisme dans un type d'être particulier, en l'occurrence la matière. Dans ce cas, on peut bien reconnaître une distinction de nature entre l'esprit et la matière mais celle-ci demeurera toute théorique dès lors que les deux types d'être sont soumis au même

⁶ Si c'est le premier chapitre du livre qui a surtout attiré l'attention du jury de thèse de Bergson dont *l'Essai* est la traduction, c'est essentiellement le second qui a été commenté par la postérité bergsonienne, les commentateurs se concentrant sur la notion de durée. Quand le troisième chapitre est analysé, c'est en s'en tenant à la reprise de la question de la liberté à partir de la durée découverte dans le précédent chapitre.

⁷ *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 30.

régime ontologique : le parallélisme n'aura alors qu'une signification verbale. Quel sens peut-il y avoir à distinguer deux choses dès lors que rien ne les distingue plus ? Soit on reconnaît que le fondement dernier de ce déterminisme psychologique est le déterminisme physique, la conscience n'étant qu'une production du corps ou du cerveau, ces derniers étant soumis comme toute chose matérielle aux lois de la science. Il y a alors ici une rigoureuse unité ontologique, un monisme de la matière et la nature offre une image d'ensemble cohérente.

Le vrai rôle du déterminisme psychologique

Or c'est précisément cette thèse ontologique que Bergson entend réfuter. Il convient alors de partir du déterminisme physique pris en lui-même et tel qu'il doit pouvoir expliquer le déterminisme psychologique. De prime abord en effet, il y a lieu de croire que les lois de l'esprit ne sont qu'une extension des lois d'abord observées dans le monde de la matière. La justification du déterminisme physique repose sur une double proposition. D'une part, il s'agit de dire que la réalité matérielle se résout en molécules et en atomes dont les mouvements suffisent à eux seuls à expliquer les phénomènes organiques – le corps vivant étant soumis aux mêmes lois que celles de la matière – et les phénomènes psychiques qui sont produits par les interactions observées dans le domaine cérébral. Les chocs extérieurs produisent un effet à l'intérieur du corps, et ultimement dans le cerveau qui engendre alors des sensations, des sentiments, des idées. Inversement des mouvements opérés au sein de l'écorce cérébral engendreront des mouvements corporels, qu'ils soient réflexes ou volontaires. D'autre part, le principe de conservation de l'énergie permet de régler les mouvements de ces composantes matérielles élémentaires. Les points matériels sont uniquement soumis aux forces d'attraction et de répulsion qui en émanent et dont l'intensité est corrélée à leur distance entre eux. Il n'y a donc pas d'augmentation ou de diminution d'énergie dans l'univers et la position des points matériels à un moment donné détermine nécessairement leur position future. A supposer donc qu'on pût connaître la position des molécules d'un corps humain à un instant donné et celle de tous les atomes de l'univers qui l'influencent, on serait en état de connaître les actions futures de la personne en possession de ce corps. La critique de Bergson est alors double. En premier lieu, l'existence même de l'atome est problématique. Un certain nombre de phénomènes physiques rendent de plus en plus discutable la définition de l'atome qui apparaît davantage comme un principe épistémologique que comme un principe ontologique⁸. Mais, en second lieu, quoi qu'il en soit de la structure ultime de la matière, il n'en demeure pas moins vrai que l'idée d'une détermination nécessaire des faits physiques entre eux demeure convaincante. C'est alors le principe de conservation de l'énergie qui est la clé de voûte du déterminisme physique, et c'est sur lui que doit porter l'effort

⁸ DI, p. 109.

critique. Il s'agit non seulement de montrer qu'il ne peut pas s'appliquer à la sphère psychique mais aussi qu'il repose sur un postulat inaperçu. Bien plus, ce n'est pas le déterminisme physique qui fonde le déterminisme psychologique, c'est le postulat du déterminisme psychologique qui permettra de justifier l'apparente universalité du déterminisme physique.

D'abord donc, il faut reconnaître que le matérialiste ne thématise pas l'influence du corps sur l'esprit. Autrement dit, les lois qui valent pour la matière ne valent pas nécessairement pour l'esprit. Certes, on peut observer un parallélisme rigoureux entre certains états physiques et certains états psychiques. Certes, nous ne sommes pas libres de percevoir tel son ou telle couleur, ce qu'une indépendance de l'esprit à l'égard du corps rendrait probablement possible. Mais cela signifie simplement que partout où une explication mécanique est donnée, on peut trouver un équivalent psychique. En d'autres termes, nous ne sommes pas autorisés à passer d'observations locales à une théorie globale sans justifications complémentaires, sous peine de n'énoncer qu'un simple postulat qui ne vaut qu'*a priori*. Si les pensées de Leibniz ou de Spinoza se sont efforcées de justifier métaphysiquement le principe d'une telle relation, qui avec l'harmonie préétablie, qui avec la théorie de l'expression de la substance dans des modes différents, c'est bien parce qu'elles ont pris acte de la difficulté à penser l'union psychophysique, et qu'elles ont pris la mesure du caractère problématique de la réalité en général. Or le déterminisme physique élude la difficulté en énonçant, par principe, l'idée d'une production par les mouvements moléculaires du cerveau d'états psychologiques. Mais d'une part, il faut reconnaître l'hétérogénéité de ces états, un mouvement engendrant un mouvement, et une pensée une pensée ; d'autre part, la vérification expérimentale de cette hypothèse n'a pu être menée que sur un nombre restreint de cas, et qui plus est, sur ceux qui sont les plus favorables à la thèse déterministe, à savoir sur les phénomènes qui relèvent le moins de la volonté. Si donc le déterminisme physique s'applique malgré tout au sein de la conscience, c'est en vertu d'un préjugé contre la liberté. Parce que nous sentons que nos actions sont déterminées par des motifs et parce que la nécessité observée dans le monde matériel peut apporter une rationalité au mode de détermination à l'œuvre dans le psychisme, nous sommes amenés à étendre le déterminisme au sein même de la conscience. Si donc le principe de conservation de l'énergie peut être étendu à toute la nature jusqu'à définir un déterminisme intégral qui vaut autant pour les corps que pour l'esprit, c'est à cause d'un certain préjugé contre la liberté humaine. Mais jamais à lui seul le principe de conservation appliqué aux corps matériels ne pourra s'étendre en dehors de son domaine strict d'application. En effet, il n'est que la traduction dans le domaine physique du principe de non-contradiction. Il affirme la permanence dans le temps des quantités d'énergie observées à un moment donné dans une opération. Mais il ne faut pas préjuger de son universalité. Ce qui vaut pour les corps physiques ne vaut pas nécessairement pour les corps organiques ou pour la conscience. En premier lieu, dans le domaine physique lui-même, il peut jouer le rôle

de simplification ou de modélisation, dans le cadre d'un système qui pourrait, en réalité, se révéler plus complexe. Si par exemple, le mouvement des molécules au sein du cerveau suffit à créer une sensation, ne peut-on pas penser, inversement, que la conscience pourrait également créer du mouvement en utilisant l'énergie cérébrale à ses fins ?

En second lieu, il faut faire droit à l'observation des phénomènes pris en eux-mêmes. Le principe de conservation affirme la possibilité d'un retour en arrière. Une équation qui pose l'égalité de deux quantités peut se lire dans les deux sens. Or, si la matière ne semble pas pouvoir évoluer de manière irréversible, ce constat semble plus difficilement admissible avec l'évolution organique et complètement impossible avec l'évolution psychique. Tout se passe ici en effet comme si le temps représentait un gain, l'accumulation de nouveaux états psychiques s'ajoutant aux anciens, s'assimilant et s'organisant avec eux, constituant une personnalité, dotée d'une force consciente ou d'une volonté libre. Ainsi dans la vie comme dans la conscience, et surtout dans cette dernière, l'idée d'une réversibilité des opérations impliquée par le principe de conservation, est démentie. Ainsi seule une illusion intérieure nous conduisant à nous comprendre comme on comprend les choses rend possible l'extension du déterminisme physique au domaine psychique. La conséquence de cette extension induite est double. En premier lieu, cela signifie que le déterminisme psychique semble reposer sur une illusion dont il reste à identifier le ressort. Mais cela signifie en second lieu que le déterminisme physique dans sa prétention à l'universalité repose sur cette même illusion. Dès lors, plutôt que de comprendre le déterminisme psychique depuis le déterminisme observé en physique, il faudrait se demander si l'illusion du déterminisme psychique ne conduit pas à reconsidérer le déterminisme physique. Dans l'hypothèse, où l'esprit serait plus libre qu'il ne le croit, il faudrait en effet se demander en quel sens il est possible dans le monde, lui qui doit bien pouvoir s'inscrire dans la matière et aussi peut-être provenir d'elle. Ce serait alors procéder à une révision ontologique du statut de la matière. Le moment est donc venu de porter notre attention sur l'examen du déterminisme psychologique en lui-même, puisque c'est sur lui que repose à la fois la compréhension de l'esprit mais aussi sans doute la possibilité de comprendre la matière.

Le déterminisme psychique implique trois concepts étroitement liés. Notre conscience est constituée d'états clairement isolables les uns des autres : elle est donc constituée d'une multiplicité interne. Chacun de ces états possède une force pourvue d'une intensité mesurable ou qui peut du moins être comparée à d'autres forces. Ces états se déterminent alors entre eux d'une manière nécessaire grâce aux forces internes au moi. Comme le dit avec la plus grande netteté Bergson :

« Le déterministe associationniste se représente le moi comme un assemblage d'états psychiques, dont le plus fort exerce une influence prépondérante et entraîne les autres avec lui ».

Or c'est tout l'*Essai* qui est mobilisé pour réfuter cette doctrine en dénonçant le principe de l'illusion sur lequel elle repose. De fait, et comme le dit Bergson dès l'*Avant-Propos*, les deux premiers chapitres n'ont été écrits que pour combattre le déterminisme psychique et réaffirmer le fait de la liberté intérieure. Il convient alors d'opérer en trois temps. Il s'agit d'abord de vérifier que l'idée même d'intensité psychique appliquée à un état d'âme isolé a un sens. Peut-on autrement dit quantifier les états de conscience comme on mesure des réalités physiques ? Il s'agit ensuite de vérifier que la conscience prise comme unité peut se comprendre comme collection ou somme d'états. Peut-on penser l'unité du moi à partir de l'idée de multiplicité interne ou d'associations d'états d'âme ? En passant d'une partie du moi à sa totalité, Bergson fera donc un pas supplémentaire dans l'analyse concrète du moi tel que le déterministe le comprend. Enfin, il s'agira de penser la relation entre ces états. Ce dernier point supposera de tirer les conséquences des acquis précédents. Doit-on penser la vie intérieure sur le mode d'un fonctionnement mécanique dans lequel les états psychiques antérieurs détermineraient nécessairement les états psychiques ultérieurs. Cette dernière interrogation qui nous conduira au centre de la critique du déterminisme psychologique et au cœur de l'affirmation de la thèse de la liberté de la volonté sera aussi *ipso facto* la mise au jour d'une confusion qui entraîne une mécompréhension non pas seulement de la vie psychique mais aussi du mode d'existence des choses matérielles. C'est désormais sur chacun de ces trois points qu'il faut revenir.

II. L'idée de grandeur intensive

La question de l'intensité

Le sens commun n'éprouve aucune difficulté à établir des différences de quantité entre des états purement internes : un amour peut être plus fort qu'une haine, la tristesse d'aujourd'hui plus grande que celle d'hier, une sensation de lumière légère ou bien intense. La science, avec la psychophysique, le rejoint sur ce point et pousse cette conception à son comble en indiquant de combien la sensation est plus grande. Or un tel énoncé est problématique. Car si l'on peut doter une chose extérieure d'une quantité par cela même qu'elle occupe un espace, et est donc superposable à d'autres choses qui pourront servir d'étalon de mesure, il n'en va pas de même avec les états intérieurs. Qu'une chose soit contenue dans une autre implique un rapport à l'espace dont les états de conscience semblent dépourvus. Ils se succèdent et évoluent dans le temps, ils n'occupent pas une place dans l'espace. Si l'on s'en tient à la distinction de l'intérieur et de l'extérieur qui permet de distinguer la conscience et la chose alors il paraît impossible d'accorder une grandeur, fut-elle intensive, aux états intérieurs tandis qu'on accorderait une grandeur extensive aux choses extérieures. Pourtant, si l'on parle de grandeur aussi bien quand il s'agit d'extension ou d'intensité, c'est bien qu'il y a quelque chose de

commun dans les deux cas. Or même dans le cas de la grandeur intensive, c'est l'image du contenant et du contenu qui intervient pour qualifier une intensité de grande ou de faible. Parler d'une intensité d'effort par exemple, c'est bien sous-entendre l'image d'un espace comprimé riche d'un espace virtuel susceptible d'être déployé, comme on peut s'en faire une idée avec l'image d'un ressort tendu. Mais quel peut être le sens d'une intensité psychique dès lors qu'on tente de la saisir indépendamment de la métaphore de l'image du contenant et du contenu ? On pourra toujours répondre que l'intensité de l'état renvoie en réalité à l'intensité de la cause physique qui le produit. Une sensation de lumière par exemple sera jugée plus ou moins forte en fonction du nombre de sources lumineuses qui en sont la cause. Mais force est de reconnaître que nous nous prononçons le plus souvent sur l'intensité de l'effet sans connaître la cause qui la produit, et même lorsque la cause productrice échappe à la mesure, comme lorsque l'artiste éprouve davantage de plaisir devant un tableau de maître que devant une enseigne de magasin. Et qu'en est-il par ailleurs des états psychiques profonds qui viennent du dedans et non pas du dehors ? On pourra toujours évoquer le travail mécanique à l'œuvre derrière la sensation vécue, le jeu des molécules au sein de la matière cérébrale servant à expliquer l'intensité psychique, selon que les vibrations seront plus ou moins nombreuses par exemple. Mais sauf à renoncer à comprendre un fait en lui-même au profit d'un postulat *a priori* affirmant que le cerveau produit des états mentaux, il convient de comprendre en quel sens la sensation peut donner lieu à telle ou telle intensité.

La question se pose donc à nouveau. En quel sens peut-on dire qu'un état intérieur est plus ou moins intense ? Cette expression fait-elle sens et signifie-t-elle que l'état est quantifiable, qu'on peut le mesurer ? Il faut opérer en trois temps, car les états psychiques ne semblent pas tous donner également prises à la mesure. Il faudra d'abord s'arrêter sur les états profonds, puis sur la sensation d'effort, enfin sur les sensations affectives et représentatives. Cet examen permettra de discuter la thèse de Fechner affirmant qu'on peut mesurer l'intensification d'un état psychique.

Les sentiments profonds, la sensation d'effort, les sensations affectives et représentatives

Il faut commencer par la description des états profonds car rien dans leur cas ne semble renvoyer à l'image du contenant et du contenu. L'intensité doit donc avoir ici un sens purement psychique et nous livrer son essence intacte de toute impureté spatiale. Pourtant dans le passage d'un désir obscur à une passion profonde, n'a-t-on pas affaire à un même vécu qui augmente, s'intensifie, prend toujours davantage de place dans notre âme, et ce jusqu'à l'obsession quand il y tient toute la place ? Au-delà de cette représentation commode pour l'imagination, il faut cependant rejeter cette manière de voir. D'une part la conscience n'est pas constituée de faits psychiques comme un réceptacle contient des choses qui se juxtaposent. D'autre part et surtout, ce n'est pas le

même état d'âme qui s'intensifie, et qui passe par des quantités distinctes. Là où on croit qu'il y a modification quantitative, il y a en réalité altération qualitative, ce qui signifie que le désir obscur va pénétrer *d'autres* états psychiques à qui il va donner sa couleur et partant altérer la sienne propre. Ce n'est donc pas le même désir qui se renforce, c'est un autre désir qui advient. L'intensité dont on parle correspond alors au plus ou moins grand nombre d'états dont il se nourrit et grâce auquel il évolue.

Mais nous n'avons évoqué qu'une catégorie de phénomènes psychiques qui demeurent rares. En effet, plus fréquents sont ceux dans lesquels la conscience semble entrer en contact avec l'extérieur, donnant le sentiment que l'intensité intérieure se concrétise en mouvement extérieur plus ou moins ample. L'effort musculaire n'est-il pas la preuve que l'état psychique possède bien une intensité mesurable dont l'effet extérieur est la traduction ? Tout se passe ici en effet comme si la force psychique emmagasinée en nous, et dotée d'une plus ou moins grande intensité, attendait l'occasion de se projeter au-dehors. Mais ici encore il faut mettre au jour le principe de l'illusion. C'est parce que nous nous représentons la force comme située en un point donné tandis que nous continuons d'éprouver une augmentation d'intensité, que nous attribuons à cette force une intensité. Lorsque je serre le poing par exemple, j'éprouve une sensation grandissante d'effort au lieu même où je localise la force agissante. Mais je suis alors victime d'une confusion entre l'augmentation de surface, où l'effort est investi, et qui est réellement quantifiable – puisqu'en serrant toujours plus le poing, c'est aussi le bras, l'épaule, le cou qui sont peu à peu sollicités – et la conscience qui continue de localiser l'effort fourni au niveau de la main. C'est à cause d'une telle confusion que la force psychique est dotée d'une quantité mesurable. Mais la vérité est que la sensation d'effort, de la main par exemple, évolue, change de qualité, devient fatigue puis douleur, tandis qu'en elle-même elle ne grandit pas. Ici encore la conscience spatialise ce qui est purement intérieur, quantifie une donnée qualitative de la conscience. Fascinée par l'espace, la conscience ne comprend pas la sensation d'effort fourni par la main sur le mode de l'altération qualitative mais sur le mode du changement quantitatif.

Le temps est venu de porter notre attention sur le phénomène de la sensation. C'est sur cette catégorie de cas que l'idée d'une mesure des états psychiques paraît la plus incontestable. Jusqu'à présent en effet, il était non seulement possible de distinguer la complexité intrinsèque d'un état d'âme de son expression physique, mais aussi de le concevoir en lui-même et indépendamment de toute cause extérieure productrice. Le sentiment profond ne semblait devoir son essor qu'à lui-même et l'effort physique grandir et s'accomplir à l'extérieur qu'en vertu d'une force psychique interne. Or tel n'est pas le cas de la sensation qui est un état simple et qui dépend directement d'une cause extérieure physique. N'est-il pas évident ici que l'état psychique est l'équivalent d'une cause extérieure quantifiable ? La mesure de l'intensité psychique ne découle-t-elle pas de la mesure de sa cause physique ? Il faut d'abord distinguer, au moins abstraitement, les sensations affectives des sensations représentatives, le caractère

mesurable des secondes étant souvent dû à la croyance en la quantification des premières⁹. Il faut donc commencer par se demander si les états affectifs sont en eux-mêmes mesurables. Or il n'y a rien de commun entre des grandeurs physiques, qui impliquent de pouvoir superposer des choses physiques ou de les référer à un étalon de mesure, et des états psychiques qui évoluent dans le temps. Que la cause de la sensation affective soit extérieure, que le processus physiologique inconscient l'accompagnant soit sujet au calcul ne signifie pas encore que la sensation en elle-même puisse être mesurée. Et pourtant, il ne suffit pas de prendre acte de son incommensurabilité pour dissiper l'illusion. Il reste en effet à faire droit à ce que nous continuons pourtant d'appeler intensité affective. Une telle analyse suppose de décrire avec davantage de précision le phénomène sensitif. Tout se passe en effet comme si les sensations de douleur et de plaisir occupaient une place intermédiaire entre l'action extérieure qui la provoque et la réaction qui lui succède. Tout se passe donc comme si elle était un « commencement de liberté »¹⁰ en résistant à l'action automatique et en préparant l'action à venir. Elle ne peut pourtant assurer ce rôle qu'à condition de disposer d'informations utiles à la libre réaction. Autant dire que la sensation ne peut pas être simplement la conséquence de mouvements passés mais qu'elle est aussi la préformation des mouvements à venir. Or cette différence dans l'interprétation du sens de la sensation modifie tout. S'il était inconcevable que des mouvements physiques inconscients et mesurables pussent expliquer une sensation affective consciente et par suite son intensité, il est en revanche acceptable d'envisager la sensation comme riche de mouvements préformés possibles qui sont susceptibles d'être mesurés. En d'autres termes, l'intensité d'une sensation affective ne serait rien d'autre que le concert des sensations dont elle est lourde, et qui correspondent chacune à des mouvements commencés dans le corps. En elle-même donc, elle ne serait bien qu'un simple changement qualitatif, l'idée de la mesurer provenant de l'illusion répétée de voir croître en un point du corps cette sensation qui en réalité ne fait que s'enrichir d'une multiplicité inaperçue de sensations plus élémentaires, équivalentes à des mouvements initiés dans diverses parties du corps. Le phénomène de la douleur semble bien corroborer une telle interprétation. Une douleur d'intensité croissante n'est en aucun cas une sensation prenant son origine dans telle ou telle partie du corps et gagnant en force, c'est plutôt un état de l'âme qui s'enrichit d'une multiplicité de sensations provenant de différents mouvements corporels initiés. En elle-même la douleur est dérangeante, puis désagréable puis insupportable. C'est rapportée aux nombreux mouvements de l'organisme pour y échapper qu'elle devient quantifiable.

Mais qu'en sera-t-il à présent des sensations représentatives ? Il ne suffit pas de déclarer à leur propos que leur dimension mesurable provient de ce qu'il y a d'affectif en elles. Certes, plus une source lumineuse est forte, plus la sensation grandira en proportion et nous avons déjà éclairé ce point. L'intensité du déplaisir provoqué par

⁹ Voir le paragraphe suivant.

¹⁰ DI, p. 25.

L'aveuglement provient des mouvements d'évitement naissants dont la sensation est lourde. Certes, plus un son est faible plus il faut fournir un effort (de rapprochement, d'attention) pour se le rendre audible et ce sont tous ces mouvements musculaires qui sont en dernier ressort mesurables. Cependant, dans les intensités moyennes, le caractère représentatif de la sensation apparaît pour lui-même et donne lieu à une nouvelle interprétation. Ici en effet l'attention de notre conscience ne se porte plus sur les mouvements à faire mais sur l'objet extérieur. Ce n'est donc plus à partir de ces mouvements qu'on peut comprendre la mesure des sensations. Qu'en est-il donc dans ce cas précis ? Comment comprendre que de telles sensations puissent encore donner lieu à un sentiment d'intensité ? L'illusion provient incontestablement de ce que nous projetons sur la sensation qualitative nue l'idée quantitative de sa cause. Que la main droite pique la main gauche à l'aide d'une épingle, nous voici en présence d'une sensation qui évolue du simple chatouillement jusqu'à la douleur irradiante. Cette variété qualitative de sensations est cependant masquée par la représentation que je me fais de la main droite qui fournit un effort progressif afin de piquer le même endroit de plus en plus profondément. S'agit-il d'un son ? L'intensité qu'on attribue à la sensation sonore n'est que la projection des coups qu'il a fallu donner pour produire un son semblable ou bien l'effort à fournir pour enfler sa voix jusqu'à produire le même son. S'agit-il cette fois d'une sensation de chaleur ? Au lieu de constater naïvement le changement qualitatif que nous éprouvons, nous projetons sur lui les réactions, les mouvements, les efforts à fournir pour éviter par exemple la brûlure ; et c'est cet ensemble de mouvements qui est le fondement de ce que nous croyons appeler une intensité mesurable. C'est dès lors toujours le recours à l'expérience passée qui vient doubler en quelque sorte l'observation naïve des sensations représentatives et fortifier la croyance qu'elles sont mesurables. La science ne fait d'ailleurs que renforcer l'opinion du sens commun en décelant derrière les mouvements physiques que nous devons fournir pour reproduire le son telle quantité de vibrations que nous croyons alors éprouver directement, en vertu d'un saut pourtant indu entre une mesure quantitative et une donnée qualitative. Une telle illusion est bien à l'œuvre au sein de la psychophysique de Fechner. Tandis que l'excitation progresse de manière continue et que la sensation varie par sauts brusques, la science prend comme étalon de mesure les différences de sensations toutes identiques entre elles correspondant « au plus petit accroissement perceptible de l'excitation extérieure. »¹¹ Dès lors on peut traiter comme une quantité la différence de sensation sensible à la conscience et l'on pourra mesurer une sensation à partir de cette différence. Mais une telle démarche suppose précisément qu'on fasse de l'intervalle entre S et S', à savoir entre deux moments clairement identifiés par la conscience d'une même sensation, une réalité mesurable. Or, non seulement il paraît difficile de comprendre en quoi ce passage peut être une quantité, puisque seule l'augmentation continue d'excitation l'est, mais l'existence de l'intervalle lui-même est

¹¹ DI, p. 48.

problématique puisque seuls les états S et S' sont attestés par la conscience et que le sens de ce passage ne peut alors être que qualitatif.

Conclusion

Force est donc bien d'admettre pour conclure sur ce point, que l'idée d'intensité est un concept équivoque et que l'idée de grandeur intensive se nourrit d'une telle équivoque. D'une part, et lorsque c'est surtout aux états profonds que nous pensons, l'intensité désigne une multiplicité d'états élémentaires dont l'état fondamental est riche, d'autre part, lorsque nous pensons avant tout aux sensations, l'intensité devient une grandeur mesurable et l'état de conscience une quasi-chose. Parce que le sens commun éprouve le besoin de se comprendre pour communiquer ses besoins, et parce qu'il est habitué à connaître les choses pour agir sur elle, il a tendance à se comprendre comme il comprend les choses. C'est donc en projetant l'idée de grandeur extensive de la cause physique de la sensation sur la sensation elle-même, qu'il contribue à créer l'idée de grandeur intensive. Mais cela ne suffit pas car il suffirait alors de rappeler qu'une sensation n'est pas superposable dans l'espace comme peut l'être une chose pour expliquer qu'elle échappe à la mesure. En d'autres termes, si nous sommes portés à la mesurer malgré tout, c'est bien qu'elle donne prétexte dans son contenu même à quelque chose qu'on pourra qualifier d'intensité, et tel est le sens de la multiplicité interne dont telle ou telle sensation est riche. C'est donc parce que le sens commun éprouve confusément une telle richesse psychique en lui, c'est parce qu'il peut distinguer des vécus intérieurs plus ou moins complexes, et puisqu'il demeure fasciné par la tendance à objectiver, qu'il va projeter sur la sensation purement qualitative l'idée de sa cause, sujette à la mesure. Ce n'est donc pas tant d'après le modèle de la mesure d'une chose extérieure qu'on pourra dire un état intérieur plus ou moins intense. Mais c'est à partir de l'épreuve par la conscience d'une intensité intérieure qu'on assignera une certaine grandeur à la cause. Tout se passe donc comme si la sensation était à l'intersection de la qualité et de la quantité, de l'intérieur et de l'extérieur et que comme telle elle pouvait donner prise à la mesure. C'est d'ailleurs une illusion du sens commun que la science prolonge en identifiant derrière les états internes les causes externes qu'elle assujettit à la mesure : en croyant quantifier ceux-là, elle ne fait que mesurer ceux-ci. Or la description pour eux-mêmes des vécus intérieurs nous porte plutôt à rétablir les différences de nature qui s'imposent entre la sensation purement intérieure, susceptible d'une intensité purement qualitative et la chose physique purement extérieure, dotée d'une grandeur extensive.

Pour autant, cette analyse demeure encore abstraite. Certes, on ne peut pas mesurer l'intensité d'un état psychique isolé. Mais aussi un tel état n'existe pas. L'effort de Bergson a d'ailleurs consisté à rappeler que tout état apparemment simple impliquait toujours peu ou prou une multiplicité confuse d'états élémentaires. Il faut donc à présent

se demander en quel sens l'âme peut être le lieu d'une telle multiplicité. Se pourrait-il que l'équivocité de l'idée d'intensité qui impliquait à la fois celle d'une multiplicité interne et d'une grandeur extensive, se retrouve au plan même de l'idée de multiplicité intérieure ? L'idée d'une quantification des états intérieurs n'était-elle pas déjà préparée par une représentation numérique de la totalité des états d'âme qui constitue la conscience ? La conscience peut-elle se comprendre à partir d'une collection d'états d'âme compris comme des quasi-choses ou bien est-elle irréductible à une telle multiplicité et le sens de la totalité qu'elle est doit-il être compris autrement ?

III. L'idée de multiplicité interne

De même que l'idée de grandeur intensive reposait sur un mixte mal analysé, il faut dire que l'idée de multiplicité donne lieu à une confusion qu'il faut clarifier. Pour comprendre en quel sens la conscience est constituée d'une multiplicité d'états d'âme, il faut se livrer à une analyse du concept de nombre, puisque c'est avec lui que l'idée d'une multiplicité unifiée en tout fait d'abord sens. Pour s'assurer que la conscience relève bien d'une multiplicité de type numérique, il faut commencer par en analyser le concept.

De prime abord, le sens commun pense compter dans le temps. Le nombre est en effet l'unité d'une multiplicité, l'acte d'un esprit qui rassemble des unités entre elles sur le mode de la somme et qui lui donne un nom. Or, tout comptage semble supposer la distinction d'un avant et d'un après, distinction en vertu de laquelle une unité peut s'ajouter à la précédente jusqu'à ce que le nombre final soit obtenu. Pourtant, la description de l'opération par laquelle on obtient un nombre semble indiquer tout autre chose. L'idée de nombre implique la représentation d'unités dont on a fait abstraction des différences individuelles afin de les considérer comme identiques. Faute d'une telle identité, il ne serait pas possible de sommer ces unités et c'est ce que Bergson rappelle en indiquant la différence qu'il y a entre compter des soldats et en faire l'appel. Mais une telle identité suppose bien aussi une différence pour ainsi dire *a minima*, sous peine de ne faire que répéter pour ainsi dire la même unité et de l'égaliser à elle-même. Pour qu'il y ait multiplicité, il faut bien en effet qu'on puisse distinguer des unités qui sont par ailleurs rigoureusement identiques. Ces unités devront donc se distinguer par leur position dans l'espace idéal dans lesquels nous les incluons. Il apparaît alors que c'est dans l'espace que nous comptons et non pas dans le temps. Compter suppose de retenir les unités passées *quelque part* afin, d'une part de les conserver, et d'autre part de les distinguer. Or cette représentation d'un milieu homogène qui rend possible des différences locales est précisément ce qu'on appelle l'espace.

Il fallait faire cette analyse pour montrer que l'organisation de notre vie intérieure ne parvient pas nécessairement à remplir les attendus d'un tel dénombrement spatialisant. En d'autres termes, il y aura peut-être deux manières de distinguer, deux

manières de faire nombre dont l'une n'admet pas la localisation dans l'espace. Et la découverte de cette double multiplicité peut se faire par deux voies différentes selon qu'on s'intéresse en priorité au mode d'être de la conscience ou au mode d'être de la matière. Commençons par prêter attention au témoignage de la conscience. Peut-on donc, en premier lieu, envisager une comptabilité des états qui composent la conscience comme on en réalise par exemple avec le chiffre d'affaire d'une société afin de le déclarer au fisc ? Compter des objets matériels ne pose guère de difficulté, puisque par définition ils sont situés dans un espace, et qu'il suffit de penser qu'ils y sont inscrits séparément mais simultanément pour les nombrer. On pourra donc nombrer la quantité de produits vendus et additionner leur prix de vente afin d'obtenir le revenu de l'année. En revanche, un tel dénombrement n'est pas possible pour les états de l'âme. Distinguer, c'est-à-dire séparer, revient à penser entre eux des intervalles vides. Or il faut, pour penser la permanence de ces intervalles et de ces états, supposer un milieu homogène qui ne peut être que l'espace. En effet, en eux-mêmes jamais ces états ne pourraient se conserver et être ajoutés aux autres, sauf peut-être à penser un type de conservation qui échappe aux conditions offertes par l'espace, et partant aux conditions du dénombrement. On pourra toujours objecter que nous *comptons* les sensations dans l'espace. Les bruits de pas dans le couloir sont comptés en se représentant l'idée de leur cause et en imaginant le pied foulant plusieurs fois le sol ; les tintements d'une cloche sont associés à la représentation de son va-et-vient. Mais autre chose est le recueil des sensations dont chacune fait impression et s'amalgame aux autres pour produire « à chaque fois » un effet qualitativement différent autre chose l'opération par laquelle je me représente, dans un espace idéal, les sensations juxtaposées, afin de n'en retenir qu'un extrait commun, l'équivalent de leur position dans l'espace, en éliminant leur différence individuelle et la manière toute psychique qu'elles ont de se fondre les unes dans les autres pour produire une qualité sonore à chaque fois unique. On peut donc, et à bon droit, distinguer deux types de multiplicité. L'une est pour ainsi dire immédiate puisqu'elle est déjà donnée : les choses sont dans l'espace et comme telles susceptibles d'être dénombrées. L'autre suppose un effort d'abstraction plus grand, une opération de figuration symbolique, puisque l'altération continue des états de conscience doit s'effacer derrière un travail de symbolisation qui les sépare les uns des autres et les rend identiques les uns aux autres. La multiplicité obtenue suppose la répétition du même et la différence des « unités » qui la composent n'a de sens que topographique.

Mais on obtiendrait le même type de distinction en tenant compte d'une propriété de la matière jugée plus essentielle que d'autres : l'impenétrabilité. Cette propriété négative n'est pas identifiée par des moyens sensibles, contrairement à la pesanteur ou la résistance. Un corps qui en pénètre un autre est chose plus inconcevable qu'une surface qui n'offre pas de résistance ou un fluide impondérable, comme le fait remarquer Bergson. Une nécessité d'un ordre supérieur à la nécessité physique est ici à l'œuvre. D'ordre logique, elle revient à acter que la représentation du nombre deux

suppose nécessairement l'idée de deux points occupant des places distinctes dans l'espace. En d'autres termes, en croyant énoncer une propriété de la matière nous énonçons une propriété de l'espace, et si nous sommes victimes de cette confusion, c'est que nous associons la matière et le nombre, en croyant naïvement que celui-ci est une réalité indépendante de l'espace. Il faut donc à nouveau reconnaître la solidarité de l'idée de nombre et de l'idée d'espace. Dès lors compter des états de conscience pourtant pénétrables les uns aux autres suppose de les symboliser par des unités homogènes qui ne se pénètrent en aucune façon puisqu'elles occupent des places bien distinctes dans l'espace. Considérer l'impénétrabilité de la matière comme sa propriété essentielle, c'est donc reconnaître la distinction entre les choses étendues susceptibles d'être comptées directement et les faits de conscience par essence pénétrables et qui ne peuvent être nombrés qu'à condition de les projeter dans un milieu homogène, l'espace.

Il faut donc conclure de cette double analyse qu'un double point de vue est possible sur la conscience. Si on en croit « la conscience réfléchie », alors notre vie intérieure se décompose en une collection d'états d'âme séparés. Ce qui valait pour chacun de ses éléments vaut alors pour la totalité du moi. Tandis que chaque état de conscience pouvait être isolé, ramené à une identité commune, et quantifié au point de pouvoir lui attribuer une intensité, la totalité du moi prend quant à elle la forme d'une somme d'états rendus homogènes. Nous pouvons bien appeler temps cette forme de juxtaposition globale des faits psychiques dont la conscience semble riche puisqu'ils peuvent être l'objet d'une énumération et prendre la forme d'une succession. C'est ce qui fait dire à Bergson :

« Le temps ainsi compris ne serait-il pas à la multiplicité de nos états psychiques ce que l'intensité est à certains d'entre eux, un signe, un symbole, absolument distinct de la vraie durée ? »¹²

La conscience réfléchie ne nous donne donc pas une connaissance immédiate de ses états puisque ceux-ci ne sont vus qu'à travers le prisme de l'espace, l'homogénéité étant la condition de l'extériorité des états d'âme entre eux. Autant dire que la réflexion provoque une objectivation des états intérieurs et en modifie la nature. La vie de la conscience n'est pas comprise en elle-même mais à partir de la projection dans l'espace opérée par la conscience qui fait retour sur elle-même. Puisque nous nous percevons comme une somme d'états extérieurs les uns aux autres qu'on peut nombrer et comme le nombre est une réalité qui suppose l'espace, force est de reconnaître que la conception que nous avons de la conscience demeure abstraite ou symbolique, et que le temps dans lesquels nous croyons nous appréhender est en réalité de l'espace. Nous sommes extérieurs à nous-mêmes et nous nous concevons comme tels. Ceci signifie dès lors que seul un retour à soi-même qui s'affranchirait de toute symbolisation numérique et qui

¹² DI, p. 67.

s'abstrairait de toute représentation spatiale aurait une chance de découvrir le temps vrai et partant de *se* découvrir. Il faudrait donc, si c'est possible, se comprendre autrement qu'à partir du schème spatial qui nous permet de comprendre les choses du monde. La tendance même que nous avons d'interpréter la succession de nos états intérieurs à partir d'images empruntées au domaine de l'espace impose un effort de purification intérieure afin de ressaisir la conscience en elle-même et non à travers un prisme qui en modifie la nature. Ne rendons nous en effet pas compte de la succession de nos vécus en utilisant un lexique qui doit davantage à la topographie qu'à la chronologie ? Eprouver de l'ennui, c'est avoir la conscience que le temps vécu « s'étire » ou « s'allonge ». « Etre pressé », c'est trouver que « l'intervalle » de temps est court entre le moment présent et l'objectif qu'il faut atteindre ou réaliser. Il convient alors désormais de procéder à une description du temps et de l'espace pour eux-mêmes afin de savoir si un autre temps, et donc une autre description de la conscience, est possible. La vie intérieure peut-elle être ressaisie indépendamment du cadre spatial dans lequel on l'appréhende le plus souvent ? Y a-t-il une vie de la conscience irréductible à la conception numérique qu'on s'en fait le plus souvent ? Pouvons-nous découvrir un troisième type de multiplicité qui ne soit ni celle des choses extérieures ni celle qui découle de la projection, dans notre intériorité, de la multiplicité spatiale ? Existe-t-il une temporalité qui ne doive rien à la spatialité ?

Bergson définit l'espace comme l'homogénéité même. Nous percevons des corps dans l'espace. Mais quelle réalité accorder à l'espace ? Comment pouvons-nous rendre compte du fait de l'extériorité ? L'espace est-il extrait à partir des sensations que nous avons des qualités des corps, et constitue-t-il un caractère qui leur est commun ou bien a-t-il un statut ontologique à part des sensations et se surajoute-t-il à elles ? Non seulement Bergson considère que la solution apportée par Kant à ce problème n'a pas été sérieusement contestée par les doctrines qui ont suivi, mais il trouve dans *l'Esthétique transcendantale* la justification du caractère « réel » de l'espace. Bergson comprend en effet la thèse kantienne de l'idéalité transcendantale de l'espace comme la reconnaissance de son autonomie ontologique. Kant donne un fondement philosophique à la croyance populaire en la réalité de l'espace, comme forme détachable des sensations grâce auxquelles nous avons un premier accès aux choses. Et quand bien même les explications empiristes de Lotze, Bain ou Wundt visant à faire naître l'espace, comme réalité extensive, des sensations inextensives semblent nier l'autonomie du premier par rapport aux secondes, il n'en reste pas moins que l'acte par lequel on obtient l'espace à partir d'une juxtaposition des sensations requiert un esprit capable de synthèse et de juxtapositions dans lequel Bergson croit reconnaître l'idée kantienne de forme *a priori* de la sensibilité. Une fois cet héritage kantien assumé, quel sens peut-on donner à cette forme de l'esprit qu'est l'espace ? Percevoir un objet suppose la capacité à ordonner les sensations que ses qualités provoquent en nous. Pour que l'objet ne se réduise pas à un flux indistinct de sensations qualitativement différentes, il faut bien pouvoir leur imposer un ordre de différenciation autre que qualitatif. Ce principe permet de distinguer les

sensations les unes des autres et de les attribuer à un même objet. Telle est précisément la fonction de l'espace qui, en tant que milieu homogène, permet de distinguer les sensations entre elles. C'est bien cet acte d'homogénéisation des sensations qualitativement différentes qui rend possible l'extériorité du monde par rapport à nous, car en distinguant les sensations les unes des autres, je les distingue aussi de moi. C'est faute de cette faculté proprement humaine que les animaux s'orientent seulement dans une étendue qualitative et non dans un espace conçu comme homogène. S'ils parviennent à des actes remarquables d'orientation, c'est cependant en vertu d'une perception encore concrète de l'étendue et non grâce à la représentation d'un espace homogène vide au sein duquel les choses pourraient être situées (grâce à la juxtaposition des sensations qu'elles provoquent en nous). Bergson peut donc définir l'espace, la conception par l'intelligence d'un milieu vide homogène qui rend possible la juxtaposition, l'extériorité et partant les facultés proprement humaines de compter, d'abstraire et de parler.

Autant dire que toute forme homogène, toute forme s'abstrayant des qualités, sera spatiale. En effet, ou bien il y a deux types d'homogénéité mais alors on ne voit plus en quoi peut bien consister le concept d'homogénéité compris comme étant la représentation d'une nature sans différence qualitative. L'homogène en effet contiendrait en son sein une différence de nature. Ou bien l'homogénéité est une et puisque l'espace se définit avant tout par elle, toute homogénéité sera par essence spatiale. Si donc une réalité hétérogène existe, celle des qualités sensibles, elle ne devra rien à l'espace, sera succession pure sans juxtaposition. Pourtant, la conception traditionnelle du temps comme succession, distinction d'un avant et d'un après ne suppose-t-elle pas la représentation d'un autre type de milieu homogène ? Il y aurait alors deux milieux indéfinis, celui de l'espace au sein duquel coexistent les choses, celui du temps au sein duquel leurs représentations se succèdent. Pourtant une double remarque nous conduit à douter qu'il s'agisse là du temps pur. D'une part, le concevoir comme un milieu déjà donné au sein duquel les états d'âme s'enchaînent revient à le soustraire au temps qui dure et à le plonger dans l'espace. D'autre part, comprendre ces états comme extérieurs les uns aux autres, et en un sens comme à distance de nous, suppose qu'ils ont entre eux un rapport du même type que les choses entre elles et vis-à-vis de nous. Or ce qui vaut pour les choses extérieures ne vaut pas pour les états d'âme. La pénétrabilité qui les caractérise fait que chacun d'eux représente en un sens l'âme tout entière. Cette double indication nous porte à croire qu'à cette idée du temps se joint en réalité celle d'espace. Il n'y aurait donc pas deux formes d'homogénéité mais une seule, celle de l'espace, et un autre domaine de l'être qui se définit au contraire par l'hétérogénéité. Le temps spatialisé ou homogène se ramènerait donc à l'espace.

Mais il faut vérifier cette analyse en mettant à l'épreuve l'hypothèse contraire. Si les deux formes de l'homogène doivent se réduire l'une à l'autre, en vertu de leur définition même, il reste en effet à déterminer quelle est celle des deux qui jouera le

premier rôle. Or au lieu de tirer le temps de l'espace n'est-il pas possible de tirer l'espace à partir du temps ? C'est ce que l'école anglaise prétend faire selon Bergson. Prenons en considération la succession de sensations tactiles qu'une main explorant une surface éprouve. Cette série de sensations qualitativement distinctes a lieu selon un ordre temporel bien défini. Mais puisque cet ordre est réversible dans la mesure où la main peut éprouver à rebours les sensations qu'elle a déjà connues, on peut bien dire que c'est l'espace, ici tactile, qui provient du temps. Les situations des choses prennent place dans l'espace parce qu'elles ont suivi un certain ordre dans le temps. Cependant Bergson dénonce dans cette déduction l'introduction à notre insu de la représentation de l'espace. En effet pour pouvoir introduire l'idée d'ordre au sein de la succession temporelle, il est nécessaire de pouvoir distinguer les termes qui le composent et de pouvoir comparer les places qu'ils occupent. Ils doivent donc être représentés de manière simultanée et distincte. Au lieu d'une succession pure de termes, nous avons alors une représentation « simultanée, de *l'avant* et de *l'après* »¹³, comme le dit Bergson. C'est donc l'espace qui est introduit subrepticement dès lors que nous parlons d'un ordre de succession, c'est-à-dire d'une représentation d'états distingués selon leur place, mais tous présents au même moment. En effet, considérées en elles-mêmes, indépendamment de tout symbolisme spatial, les sensations tactiles ne s'ordonnent pas. C'est même cette absence d'ordre qui permet de définir la succession dont la conscience est en elle-même capable. Que découvre en effet une conscience qui s'abstient de distinguer ses états intérieurs en les étalant dans un espace ? C'est un nouveau type d'identité que Bergson appelle durée qui s'offre au regard intérieur et dont les images de la mélodie et de l'organisme permettent de rendre compte. Au lieu de séparer les états de l'âme en les plongeant dans l'espace et d'adopter un point de vue extérieur à eux, la conscience rentre en elle-même en assistant au spectacle de leur fusion¹⁴. Plus précisément, la conscience se constitue comme telle et abolit la distance qui la sépare de ses états, en laissant ses états s'organiser entre eux au lieu de les distinguer :

« La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre »¹⁵.

Se faire, et se faire durée, ce n'est donc pas s'abîmer dans la contemplation passive d'un état particulier en excluant tous les autres – autant vaudrait rester prisonnier de l'instant, d'un présent éternel qui ne passe pas – mais rattacher l'état présent aux états passés, en vertu d'un lien dont l'intimité est telle que le présent ne puisse tirer sa nuance

¹³ DI, p. 76.

¹⁴ Comme le synthétise Frédéric Worms, « La conception bergsonienne du temps », in *Philosophie*, n°54, juin 1997, p. 73 : « Ce qu'il faut donc critiquer, c'est à la fois l'idée d'un « temps homogène », et d'un sujet extérieur qui accomplirait la synthèse des instants distincts de sa vie (...). Ce qui fait que la passivité du temps vécu est en même temps l'activité d'un sujet vivant, c'est que le "fait" de la succession est en même temps un acte en train de "se faire" ».

¹⁵ DI, p. 75.

propre que de sa solidarité avec les états passés. Autant dire donc que l'abstraction de l'abstraction, c'est-à-dire la purification de tout schème spatial au sein de notre conscience, conduit à découvrir un autre mode d'organisation des états de notre vie intime. Loin qu'on puisse observer un vide entre eux, en vertu d'un découpage net entre l'instant présent et les moments passés, comme si le premier ne devait rien aux seconds, il faut se mettre en état de comprendre à quel point le présent est lourd du passé dont il reste solidaire. Loin donc que les états se distinguent, se conservent et s'ordonnent dans un espace idéal, ils se pénètrent, demeurent et s'organisent entre eux. Comme un être vivant dont la somme des organes constitue la totalité mais seulement à condition de se rendre intimement solidaires les uns des les autres, ou comme une mélodie dont la note ultime ne tire sa sonorité propre que de récapituler l'ensemble des notes qui l'ont précédée, la vie intérieure consiste dans la fusion de nos états intérieurs entre eux. C'est parce que le moi renonce à séparer ses états psychiques en projetant sur eux une représentation spatiale qu'il peut se rejoindre lui-même, et se découvrir dans son changement perpétuel le même être qui évolue. Il faut donc reconnaître que l'espace ne saurait être tiré du temps, puisque le temps pur ne doit rien à l'espace, est l'hétérogénéité même, tandis que le temps dont on prétend déduire l'espace est déjà un temps dans lequel l'espace a été projeté à notre insu.

Mais alors on comprend mieux le principe de l'illusion dont ont été victimes ceux qui ont prétendu établir un rapprochement entre le temps et l'espace, considérés comme deux formes également homogènes mais pourtant différentes. En se représentant le changement intérieur comme une succession d'états qui s'enchaînent, ils pensent l'évolution du moi sous la forme d'une ligne sur laquelle on peut distinguer différents points. À cela tient le rapprochement du temps avec l'espace, tout en en préservant la différence, puisque la ligne ne comporte qu'une dimension, tandis que l'espace en occupe trois. Force est de reconnaître pourtant que cette image de la ligne bien comprise n'a de sens qu'en supposant un observateur extérieur pour qui la juxtaposition des points fait sens. Et c'est dès lors bien l'espace comme tel qu'il faut réintroduire quand on prétend comprendre le changement interne à partir d'une ligne. En d'autres termes, soit on adopte un point de vue intérieur sur nos états, et dans ce cas, nous évoluons avec nos états et ne sommes rien d'autre que ces états s'organisant à chaque fois différemment. Ce serait l'hétérogénéité pure, la durée. Soit on prend une distance à l'égard de ce changement, on y assiste en tant que spectateur extérieur, et nous voyons dans l'image de la ligne un moyen commode de se représenter la vie intérieure. Mais ce sera alors dans l'espace que nous nous figurerons la vie du moi.

Pourtant une triple objection semble infirmer une telle conclusion. Non seulement en effet nous comptons le temps qui passe – les montres, les horloges, les agendas qui organisent notre quotidien en témoignent – mais le mouvement des choses indique que le temps n'est pas simplement le fait de la conscience, et qu'il a pour ainsi dire une réalité objective. Ce mouvement est d'ailleurs mesuré par la physique, et peut

donc être quantifié. Faut-il donc vraiment renoncer à l'idée d'une réalité du temps homogène ? N'est-il pas en effet l'équivalent strict de la forme spatiale avec cette seule différence qu'il s'applique à l'ordre de la succession et non plus à celui de la coexistence ? Mais, et en premier lieu, lorsque nos horloges mesurent le temps, de quel temps au juste est-il question ? Si je m'en tiens à l'observation toute physique de l'aiguille qui tourne, et si je fais abstraction du temps pur qui est durée en moi, force est de reconnaître que je ne me représente que des positions au sein d'un espace, et même une seule position puisque, faute de temps, les positions antérieures ne sont pas conservées dans ma mémoire. Inversement, si je fais abstraction de l'espace pur, des positions que l'aiguille occupe à l'extérieur de moi, alors je constate la pure hétérogénéité des phénomènes de ma conscience. Bergson peut alors résumer son propos :

« Ainsi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession »¹⁶.

Dès lors, du point de vue de l'espace pur comme de celui du pur temps, il n'est pas possible de compter le temps qui passe. Dans un cas, faute d'une conscience dotée de mémoire, les positions successives de l'aiguille ne peuvent pas être retenues et donc éventuellement ajoutées les unes aux autres ; elles se distinguent par leur position dans l'espace, mais avec cette particularité que la précédente n'est plus quand la suivante paraît. Dans l'autre cas, il y a bien une succession de sensations intérieures mais qui échappent au nombre. Que le tic-tac de l'aiguille finisse en effet par m'inviter au sommeil montre assez comment l'organisation des états intérieurs ne doit rien à la juxtaposition, condition du dénombrement. Si c'est le dernier son qui entraîne le sommeil, pourquoi le premier n'a-t-il pas aussi bien créé cet effet ? Dira-t-on qu'il tire son étrange pouvoir de sa juxtaposition avec ceux qui l'ont précédé ? On peut pourtant imaginer le souvenir d'une série identique auquel on ajoute un son nouveau sans que l'endormissement s'ensuive. Nous n'avons donc pas le choix. C'est parce que les sons ressentis fusionnent entre eux, s'amalgament, se pénètrent les uns les autres qu'il en ressort une qualité toute particulière qui plonge l'auditeur dans le monde des rêves. Prises en elles-mêmes, ces deux formes pures de l'espace et du temps ne pourront donc donner lieu à une quelconque mesure du temps. Ainsi c'est seulement sous la condition d'un échange réciproque entre le temps et l'espace – ce que Bergson appelle « un phénomène d'endosmose »¹⁷ – que, d'une part, nous pourrions compter le temps et, d'autre part, assister à une dissociation de notre vie intérieure sous forme d'une association d'états d'âme séparés les uns des autres par des intervalles vides. En effet, on peut faire correspondre à chaque position bien distincte de l'aiguille un moment de notre

¹⁶ DI, p. 81.

¹⁷ DI, p. 81.

vie intérieure. Au lieu de continuer à se pénétrer les uns les autres, les moments de notre conscience en viennent à épouser le rythme même de l'aiguille, à s'identifier à ses positions successives, en un mot à s'étaler dans l'espace, à se décomposer en phases bien distinctes. Mais inversement, au lieu que les positions de l'aiguille s'évanouissent au fur et à mesure de l'avancée de l'aiguille, celles-ci sont pour ainsi dire conservées en mémoire, reçoivent quelque chose du temps qui structure notre moi. Ou, plus justement, elles peuvent s'aligner et se conserver dans un espace idéal précisément parce qu'elles ont modifié la figure du temps, qui n'est plus durée mais juxtaposition : elles reçoivent donc en retour cette influence qui leur permet de prendre place dans l'espace tout en s'additionnant les unes aux autres afin d'être comptées. On le voit, c'est bien alors l'idée d'un temps homogène qui résulte de cette endosmose, et qui affecte autant notre vie intérieure que le temps des activités humaines. Il est vrai qu'autre chose est de mesurer le temps des activités humaines, autre chose de mesurer le mouvement des choses. On pourra en effet toujours admettre que la durée intérieure est irréductible à la logique du nombre, et ne peut être mesurée qu'au prix d'une déformation utile à l'organisation sociale, tout en reconnaissant qu'il existe pourtant un temps objectif, celui qui affecte les choses. En d'autres termes, une fois démasquée l'illusion en vertu de laquelle nous comprenons le temps de l'homme à partir de sa traduction spatialisée, une fois admise la différence qui existe entre la durée intérieure et le mouvement extérieur, il demeure incontestable que le temps homogène conserve une réalité dans l'ordre des choses extérieures. Non seulement en effet il semble que le mouvement ne puisse pas se comprendre sans faire référence à un tel temps, mais en outre l'entreprise du physicien consiste essentiellement à opérer des mesures du mouvement, preuve s'il en est que c'est là une réalité quantifiable. Il ne faudrait donc plus s'étonner de notre difficulté à nous ressaisir comme durée pure. Puisque les choses durent dans un temps homogène et puisque nous semblons durer comme elles, nous comprenons le temps de la conscience à partir du temps des choses, le temps pur à partir du temps homogène. Il conviendrait alors de séparer l'un et l'autre domaine, celui de la conscience et celui des choses, afin de distinguer deux types de temps, quoi qu'il en soit ensuite de la difficulté qu'il y aurait à penser leur unité. Cependant, une telle démarche n'est pas nécessaire. De fait, selon Bergson, ici encore il faut appliquer la distinction de l'espace pur et de la durée afin de dissiper l'illusion selon laquelle le mouvement qui a lieu dans l'espace prendrait aussi un temps sans nuance qualitative, mais divisible et homogène. Car de deux choses l'une. Soit l'on prend en compte l'espace dans lequel le mobile évolue, et en ce cas, nous n'avons affaire qu'à une somme de positions, et en aucun cas à un passage de l'une à l'autre. Soit, pour penser ce passage, il faudra fondre les sensations qu'une conscience a des différentes positions par lesquelles le mobile passe. Mais alors c'est dans la durée que le mouvement aura lieu, et il faudra le définir avec Bergson « une synthèse mentale »¹⁸. C'est seulement en distinguant l'espace parcouru et la conscience qui

¹⁸ DI, p. 82.

effectue la synthèse des positions qu'on pourra se faire une idée exacte de la mobilité. Cette distinction apparaît d'ailleurs à même la perception dans le cas du passage d'une étoile filante. Le contraste entre la trace lumineuse pour ainsi dire figée et la sensation de mobilité met au jour l'irréductibilité du mouvement au support spatial au sein duquel il a lieu. D'où vient alors qu'on puisse mesurer le mouvement ? Ici encore seul un phénomène d'endossement permet de comprendre l'émergence de cet être fictif qu'est le mouvement mesurable. C'est parce que nous réduisons le mouvement à l'espace que nous le concevons divisible et c'est parce que nous projetons ce mouvement devenu divisible à l'extérieur que nous pouvons le mesurer. Autant dire qu'en projetant le mouvement dans l'espace, nous le rendons mesurable en même temps que nous abolissons la durée que pourtant il est. En étalant le mouvement dans l'espace, en le réduisant à la somme des positions par lesquelles il est passé, nous abolissons la différence vécue entre le passé et le présent, et identifions le présent et le passé dans un instant unique qui se répète toujours semblable à lui-même. Nous avons ici le principe sur la base duquel le physicien pourra nombrer ce qu'il appelle le temps. Il constate en effet deux simultanités : la première entre la position initiale du mobile et un état d'âme, la seconde entre le point d'arrivée et un autre état d'âme. C'est l'espace qui sera mesuré mais nous aurons l'impression de compter le temps puisque nous nous référerons implicitement au sentiment que fait en nous l'intervalle vécu de la durée éprouvée pendant le déplacement du mobile. L'idée que le temps pur n'apparaisse pas comme tel dans les calculs de la physique peut être vérifiée sur une hypothèse de pensée. Imaginons que l'univers aille deux fois plus vite. Nul doute qu'il se produirait un changement qualitatif au sein de l'âme qui vit les mouvements. Mais rien ne paraîtrait dans les mesures, puisque le nombre de simultanités demeurerait le même.

Ainsi, et quels que soient les phénomènes psychiques considérés, il faudra distinguer deux types de multiplicité interne, deux types de temps, en un mot deux aspects du moi. C'est donc parce qu'il y a une opposition fondamentale entre la forme homogène de l'espace et la forme hétérogène du temps qu'il est nécessaire de distinguer, au sein du moi, un temps qualité et un temps quantité, qui n'est que l'aspect que prend l'intériorité lorsqu'elle est aperçue à travers l'espace. C'est par une purification critique au sein même de notre intériorité que nous pouvons démêler les formes pures et la forme mixte. Il ne faut pas pour autant distinguer substantiellement deux moi. Bergson l'affirme sans ambiguïté :

« C'est le même moi qui aperçoit des états distincts, et qui, fixant ensuite davantage son attention, verra ces états se fondre entre eux comme des aiguilles de neige au contact prolongé de la main »¹⁹.

¹⁹ DI, p. 103.

En d'autres termes, il est toujours question du même moi mais avec des degrés de profondeur différent selon le rapport qu'il nourrit au monde extérieur. Qu'il s'agisse de la perception, des sensations, des sentiments ou des idées, nous pouvons toujours distinguer un rapport profond à soi et un rapport plus extérieur. Les formes extrêmes du rêve, dans lequel nous sommes pleinement détachés des exigences que requiert le monde extérieur, et de la perception, dans laquelle nous projetons l'idée de la cause objective sur la durée du mobile perçue confirment cette dualité interne au moi. C'est donc bien la nécessité de se rapporter au monde extérieur qui nous contraint à nous mécomprendre nous-mêmes. Parce que nous devons agir dans un monde qui requiert la mise en commun de nos perceptions, de nos sentiments et de nos idées, nous objectivons notre vie intérieure en en faisant une somme d'états distincts, déterminés et communs. Le langage et la vie sociale accentuent donc ce que la forme de l'espace inscrite en nous rend possible. Il faut donc conclure que l'idée d'un moi éclaté en une multiplicité distincte d'états épars est une réalité dérivée au regard de l'organisation intime du moi où chaque moment psychique est solidaire des précédents et prépare le suivant.

IV. L'idée de détermination nécessaire

Le dispositif en vertu duquel la thèse déterministe est amenée à contester l'existence de la liberté intérieure peut donc à présent être déjoué. Le moi composé d'un agrégat de faits psychiques dont chacun possède telle ou telle intensité adoptera tel ou tel comportement selon le rapport entre les quantités de force que chacun possède. C'est sous cette condition qu'on pourra dire que l'idée de devoir a été moins forte que le sentiment de plaisir ou que la force de la jalousie a été plus intense que la voix de la raison. L'âme sera déterminée par le plus puissant des sentiments qui la compose. Or nous savons à présent que cette vision du moi, qui n'est pas fausse, reste cependant superficielle. Bergson ne réfute pas en effet le déterminisme mais il en conteste le caractère unilatéral. L'associationnisme, qui fait du moi un agrégat composé d'éléments pourvus d'une quantité de force donnée, se le représente à partir de la forme homogène de l'espace. Cela n'en signe pas l'irréalité, mais indique simplement un de nos modes de détermination possible. Dans les actions les plus insignifiantes ou les plus habituelles de notre vie, celles où nous agissons par automatisme, nous nous laissons déterminés par telle ou telle raison qui sera affectée de tel ou tel poids.

Le déterminisme semble d'ailleurs se renforcer d'une double justification. Qu'on se place avant l'acte à accomplir ou bien après, toujours l'action apparaît comme nécessaire. Tout se passe donc en effet comme si la simple affirmation du caractère atomique du moi dont les composantes possèdent chacune un coefficient de force signifiait la détermination nécessaire de son action. Au seuil de l'action, le déterministe affirme que seule l'ignorance des causes objectives et quantifiables de l'action permet d'en préserver la contingence apparente. Mais en soi, le processus causal provoque

nécessairement l'action. Au terme de l'action et de manière symétrique, il faut reconnaître que cela seul qui s'est produit était possible. Mais la force de l'argumentation bergsonienne consiste à montrer que le déterminisme est affirmé par ceux-là mêmes qui s'en croient le plus éloigné, les partisans du libre arbitre. On aura beau jeu de faire appel au sentiment vif de liberté au cours du processus de délibération, préalable à la prise de décision informée, ou bien à la vivante impression d'avoir pu élire l'option contraire après avoir agi. Dans l'un et l'autre cas en effet, les prémisses mêmes du déterminisme, celles d'un moi décomposé en états élémentaires investis de force, sont acceptées. S'agit-il par exemple du sentiment de liberté vécu au seuil de l'agir ? La liberté ne pourra être défendue qu'à condition d'affirmer l'irréductibilité de la décision aux motifs et mobiles qui commandent notre choix, sauf à tomber dans le déterminisme intégral. Mais la libre décision devient alors un choix arbitraire dont on ne comprend plus la rationalité ni même l'effectivité. Si c'est par un coup d'état que la volonté tranche entre les motifs, comment expliquer qu'une option l'emporte sur une autre ? Pourquoi la délibération s'interrompt-elle, sauf à supposer un coup de folie qui trancherait avec le caractère rationnel qu'on reconnaît à l'acte libre ? Au fond, le partisan du libre-arbitre rejoindra le déterministe dans l'affirmation du caractère déterminé du moi, mais s'en éloignera lorsqu'il s'agira des grandes décisions dans lesquelles le moi sent que plusieurs options lui sont offertes. Mais si les possibilités sont déjà tracées, n'est-ce pas qu'elles sont déjà réalisées, au moins idéalement ? Et si elles sont prédéterminées, n'est-ce pas au fond qu'il n'y a qu'une option réellement envisageable compte-tenu de la structure du moi, sauf à poser une indétermination qui envahirait la conscience à un moment donné, sans qu'on sache pourquoi ?

Il est donc tout à fait légitime d'affirmer le caractère illusoire de la liberté ainsi conçue. La conscience s'illusionne en croyant s'autodéterminer en s'affranchissant des motifs et des mobiles qui l'habitent. Dès lors qu'on reconnaît le poids des raisons et des sentiments dans nos décisions, on reconnaît la possibilité de décomposer l'âme en états psychiques bien distincts et investis d'une force qui pèse sur nous. On ne voit donc plus en vertu de quel principe le moi pourrait s'affranchir du poids de ces déterminations, ni même pourquoi il le devrait. En représentant le moi de manière fragmentée, le déterminisme implicite du partisan du libre arbitre annule la durée qui seule permet de comprendre la liberté du moi. La conscience qui a une représentation spatiale d'elle-même est en effet conduite à considérer le processus qui conduit à la décision de manière rétrospective. Au lieu donc de saisir le moi dans le mouvement par lequel il est amené à prendre une décision, elle le considère toujours une fois l'action accomplie, et donc en le reconstruisant. Pour pouvoir dire par exemple qu'un comportement est absolument prévisible compte tenu des motifs et des mobiles qui pèsent objectivement sur un individu, encore faut-il connaître l'intensité de chacune des déterminations afin de prédire celle qui l'emportera. Mais cette évaluation n'est possible qu'après coup. Ainsi en même temps que la spatialisation du moi entraîne sa fragmentation et l'attribution à

chaque état d'âme d'une intensité quantifiable, c'est le temps qui est aboli. Le moi est figé dans une sorte de présent éternel établi *a posteriori* au sein duquel il existe des quantités de force localisables.

Pour penser la liberté, il convient donc de s'affranchir des présupposés du déterminisme qui conduisent à la comprendre sur le mode d'un indéterminisme incompréhensible ou d'une fiction illusoire. Être libre ne signifie pas s'affranchir de toute détermination car une telle définition reste tributaire de la thèse à laquelle elle s'oppose. Il faut plutôt l'envisager comme un certain mode de relation unissant le moi à la décision prise. La liberté consiste en une synthèse dynamique entre des états du moi compris de manière non quantitative. Comprendre le moi selon la durée, c'est en effet le saisir comme une force d'unification des états de telle façon qu'ils ne puissent être conçus ni séparément ni sur le mode d'une commune mesure. Il faut plutôt dire que chaque état récapitule la série entière de nos états passés, leur apportant une tonalité nouvelle mais les rassemblant en un tout unifié. En ce sens chaque état est à même d'exprimer la totalité de nos états, pourvu il est vrai qu'il soit compris en lui-même et non après avoir été soumis au prisme de la forme spatiale. On pourra alors définir le degré de profondeur du moi d'après la richesse de la synthèse effectuée, selon qu'elle rassemble plus ou moins nos états d'âme sur le mode d'une totalisation qualitative.

Cependant, on ne comprendrait pas bien que la seule extériorisation des états de conscience et leur seule quantification puissent entraîner la détermination nécessaire de l'acte si la force dont chacun était doté n'était pas interprétée par les déterministes comme analogue à la nécessité qu'on trouve dans les démonstrations mathématiques. Mais peut-on alors vraiment qualifier le moi intérieur de libre dès lors qu'il semble mu par une force²⁰, fut-ce une force qui synthétise l'ensemble de notre vie psychique ? En d'autres termes, soit nous découvrons que notre vie psychique nous met en présence d'une force non nécessitante et il faut définitivement mettre en question l'interprétation déterministe du moi mais aussi celle de la nature dans laquelle semble prévaloir la règle de causalité par force nécessaire. En ce cas, Bergson avait tout à fait raison de considérer que l'examen de la thèse déterministe supposait en vérité une discussion centrée sur le déterminisme psychologique, véritable clé de voûte de l'interprétation matérialiste. Soit nous reconnaissons au contraire que c'est bien la force qui agit avec nécessité dans la nature, et il faudra admettre que Bergson n'a fait que réintroduire le déterminisme dans l'esprit sous une autre forme et malgré lui. Affirmer que le moi est libre quand il synthétise qualitativement ses états d'âme grâce à une force totalisante ne serait qu'une autre manière de le rendre esclave de la nécessité.

En vérité c'est une troisième voie qu'il nous propose. Il y a lieu en effet de distinguer avec netteté deux types de détermination causale. Il y a deux manières pour

²⁰ Cf. DI, p. 116 : « ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de conservation de l'énergie ? ».

un effet de dériver d'une cause. La première relève d'une nécessité de type mathématique. C'est alors la loi d'identité qui prévaut et l'élimination de toute durée. Au sein d'une définition, une infinité de théorèmes préexiste. De la construction d'un triangle découle une possibilité infinie de propriétés. D'une équation peuvent dériver plusieurs autres équations. Les phénomènes physiques, abstraction faite de leurs qualités sensibles, c'est-à-dire des sensations subjectives hétérogènes, s'expliqueront alors à partir des lois mathématiques qui régissent les figures étalées dans un plan homogène. On réduira le mouvement perçu au mouvement conçu, donc aux lois, aux relations constantes entre des phénomènes variables, qui commandent le changement de position dans l'espace d'une figure donnée. Ce mouvement lui-même se résoudra en une équation, en un système de quantités chargées d'en rendre compte. Autant dire qu'il n'y aura pas de succession réelle entre le passé et le présent, mais qu'il s'agira plutôt d'un lien entre le présent et le présent, le devenir du mobile étant par avance conçu dans la loi qui en explique le changement. C'est donc seulement en référence à la possibilité de réduire les lois physiques aux lois mathématiques, le mouvement perçu à un mécanisme mathématique, que la règle de causalité prendra la forme d'une dérivation nécessaire de l'effet par la cause. Ce sont d'ailleurs ce qu'expriment chacun à leur façon les systèmes métaphysiques de Descartes et de Spinoza. Le premier reconnaît qu'il faut la garantie de Dieu à chaque instant, une création continue afin d'expliquer la permanence des lois physiques d'un instant à l'autre. Le second supposait que le rapport physique causal était un rapport d'identité en Dieu. L'un et l'autre, en d'autres termes, considéraient le devenir des choses comme inscrit dans l'éternité de lois mathématiques. Le progrès des sciences trouve alors sa loi dans le souhait de se rapprocher toujours davantage d'une telle identité, et de substituer le rapport de principe à conséquence à celui de cause à effet, et donc dans l'abolition de la durée. C'est ainsi que Bergson peut affirmer :

« Représentez-vous donc des relations algébriques s'enchevêtrant les unes dans les autres, s'objectivant par cet enchevêtrement même, et enfantant, par le seul effet de leur complexité, la réalité concrète, visible et tangible – vous ne ferez que tirer les conséquences du principe de causalité, entendu au sens d'une préformation actuelle de l'avenir au sein du présent »²¹.

Mais il y a une deuxième manière de se représenter l'action d'une cause. La réflexion de l'esprit sur lui-même lui permet d'assister à l'émergence des états de conscience les uns à partir des autres. Force est alors de reconnaître qu'entre un état et le suivant ou bien entre une idée et sa réalisation prend place une série continue d'états intermédiaires. Cette progression régulière permet la naissance de tel sentiment ou de telle action. Il faut donc bien admettre que l'avenir était dans le présent, mais sans pour autant qu'on puisse déclarer qu'il y était contenu de manière nécessaire. Le résultat

²¹ DI, p. 154.

n'était au contraire que possible. C'est bien pourquoi le sentiment de l'effort est la marque vécue d'un tel progrès qui conduit à un résultat possible à partir d'un état présent mais sans qu'il soit nécessaire. Puisque d'ailleurs chaque état profond récapitule la série entière des états psychologiques passés, et puisqu'un état ne peut se répéter dès lors que le souvenir de cet état entraîne *ipso facto* sa modification, il est nécessaire d'admettre l'irréductibilité de la causalité psychique à toute légalité naturelle. Ici encore pourtant on peut déduire une physique d'une telle conception. Leibniz en montrant que la succession des phénomènes externes est du même ordre que celles de nos idées conclut que les qualités de la matière sont analogues à nos perceptions et que la matière est une monade, analogue à l'âme. Il convient donc de reconnaître l'irréductibilité de ces deux conceptions de la causalité, dont l'une s'applique au monde des phénomènes physiques et dont l'autre doit être réservée aux phénomènes de l'esprit. Prises en elles-mêmes, elles ne remettent donc pas en cause l'idée d'une liberté de l'esprit. De deux choses l'une en effet. Soit on applique la causalité nécessitante à la nature et on est amené à reconnaître que les choses du monde ne durent pas comme nous. Soit on prend acte de la spécificité de la causalité psychique mais on l'étend au tout de la nature au sein duquel elle a sa place. Quoi qu'il en soit, d'une part nous faisons l'expérience d'une force intérieure analogue au sentiment de l'effort – c'est une libre spontanéité qui pose des effets possibles –, d'autre part, nous prenons acte de l'effort des sciences pour expliquer les phénomènes physiques en recourant à la causalité nécessaire. Mais nous pouvons alors prendre la mesure de l'illusion avec laquelle nous sommes amenés à interpréter les phénomènes naturels à partir de l'idée de force naturelle nécessaire, et celle avec laquelle nous nous comprenons comme nécessairement déterminés par nos états psychologiques. Un phénomène d'endosmose se produit à nouveau. L'idée intérieure de force projetée dans le domaine de la nature est interprétée comme source de nécessité. Une confusion entre les idées de nécessité et de force a lieu. Nous comprenons la succession des faits physiques grâce à l'idée de force mais la force elle-même est comprise à partir de l'idée de nécessité mathématique. Il se produit donc un monisme ontologique confus. Nous nous comprenons comme nous comprenons les choses, à partir de l'idée de causalité nécessaire par force. Pourtant l'expérience pure de la conscience nous donne seulement accès à l'idée d'effort libre et le savoir du physicien, qui utilise le mot force mais pas la chose - sauf à la comprendre - par analogie avec la force interne, s'appuie seulement sur l'idée de causalité nécessaire.

L'Essai sur les données immédiates de la conscience représente donc un effort sans précédent pour se déprendre d'une forme qui habite le cœur du moi et le conduit non seulement à se mécomprendre lui-même mais aussi sans doute à mécomprendre les choses, à tout le moins le mouvement dont elles sont capables. L'espace en extériorisant nos états de conscience crée les conditions d'un moi fractionné, composé d'éléments distincts auxquels on peut ajouter des coefficients de force, et qui s'enchaînent avec nécessité en vertu de cette quantité de force. Comme Bergson le résume :

« Isolés les uns des autres, et considérés comme autant d'unités distinctes, les états psychologiques paraissent plus ou moins intenses. Envisagés ensuite dans leur multiplicité, ils se déroulent dans le temps, ils constituent la durée. Enfin, dans leurs rapports entre eux, et en tant qu'une certaine unité se conserve à travers leur multiplicité, ils paraissent se déterminer les uns les autres.- Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible et, pour tout dire, à l'obsession de l'idée d'espace »²².

Cela veut tout aussi bien dire que, compris pour lui-même et non à travers un prisme déformant, le moi est durée pure et possède une intensité qualitative relative à la synthèse en profondeur des états psychiques dont il est capable et qui correspond à son degré de liberté. En effet, « *Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée* »²³. Tout redevient donc clair sitôt qu'on identifie l'origine spatiale du cadre déterministe à partir duquel le partisan du libre-arbitre lui-même prétend défendre la liberté mais qui le conduit pourtant à l'échec quand il choisit d'emprunter cette voie²⁴. Mais en même temps qu'un retour aux données immédiates de la conscience me délivre de l'écran de l'espace qui s'interpose entre moi et moi-même, il prépare aussi une approche de la matière délivrée de la médiation spatiale. Si le déterminisme est en un sens une forme de l'esprit, alors ce n'est pas seulement la compréhension de l'esprit qui doit en être expurgée, c'est aussi la compréhension de l'extériorité. D'ailleurs on voit mal comment l'esprit qui dure pourrait s'inscrire au sein d'une matière qui ne dure pas mais qui est simplement étendue dans l'espace. Nous aurions donc eu raison de dire que la réflexion sur la vie de l'esprit était le réquisit nécessaire à une compréhension de la vie du corps, puisque seule la première pouvait nous préparer à nous défaire du préjugé mécaniste auquel une conception spatialisante de la matière conduisait.

²² DI, p. 168.

²³ DI, p. 174.

²⁴ DI, pp. 130-137.